MICHELE FEDERICO SCIACCA

LA FILOSOFIA
NEL SUO SVILUPPO STORICO

Vol III

DAL SECOOLO XIX AI NOSTRI GIORNI

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 III
DAL SECOLO XIX AI GIORNI NOSTRI

Undecima edizione
CREMONESE – ROMA - 1959

INDICE

CAP. I

Dal criticismo kantiano all'idealismo romantico.

1. Cenno riassuntivo 7
2. Romanticismo e Idealismo di fronte al Criticismo kantiano 8
3. Suggestioni filosofiche nel Romanticismo tedesco 14
4. Dal Criticismo all'Idealismo trascendentale 17

CAP. II

L'idealismo trascendentale:
Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher,

1. L'idealismo etico di G. A. Fichte 20
2. L'idealismo estetico di G. F. Schelling 25
3. L'idealismo logico di G. G. F. Hegel:
   - *a) Il reale come sintesi «a priori dialettica»* 29
   - *b) La Logica* 32
   - *c) La filosofia della natura* 34
   - *d) La filosofia dello Spirito* 34
   - *e) Considerazioni critiche sullo Hegel* 39
4. L'idealismo religioso di F. D. E. Schleiermacher 45

CAP. III

Revisione critica dell'idealismo trascendentale:
Schopenhauer e Herbart.

1. Le difficoltà interne del sistema della ragione 47
2. Il volontarismo di A. Schopenhauer:
   - *a) Il mondo come rappresentazione e come volontà* 48
   - *b) La liberazione dalla Volontà di vivere* 50
3. Il pluralismo realistico e la meccanica delle rappresentazioni di G. F. Herbart. 52

CAP. IV

La revisione critica dello hegelismo:
Strauss, Feuerbach, Marx e Kierkegaard.

1. La polemica intorno allo Hegel: la «destra» e la «sinistra» hegeliana 56
2. La critica della religione e le istanze dell'umanesimo assoluto: D. F. Strauss e L. Feuerbach 57
3. Il rovesciamento dell'idea hegeliana e le istanze dell'umanesimo sociale: C. Marx 60
4. I due umanesimi 65
5. La «dialettica del salto» di S. Kierkegaard 66

CAP. V

Ideologia, spiritualismo ed eclettismo in Francia.

1. Gli «ideologi» e il ritorno allo spiritualismo tradizionale. Maine de Biran 73
2. La filosofia della Restaurazione 75
3. L'eclettismo di V. Cousin 77

CAP. VI

Lo spiritualismo italiano e A. Rosmini.

1. Gli ideali del Risorgimento italiano 78
2. Dall'empirismo allo spiritualismo:
   a) G. D. Romagnosi 80
   b) Pasquale Galluppi 81
3. Il problema dell'educazione nazionale e G. Mazzini 83
4. Lo spiritualismo di A. Rosmini:
   a) Metafisica e teoria della conoscenza 88
5. L'ontologismo di V. Gioberti:
   a) Gioberti e Rosmini 89
   b) L'ontologismo: la formula ideale e il suo svolgimento 90

CAP. VII

Il positivismo.

1. Osservazioni generali 96
2. Il positivismo sociale:
   a) Saint Simon 98
   b) Augusto Comte 99
   c) C. Cattaneo e G. Ferrari 101
   d) L'utilitarismo sociale: G. Bentham e G. Stuart Mill 104
3. Il positivismo evoluzionistico:
   a) H. Spencer 106
   b) L'evoluzionismo materialista in Germania 110
   c) La filosofia dell'immanenza e l'empiriocriticismo 111
4. Il positivismo italiano:
   a) Gli ultimi spiritualisti e caratteri del positivismo italiano 112
   b) R. Ardigò 113

CAP. VIII

Il pensiero contemporaneo.

1. La reazione al positivismo 113
2. Il pensiero tedesco:

a) Il Neokantismo di E. Lotze e A. Lange 115
b) Il volontarismo di E. Hartmann e G.Wundt 116
c) Il Neokantismo della «Scuola di Baden» o la filosofia dei valori: G. Windelband e E. Rickert 118
d) L'istanza del «superuomo»: F. Nietsche 119
e) Lo storicismo di G. Diltey 122
f) Il realismo di G. Simmel e il finzionismo di H. Vaihinger 124
3. Il pensiero francese:
a) L'idealismo di C. Secrétan e F. Ravaisson 126
b) Il neocriticismo di C. Renouvier 127
c) Ilcontingentismo di E. Boutroux e la critica della scienza 129
d) L'intuizionismo di E. Bergson 130
e) La metafisica dell'uomo interiore di A. Gratry 135
f) La certezza morale di L. Ollé Laprune 135
g) La filosofia dell'azione di M. Blondel 136
h) Il volontarismo di G. Sorel 141
4. Il pensiero spagnolo:
a) La generazione del '98 e Miguel de Unamuno 142
b) La «ragione vitale» di G. Ortega y Gasset 144
5. Il pensiero anglo-americano:
a) Il romanticismo inglese: Coleridge e Carlyle 146
b) Il Neohegelismo 147
c) Il pragmatismo: Peirce, James, Dewey 150
6. La filosofia italiana:
a) Neoheghelismo e Spiritualismo 154
b) La critica del positivismo 155
c) L'idealismo critico: P. Martinetti e B. Varisco 156
d) Il pragmatismo 159
e) L'attualismo di G. Gentile 160
f) Lo storicismo di B. Croce 164
g) L'ontologismo critico di P. Carabellese 167
7. La Neoscolastica 168
8. Critica e crisi della scienza 169

CAP. IX

Correnti e problemi della filosofia attuale.

1. Esigenze nuove e nuovi orientamenti 170
2. Il neorealismo inglese 173
3. Il neorealismo di G. Alexander 175
4. La filosofia dell'organismo di A. O. Whitehead 177
5. Neorealismo e Realismo critico in America: G. Santayana 178
6. La «teoria degli oggetti» di Meinong e la fenomenologia di Husserl 180

7. La filosofia dei valori di M. Scheler 184
8. La filosofia come aporetica di N. Hartmann 185
9. Il neokantismo della Scuola di Marburg e C. E. Cassirer 186
10. Esistenzialismo tedesco:
a) Posizione storica e concetti fondamentali 188
b) M. Heidegger e C. Jaspers 192
11. L'esistenzialismo di G. P. Sartre 195
12. L'esistenzialismo religioso russo: L. Chestov e N. Berdiaff 197
13. L'esistenzialismo cristiano di G. Marcel 198
14. La «Philosophie de l'Esprit»: L. Lavelle e R. La Senne 199
15. Lo spiritualismo cristiano: A. Carlini e A. Guzzo 203
16. Gli sviluppi dell'Attualismo 206
17. Il problema della scienza:
a) Osservazioni generali 208
b) Il Neopositivismo del «Circolo di Vienna» 210
18. Il marxismo leninista-staliniano 211

CAPITOLO I
DAL CRITICISMO KANTIANO ALL'IDEALISMO ROMANTICO

1. *Cenno riassuntivo*. - Diamo un rapido sguardo allo svolgimento del pensiero europeo da Cartesio a Kant per fissarne i punti fondamentali.
Galilei aveva definito i due aspetti del metodo sperimentale: l'induzione e il calcolo matematico, i due strumenti con cui l'uomo interroga la natura e costruisce la scienza: l'uomo è, dunque, l'agente, il soggetto dell'esperienza. Questo carattere «umanistico» il '600 e il '700 si sono sforzati di approfondirlo in tutte le altre forme dell'umana attività. Ma questa esigenza, come abbiamo visto, rimane quasi sopraffatta dalla concezione naturalistica e meccanica del mondo fisico ed umano e dalla mentalità razionalistica e geometrizzante, per cui l'astratto prevale sulla concretezza, il principio della necessità e del meccanicismo su quello della libertà; il razionalismo geometrico e l'amore per l'idea chiara e distinta (ad eccezione del Vico e in parte del Rousseau) condizionano le stesse analisi dei sentimenti umani (religiosi, morali, estetici, ecc.). D'altra parte, si accentua, soprattutto attraverso l'illuminismo inglese e francese, l'esigenza di un umanesimo sempre più laico: autonomia delle scienze, della storia, della filosofia, ecc.; autosufficienza dell'uomo, artefice esclusivo del suo mondo, quello che egli stesso si costruisce con l'uso della ragione e della esperienza, senza alcuna dipendenza dalla religione e dall'autorità ecclesiastica, residui tradizionali di un passato definitivamente morto e perciò ingombro dannoso al progresso, elementi superflui in una concezione dell'uomo che ha acquistato coscienza delle sue possibilità e del suo destino nel mondo che è suo.
Come sappiamo, empirismo e razionalismo, nell'approfondire l'attività conoscitiva dell'uomo, attingono una coscienza critica del problema della conoscenza. Per Cartesio, la verità è *problema* della Verità; la conoscenza è indagine sul *processo* della conoscenza stessa; per Locke, filosofare è *saggiare* le capacità dell'intelletto umano, segnarne i limiti ed indagarne l'oggetto proprio; dunque problema dell'origine e del valore della conoscenza. L'empirismo (ad eccezione del Berkeley) identifica la filosofia con la gnoseologia e questa con analisi delle facoltà (psicologia) e la genesi psicologica del fatto del conoscere, relegando nella pura *credenza* la metafisica ed i suoi problemi; il razionalismo, invece, costruisce i due sistemi meta fisici dello Spinoza e del Leibniz e tiene viva l'esigenza teologica presente in Cartesio, e fondamentale nella speculazione religiosa di Malebranche e Pascal, come nello spiritualismo dello stesso Leibniz e anche nel panteismo dello Spinoza. Ma il Dio del razionalismo (Malebranche e Pascal, su questo punto, ne sono la critica), concepito come causa che regge e governa il mondo, tende ad identificarsi con l'ordine della natura: è più un Dio della scienza, costruito dall'uomo, che della religione, rivelata da Dio stesso per la salvezza della sua creatura. La Teodicea del razionalismo è prevalentemente cosmologica; Dio è

la Legge suprema dell'universo. Metafisica naturalistica di tipo aristotelico, in un'epoca che demolisce l'aristotelismo.
Quella illuministica, in fondo, è un'immagine astratta dell'uomo: risponde parzialmente ad alcune sue esigenze (a quelle mondane) e mette da parte (anzi ne nega la validità) altre più interiori e fondamentali. Riduce il compito dell'uomo al mestiere di «osservatore dei fatti» per il progresso della scienza e della tecnica, strumenti di dominio della natura per il suo benessere. Su questo «umanesimo» dogmaticamente unilaterale fonda anche le sue dottrine morali, giuridiche, politiche ecc. Cartesio, infatti, non oltrepassò i limiti di una morale provvisoria: in fondo, il problema morale, non lo interessò mai profondamente. Spinoza nega la libertà nella necessità razionale; né Leibniz, come sappiamo, riuscì a vincere il «fatalismo geometrico» spinoziano, anche se il suo pensiero contiene potenti intuizioni spiritualistiche. Il razionalismo, in breve, non riesce ad essere la Verità di sé stesso ed è l'astrattezza della ragione geometrizzante: come l'empirismo non riesce ad inverare la sua esigenza di concretezza, che resta empirica e psicologica e a ritrovare l'unità dell'esperienza.
Kant si forma in quest'ambiente culturale e si trova di fronte ad una mole imponente di problemi. Rivendica la validità oggettiva del sapere scientifico, ma conserva la concezione meccanica della natura, anche se nella terza Critica ammette una rappresentazione finalistica del mondo fisico; segna i limiti della ragione teoretica Dentro l'ambito della esperienza, da dove resta esclusa la metafisica, che trova posto solo nel dominio della ragione pratica; fonda una morale autonoma, ma fa della libertà un postulato. Kant, in fondo, è l'espressione più geniale e sistematica dell'Illuminismo, anche se, sotto certi aspetti, ne è il superamento.

2. *Romanticismo e Idealismo di fronte al Criticismo Kantiano.* - Proprio in questi problemi non risolti risiedono la fecondità e la suggestione del Criticismo, da cui il pensiero posteriore ha tratto profondi motivi ispiratori. Kant sta a cavallo tra due secoli: la Critica conclude l'età dell'Illuminismo e porta in sé i germi fecondi di una nuova epoca. È illuministica in Kant l'astratta razionalità giudice supremo di sé stessa; illuministica la grande importanza attribuita alla «forma» rispetto alla quale il contenuto - il singolare - è quasi indifferente. In Kant le cose sono «materia» da inquadrare nelle forme *a priori* dello spirito e gli uomini, ciascun uomo nella sua propria singolarità irriducibile, sembrano dissolversi nella «razionalità» in generale. Ma Kant non è tutto qui: idea animatrice della sua filosofia è l'attività originaria dello spirito, costruttore dell'esperienza, legislatore della natura. Il mondo non è bello e fatto fuori e indipendentemente dall'attività del soggetto, ma il soggetto stesso contribuisce a costituirlo. La volontà è legislatrice di sé stessa: l'uomo è artefice del proprio destino, che conquista nella lotta contro i suoi istinti egoistici, i quali gl'impediscono che la sua azione sia conforme alla legge. L'arte, a sua volta, ha in Kant una portata metafisica: il mondo della sensibilità,

che il razionalismo illuministico (o alcuni suoi rappresentanti) considera come un momento confuso ed indistinto della conoscenza, è inteso come «giudizio».
Così, le soluzioni proposte da Kant si ripresentano come problemi aperti: necessità della natura e libertà morale, fenomeno e noumeno, contenuto e forma, ecc... Natura e spirito, essere e pensiero, finito ed infinito, uomo e Dio si ripropongono come termini di una problematica, che non può prescindere da Kant, ma non può fermarsi alle sue soluzioni. La nuova metafisica auspicata dal filosofo della critica, resta da fondare, malgrado il suo sforzo di simboleggiare l'eterno nel tempo, il sovrasensibile nel sensibile, la libertà nella necessità, il noumenico nel fenomenico. Da questa tematica trae alimento la filosofia del Romanticismo tedesco. La Trascendentalità di Kant è, in fondo, senso potente della soggettività: dominio autonomo dell'uomo sul mondo (scienza), autonomia della volontà (morale) e dello sviluppo dell'umanità (storia); in questo senso Kant agì fortemente sul romanticismo. Ma la soggettività kantiana è ancora illuministicamente «razionalità» e la sua concezione della natura è quella meccanicistica di Galilei e Newton. Perciò il suo influsso va considerato insieme ad altri non più kantiani, i cui germi vanno cercati proprio in alcuni motivi interni all'illuminismo, espressi, per esempio, in Francia da Voltaire e Rousseau, in Italia da P. Verri, oltre che dalla cosiddetta *sensiblerie* del '700; già lo stesso illuminismo tedesco (Lessing, Herder) è un movimento che si lega al romanticismo vero e proprio.
L'illuminismo si conclude nel campo sociale e politico con la Rivoluzione francese. L'epoca dei lumi, pacifista ed umanitaria, crea il Terrore e il lungo e sanguinoso periodo delle guerre napoleoniche. La ragione che aveva demolito non era in grado da sola di edificare. Da ogni lato fermentano motivi di reazione all'Illuminismo e a quanto di artificioso e convenzionale aveva costruito il suo astratto razionalismo. La forza della tradizione ricomincia ad esercitare il suo fascino e la *storia* a rivelare tutto il suo valore; la «bellezza» della *religione* riaccende il senso e il culto del divino. Si esalta, in breve, quanto d'irrazionale e spontaneo è nello spirito umano, l'immediatezza e la potenza del sentimento, la libertà al di là di ogni limite. E con il senso della storia nasce la *coscienza della nazionalità* contro il cosmopolitismo illuministico. Il secolo XIX è stato, infatti, il *secolo della storia e delle Nazioni* (Belgio, Grecia, Italia, Germania, ecc.),
Storicismo e attività creatrice dello spirito sono appunto due dei caratteri essenziali del Romanticismo, che, dal punto di vista filosofico, si può definire (imperfettamente) la riscossa della «filosofia della vita» contro l'illuministica «filosofia della ragione». Esso, infatti, è caratterizzato da una reazione (a volte polemica) allo spirito e ai metodi dell'illuminismo, anche se, come abbiamo accennato, le sue origini immediate vadano cercate proprio nell'illuminismo stesso.

Il termine romantico compare per la prima volta in Inghilterra, verso la fine del secolo XVII, legato strettamente alla parola *romance*, che significò dapprima francese antico e precisamente un racconto *poetico, inventato*, in versi.

Successivamente indicò una *narrazione inventata in prosa*, un racconto d'invenzione. Romantico in Inghilterra significò medioevale, gotico, cioè proprio della nuova civiltà che si era formata, tramite il Cristianesimo, dalla fusione dell'elemento romano e di quello barbarico. Perciò successivamente «romantico» significò riscoperta del Medioevo, ritorno alle origini della civiltà delle moderne nazioni europee; e in questo senso fu contrapposto a classico o antico. Ma la contrapposizione è più che altro polemica: il mondo classico è profondamente sentito (interiorizzato) dal romanticismo, che vede in esso un ideale di bellezza e di armonia.

Il Romanticismo, vasto e profondo movimento di cultura, ha inizio negli ultimi anni del '700, fiorisce rigoglioso quasi per tutto l'800 ed è ancora oggi tutt'altro che estinto. Come tutti i grandi movimenti culturali non è possibile fissare i suoi limiti cronologici: motivi romantici si trovano in tutta la storia dell'umanità. Il romanticismo, nonché il classicismo o altre categorie culturali, rappresentano momenti perenni della vita dello spirito; e si parla di un'«epoca romantica» o di una «classica» solo perché quelle categorie in un determinato periodo storico diventano l'espressione di un'epoca. Il romanticismo si può far cominciare con Rousseau, con la *sensiblerie* del Settecento, con Kant (e anche più indietro nei secoli); in Germania, con la rivista *Athenaeum* (1797), in Francia con la traduzione (1813) del *Corso di letteratura drammatica* dello Schlegel e dell'Allemagne di Madama di Staél, ecc. Similmente è impossibile definire il Romanticismo; qualunque definizione non parrebbe contenere gli elementi molteplici che lo caratterizzano. Si possono solo indicare le caratteristiche fondamentali che, nel caso del Romanticismo, sembrano, a prima vista, contraddittorie, ma che hanno, invece, una loro unità profonda. Infatti, il romanticismo, è, nello stesso tempo, individualismo o anarchia e senso quasi sacro dell'unità nazionale; consacrazione delle forze irrazionali della vita e dell'arbitrio del «genio» e celebrazione della libertà interiore dello spirito; «ironia», che distrugge col riso che cela il pianto, ed esaltazione dell'esistenza come conquista che avanza all'infinito; rivendicazione della fantasia che fa e disfa con libero giuoco, e affermazione di un piano superiore di razionalità; esaltazione del divenire perenne dello spirito e contemplazione dell'eternità dell'essere; primato del sentimento soggettivo e profonda esigenza sistematica; ritorno al medioevo cattolico e affermazione di panteismo ed aconfessionalismo ecc. Con il Romanticismo è oltrepassato l'ideale di una «umanità» universale e l'altro di una «natura eterna», che in eterno scorre dentro leggi immobili e immutabili, il «sogno razionale» dell'illuminismo. Non l'astratta «umanità», ma il singolo; non la fiducia nelle leggi naturali provvidenziali che governano uomini e cose secondo un ordine perfetto nella sua meccanica razionalità, ma l'abbandono alla vita ricca di iniziative; non il cosmopolitismo utopistico, ma la vita dello spirito che nei singoli popoli si caratterizza e si attua attraverso il movimento perenne della loro storia. Il Romanticismo ha un senso religioso dei valori (estetici, morali, ecc.), della storia e della natura, del passato; ma di tutto, nello stesso tempo, ha un senso

indefinito, quasi una percezione che si perde nel mistero insondabile, nel sogno.
C'è indubbiamente nel romantico una generosità eroica, quasi una pazzia generosa (quando non è posa), che si concreta nei sentimenti di missione assoluta, di «sacrificio» per i grandi ideali della libertà politica, della patria, della bellezza artistica e morale (Schiller sintetizza i due momenti della sensibilità e della moralità nell'«anima bella»; un disprezzo della vita mediocre, banale, abitudinaria, l'esaltazione dell'eccezionale, dell'uomo qualificato, fortemente caratterizzato. Manca a molti romantici la sensibilità per cogliere la bellezza (anche morale) delle piccole cose che esprimono grandi sentimenti: l'accentuazione della personalità non è cercata dalla parte dell'umiltà e della carità eroiche. Di qui la mancanza di proporzione, l'eccessivo, l'esagerato e quanto di ridondante ed oratorio, di morboso e contraddittorio vi è nel romanticismo. Di qui ancora la tendenza ad assolutizzare i valori umani e l'uomo stesso, spirito libero e creatore, il «piccolo dio», che «costruisce» la realtà attraverso la filosofia e la scienza; che crea la morale (libertà e bene); che «inventa» la vita, la sua e quella della natura, con l'arte, espressione di bellezza ed armonia, del divino che, immanente nel mondo, ne fa zampillare la vita infinita e molteplice. L'arte e la storia sono una conquista dei romantici letterati e filosofi.
Ciò vale a precisare i concetti di religione e cristianesimo quali sono intesi dal romanticismo filosofico e non filosofico: religione è spesso culto panteistico della natura (naturalismo mistico) ed esaltazione dell'uomo, religiosità senza dogmi e misticismo che è egocentrismo e idolatria della persona. È l'irreligione fondamentale di un'epoca che pur sentì fortissimo il fascino dei valori religiosi, specie cristiani; ma è un fascino estetico, di un cristianesimo ridotto alle sue dimensioni storiche ed umane, più una sua valorizzazione artistica e storica che religiosa.
La «persona» del romantico non è più quella cristiana: non è creatura, è principio creatore di sé stesso; non è libertà in rapporto a una legge trascendente che la disciplina, ma è «libertà di natura» o spontaneità. Similmente non è cristiana l'interiorità romantica; è soggettività della verità, immanenza di essa al soggetto, che «tutto crea»; è uno sviluppo e anche una «interpretazione» della «rivoluzione copernicana» di Kant, secondo cui tutto gravita intorno al soggetto (l'essere tende a risolversi nel pensiero), non un vero e proprio recupero dell'interiorità cristiana, cioè della verità che è l'al di là interiore e trascendente, secondo la quale tutto gravita intorno a Dio, da cui lo spirito è attratto e in cui cade per quella spirituale legge di gravitazione universale che è l'amore. Perciò l'interiorità romantica vanisce in soggettivismo esasperato e disperato o in un naturalismo mistico o nella mediazione dialettica del panlogismo dello Hegel.
L'idealismo romantico, infatti, ha il merito di avere rivendicato la verità perenne dell'idealismo da Platone in poi, cioè che non vi è verità che non sia

tale per il pensiero, ma tende a identificare la verità con il pensiero, ad affermare che il pensiero stesso *pone la verità*. L'interiorità romantica nel «risolvere» la verità nel soggetto pensante, fa del pensiero stesso Dio e «dissolve» ogni vero nel soggetto che lo pensa. La sua religiosità si configura in forme mistiche; o nel misticismo di occulte energie naturali, o in quello di oscure potenze della psiche. Recuperare il concetto dell'interiorità è inverare l'esigenza più profonda del romanticismo, di questo *nuovo modo di sentire e di pensare* (e perciò anche di vivere), che tramutò il concetto della vita come essere nell'altro *della vita come divenire incessante, anelito inestinguibile, aspirazione perenne e tensione dinamica*, tutti atteggiamenti spirituali racchiusi nel termine *Sehnsucht* e da esso espressi.
Il romanticismo è un fenomeno culturale europeo, ma appartiene propriamente alla Germania, dove il movimento ebbe inizio. Come il Rinascimento e l'Illuminismo, pur europei, appartengono il primo all'Italia e il secondo all'Inghilterra e alla Francia, così il Romanticismo è tedesco.
Dalla Germania si propagò nel resto d'Europa, ma nei di versi Paesi (specie in Francia e in Italia) assunse caratteri originali e fisionomia propria. Il Romanticismo filosofico è quasi esclusivamente germanico. Esso è uno sviluppo (a volte in senso antikantiano) del kantiano principio dell'attività creatrice dello spirito umano. Sulla base di esso stabilisce un *intimo legame della filosofia da un lato con la storia e dall'altro con l'arte*.

> Com'è noto, oltre al romanticismo filosofico, che possiamo far coincidere con l'idealismo trascendentale, vi è un rigoglioso romanticismo letterario-artistico e questo, non soltanto tedesco, ma europeo. Notevolissima anche l'attività storiografica. La storia generale, del diritto, delle religioni, della filosofia, come la linguistica, ecc. sono intensamente coltivate e poste su basi critiche e scientifiche. La scuola storica e filo logica tedesca, malgrado i suoi limiti, ha avuto dei grandi meriti

Nasce così, come abbiamo accennato, l'interesse per il passato: per il mondo classico come realizzatore dell'ideale della *humanitas*, consistente nella formazione dell'«anima bella» (soprattutto il GOETHE e lo SCHILLER concepiscono il mondo classico come ideale di serena e armonica bellezza) - e *per il mondo medioevale*, l'epoca in cui cominciano a differenziarsi i popoli e a formarsi le nazioni; quella che è l'espressione del Cattolicesimo unificatore delle varie forme della vita spirituale (si ricordi che il Medio Evo per l'Illuminismo, che non lo conosceva, era l'età barbara dell'oscurantismo). Si tratta più che altro di una valorizzazione artistica e storica (e solo secondariamente religiosa) del Cattolicesimo e, subordinatamente, della Chiesa e del Pontificato. D'altra parte, alla concezione meccanica della natura si sostituisce l'immagine di un universo animato da un principio divino, che dispiega in molteplici forme naturali la sua inesauribile potenza creatrice.
Per più di un aspetto, dunque, il romanticismo filosofico tedesco si lega al concetto kantiano dell'io come attività ordinatrice della natura e costitutiva del mondo dell'esperienza esterna ed interna. *Ma in Kant il soggetto è costruttore*

del mondo dell'esperienza; nell'idealismo romantico e trascendentale, invece, l'Io è il creatore della realtà; per Kant l'attività del soggetto ha i suoi limiti nel contenuto sensibile che il soggetto stesso riceve passivamente (solo la forma è a priori), e nel mondo noumenico del soprasensibile; per l'idealismo trascendentale, invece, l'Io è il creatore non solo della forma ma anche del contenuto dell'esperienza e non c'è alcuna realtà noumenica fuori di esso. L'autocoscienza è il principio assoluto del reale. Ogni limite del pensiero è posto dal pensiero stesso (il pensiero pone sé stesso e l'altro) e da esso superato. L'Io è il mondo e Dio (*monismo* e *immanentismo*). L'*Io penso*, che in Kant è ancora *funzione suprema*, nell'idealismo diventa *Ente metafisica creatore (Ente non come sostanza, ma come attività).* Per conseguenza, l'idealismo tende ad eliminare la *cosa in sé* e il dualismo di *a priori* ed *a posteriori*. È questo il tratto fondamentale che distingue il Criticismo di Kant dall'Idealismo trascendentale del Fichte, dello Schelling e dello Hegel.
Il criticismo kantiano, come sappiamo, si articola nelle tre *Critiche*: la prima risponde al problema di che cosa l'uomo può sapere (conoscenza e metafisica); la seconda all'altro di che cosa deve fare (morale) e la terza al problema di un possibile giudizio finalistico della natura. Fichte sviluppa la *Critica della ragione pratica (idealismo etico*); Schelling la *Critica del giudizio (idealismo estetico*); Hegel la *Critica della Ragion pura (idealismo logico*). Kant si era posto anche il problema di che cosa l'uomo può sperare (religione); esso è ripreso dall'*idealismo religioso* dello Schleiermacher.
L'idealismo trascendentale è ben diverso da quello *trascendente* (per esempio, platonico o agostiniano). Per l'idealismo trascendente la realtà è l'idea (la verità), oggetto del pensiero che non la crea ma l'intuisce; per l'idealismo trascendentale, invece, la realtà è l'idea immanente al pensiero e da esso creata; come tale, è *a priori* (non deriva dall'esperienza), ma è valida *solo* nel mondo dell'esperienza: essa s'identifica con il pensiero, che è adeguato dal mondo e, pertanto, non trascende il pensiero e il mondo stesso. L'idealismo trascendentale è immanentista: risolve tutto il reale nell'idea e l'idea nel pensiero: il pensiero è tutto il reale, umano (storia) e fisico (natura), e tutto il reale è il pensiero. L'idealismo trascendentale non può essere che circolo, cioè monismo e immanenza. Perciò lo Hegel è la sua maturità.
Non solo il romanticismo letterario-artistico, ma anche quello filosofico (compreso lo Hegel) è, in fondo, il «desiderio dell'impossibile»: uscir fuori della realtà, librarsi nel sogno (anche quello dello Hegel, in fondo, è un sogno «razionale»), nel libero giuoco della fantasia, attuare la libertà pura, che è possibile solo se non si vuole niente di determinato e si resta nella possibilità indefinita. I tre idealismi di Fichte, Schelling ed Hegel tendono all'«impossibile»: la realizzazione totale dell'Assoluto nel mondo e soprattutto nell'uomo, dove l'Assoluto stesso acquista coscienza. Così, morale, arte e filosofia si assumono a mano a mano come le forme in cui tale realizzazione si dovrebbe attuare, senza che effettivamente si attui mai. Pertanto anche il

romanticismo filosofico fa sua la forma dell'*evasione*, la categoria spirituale tipica del romanticismo come tale. Ma l'evasione dal reale, tentata in tutte le forme, lascia scontenti, inquieti e insoddisfatti (da qui l'«ironia», la «coscienza infelice» dello Hegel, la *noluntas* dello Schopenhauer, ecc.). Infatti, data la concezione panteista, l'«infinito» romantico, che è poi più propriamente l'indefinito e l'indeterminato, è sempre un infinito «naturalistico» e non spirituale, spaziale e temporale, mondano, «storico» e perciò sempre finito, anche se un finito che si espande all'infinito. Per conseguenza il «sogno» e la «libertà», lo «spirito» e la «natura», pur nella loro infinità, sono sempre al livello del finito; cioè, posto l'immanentismo, se la natura si adegua allo spirito, anche lo spirito si adegua alla natura. Negata la trascendenza, per quanto immenso possa essere il «sogno» del «sentimento» o della «ragione», il suo contenuto non può essere che un finito, sia pure tutto l'universo umano e fisico. Ciò spiega l'evasione: il romantico «evade», «esce fuori» dalla realtà, di cui è scontento, senza mai riuscire a «star fuori», che è la condizione dell'«estasi», propria del teista. Da qui la tendenza dell'uomo a volere essere Dio, a porsi *al di là dell'umano*. E infatti Nietzsche, romantico anche lui di una generazione non più romantica, esprime l'ansia romantica di assolutezza e totalità nel «superuomo», che è il tentativo consapevole di osare l'impossibile, pur sapendo che esso è destinato alla sconfitta.
Il romanticismo è lo sforzo di annullare i limiti dell'uomo e risolverlo nell'infinito; sentimento (arte) e ragione (filosofia) non sono più due forze dominatrici del mondo, ma la sostanza del mondo stesso, che in esse si risolve come il finito nell'infinito. Ma il principio dell'immanenza ancora una volta capovolge la posizione romantica: se l'infinito è la totalità del finito, esso si risolve e si dissolve nel finito stesso. Sia nel caso che l'infinito s'identifichi con il sentimento (momento estetico) come nell'altro che s'identifichi con la ragione (momento filosofico), nell'atto stesso che all'uomo è tolto ogni limite, gli viene dato come limite la natura o il mondo (fisico e storico) dentro il quale è condannata ad esaurirsi la sua potenza creatrice. Lo spirito, tutto e solo sostanza del mondo, è mondo anch'esso e non più spirito; il concetto d'infinito è perduto dall'uomo nel momento stesso che crede di conquistarlo. Da qui l'*ironia* romantica, che esprime l'impossibilità di vedere concentrato l'infinito non solo in ogni cosa finita, ma anche nel sentimento o nella ragione come tali.

3. *Suggestioni filosofiche nel Romanticismo tedesco*. - Come abbiamo detto, il Romanticismo, a differenza dell'Illuminismo, trova un'intima connessione tra filosofia, storia, poesia e arte.

I due centri principali del Romanticismo tedesco furono Jena e Weimar. Nella Università di Jena il Criticismo di Kant ebbe i suoi interpreti più geniali; a Weimar, capitale letteraria della Germania, s'imponeva la grande figura di W. GOETHE (1749-1832), che espresse nella sua immortale poesia l'anima del Romanticismo tedesco. Già in Goethe, e più ancora in Schiller, filosofia e arte si compenetrano intimamente e profondamente

Anzi, caratteristica prevalente di quello più propriamente letterario-artistico è la *visione estetica* della vita: il bello è l'ideale supremo e la poesia la più autentica espressione dell'attività creatrice dello spirito umano. L'arte è la manifestazione dell'Assoluto, la sintesi totale del reale (*estetismo*). L'esaltazione del caratteristico e del singolare contro l'astrattismo logico da un lato; dall'altro, la penetrazione del concreto nel suo sviluppo storico, dove è da cogliere l'unità delle forme spirituali: queste le suggestioni più spiccate del Romanticismo tedesco letterario ed anche filosofico.
Così per GIOVANNI GOFFREDO HERDER (1744-1803), che fu scolaro di Kant, amico di Hamann e per molti anni visse accanto al Goethe a Weimar, le varie produzioni spirituali (arte, filosofia, religione, ecc.) sono tra loro organicamente legate in ogni momento della storia e in ciascun popolo, come appare evidente se si risale alle prime manifestazioni dello spirito umano. Sotto l'influsso dello Spinoza, contrappone al dualismo kantiano di materia e forma, natura e libertà, l'unità di spirito e natura.
Herder dà al termine «romantico» il significato da noi sopra chiarito: ritorno alle fonti originarie (medioevo) della moderna civiltà europea. Fa sua l'espressione *filosofia della storia*, usata per la prima volta dal Voltaire e tenta di costruirne una, cioè si propone di dare una spiegazione puramente razionale del mondo umano, una sistemazione di esso sulla base di un certo numero di principi razionali direttivi ed esplicativi. Secondo lo Herder, l'uomo, come ogni altro vivente, è un prodotto della natura, che in lui tocca il culmine del suo progresso. Infatti, con l'uomo nasce l'attività razionale e con essa il *linguaggio* («organo naturale dell'intelletto»), l'*arte* e la *religione*. Natura e storia tendono ad *educare* l'uomo all'*umanità*; e allo stesso scopo tende la religione. Nella storia (come nella natura) vi è un ordine divino immanente, necessario ed infallibile, che determina il progresso continuo ed irresistibile dell'umanità.
Per il grande poeta-filosofo FEDERICO SCHILLER (1759-1805), una delle personalità più forti e rappresentative del Romanticismo tedesco, l'unità della vita spirituale si coglie nell'*intuizione estetica*. Egli, attraverso una sua personale interpretazione della *Critica della Ragion pratica* e della *Critica del giudizio* di Kant, formula un suo *idealismo estetico*. D'altra parte, però, anche se considera l'arte come la forma più alta della vita spirituale, sostiene con Kant il primato della forma morale. L'uomo è senso e ragione, istinto e libertà, individualità ed universalità; l'uno non esclude o nega l'altro. Ragione, libertà e universalità sgorgano dal *complesso della sua umanità*. Vi è una profonda armonia tra natura e spirito: la «dignità» morale è l'elevarsi dello spirito sulla natura; la «grazia» morale l'armonia tra l'uno e l'altra, tra il dovere e l'inclinazione. Il rigorismo kantiano, invece, esclude la grazia ed è contro l'inclinazione. *L'ideale etico* si esprime nell'«anima bella», che, spinta dal *sentimento*, compie i *doveri* più puri, i sacrifici più eroici. Nell'anima bella sensibilità e ragione armonizzano e formano un'unità completa.

Essa, per lo Schiller, si forma con l'«educazione estetica»: l'uomo che sente esteticamente non è più dominato dalla natura sensibile ed è aperto ai doveri morali. Con l'arte comincia la *natura animatrice* e con l'arte essa finisce, giunta all'apice della sua perfezione. Il momento estetico, del tutto disinteressato, fa che l'uomo non sia più costretto fisicamente e apre la strada alla morale. L'arte è liberatrice dalla forza della natura (dalla fisicità meccanica e naturale); la morale ne è dominatrice. La perfetta umanità è nell'equilibrio tra lo stato fisico e quello morale. Non tensione della volontà, ma libero *giuoco*: nel giuoco si oltrepassa il dominio del sensibile senza che vi sia quello della morale: c'è la bellezza come vita e la vita come *forma* vivente. Lo stato estetico è quello della libertà. L'uomo realizza veramente la sua *umanità* quando tace in lui ogni conflitto, quando il dualismo (conservato da Kant) tra il dovere e l'inclinazione si compone in un ideale più alto, in cui la legge morale è seguita per inclinazione spontanea. L'impulso e il sentimento non sono da respingere e da condannare, come credeva Kant, ma da elevare e purificare. *Umanesimo estetico* che trova la sua più alta incarnazione nella possente personalità del Goethe. In breve, per lo Schiller, l'arte è l'inizio e il culmine della vita spirituale. Come egli canta nella celebre poesia *Gli artisti*: «Con voi, primo fiore della primavera, cominciò la natura animatrice; con voi, lieta corona della mietitura, essa finisce, giunta al culmine della sua perfezione».

Oltre allo Schiller, altro grande poeta-filosofo è FEDERICO HOLDERLIN (1770-1843) che, nel poema Iperione, esprime il suo ideale ellenizzante, che è poi quello romantico, di «essere uno con il tutto», cioè con l'Infinito, che si rivela nell'uomo, non però nella ragione, ma nella bellezza (nel «sogno»): «la poesia è il principio e il termine della filosofia». Questi motivi, derivanti, oltre che da Kant, dall'idealismo etico di Fichte e che si ritrovano anche nell'idealismo estetico di Schelling, furono ripresi (e si potrebbe dire esasperati) da altri scrittori romantici, quali FEDERICO SCHLEGEL (1772-1829) e il poeta NOVALIS, pseudonimo di FEDERICO DI HARDENBERG (1772-1801). Lo Schlegel, sulle orme di alcuni motivi fichtiani e schilleriani, esaspera il contrasto tra arte «classica e arte «romantica». Il poeta classico si annulla nell'oggetto; il romantico domina la materia con la forma e impone la sua personalità. La sua libertà è assoluta e la materia gli serve solo come strumento per realizzare in essa il libero giuoco della sua fantasia, che crea e distrugge ad arbitrio. La poesia s'identifica con l'infinito: «essa sola è infinita, essa sola è libertà; riconosce come sua legge prima quella che l'arbitrio del poeta non soffre legge alcuna». Da qui il suo carattere essenzialmente religioso; la religione dell'uomo in tutta la sua pienezza è la sua relazione con l'infinito, cioè con la divinità; solo l'artista ha l'intuizione originale dell'infinito, mediatore tra l'umanità e il divino, che sente in sé e per annunciare il quale si sacrifica e s'annienta. Ma, appunto per questo, il «poeta» non prende sul serio il suo mondo: lo annulla per crearne un altro che si avvicini di più all'ideale della perfezione. Ma tale approssimazione è senza limiti, in quanto la perfezione non è mai realizzabile. Da qui l'ironia: l'Io che continuamente crea l'universo, può distruggerlo continuando, finché gli piace, il suo libero gioco di superare la materia e ridere delle sue creazioni. Il poeta, «genio creatore», è al disopra di tutte le regole, delle sue stesse produzioni. Per lo Schlegel il giuoco della fantasia va all'infinito; essa incessantemente si auto crea e si autodistrugge. Anche nell'attività

morale il genio è libero. La morale del genio è l'arbitrio creativo (*estetismo etico*) e perciò l'azione morale è aristocratica, opposta al democraticismo utilitario dell'etica illuministica, considerata l'etica del «filisteo» che col lavoro adempie a tutte le leggi della vita comune. Il genio, invece, è al di là di ogni legge, libero dal vincolo di qualunque norma, assolutamente sé stesso. Egli nel libero giuoco dell'azione realizza la sua incessante creatività, al di sopra della morale comune, secondo il capriccio della sua fantasia. Queste idee lo Schlegel svolge nel romanzo Lucinda (1799), nelle *Caratteristiche critiche* (1801), nei *Frammenti* (1778-1800) ecc. Ad AUGUSTO GUGLIELMO SCHLEGEL (come a Guglielmo di Humboldt) si devono geniali ricerche sul linguaggio, inteso come segno, espressione sensibile ed artistica dello spirito. Tali ricerche cominciano ad orientare il problema dell'arte verso quello della linguistica. Il Novalis, a sua volta, identifica poesia e filosofia. Poetare e filosofare è sognare: il mondo diventa sogno e il sogno mondo; è il poeta che realizza questo miracolo (*idealismo magico*). La natura è una creazione della fantasia poetica e si esprime in un fantastico simbolismo. Niente è all'uomo impossibile: la sua volontà coincide con la forza creatrice di quella divina, immanente nel mondo. Questa coincidenza è la *fede*.

4. *Dal Criticismo all'Idealismo trascendentale.* - Contemporanei di queste posizioni, tipiche del romanticismo letterario, si delineano altri atteggiamenti più equilibrati e speculativamente più consistenti. L'esigenza sistematica (caratteristica di questo periodo) si cerca appagarla in una sistemazione filosofica armonica ed onnicomprensiva. Kant costituisce il punto di partenza, ma il criticismo è approfondito e discusso nelle sue tesi fondamentali: a) critica della concezione meccanica della natura, concepita come la manifestazione di un unico principio vivente identico in tutti gli esseri; b) riduzione delle varie attività e funzioni minutamente elencate da Kant all'unità dello spirito; c) eliminazione del dualismo di «cosa in sé» inconoscibile e soggetto conoscente.
Nello stesso tempo che il kantismo veniva elaborato e criticato in questa direzione, si diffondeva in Germania tra opposizioni e simpatie, l'interesse per lo Spinoza, il filosofo del «divino» immanente, il teorico del misticismo razionalistico.

Tra gli oppositori di Kant, oltre ad altri di cui parleremo subito dopo, vanno ricordati: GIOVANNI GIORGIO HAMANN (1730-1788), detto il «Mago del Nord», amico e concittadino di Kant, che, nella *Metacritica del purismo della pura ragione*, combatte il primato della ragione («idolo, a cui la superstizione sfacciata ed irrazionale assegna attributi divini») e le astratte analisi intellettuali, rivendica l'unità della sensibilità e dell'intelletto e il primato della fede, intesa come rivelazione immediata della natura e di Dio, come quella in cui coincidono il divino e l'uomo e perciò costitutiva dell'uomo nella sua totalità: la vita spirituale va considerata nella sua indivisibile concretezza di ragione, sentimento, tradizione, esperienza e fede, intesa quest'ultima come rapporto diretto tra il singolo e Dio senza mediazione concettuale; e GRAZIADIO ERNESTO SCHULZE (1761-1833), che, nell'*Enesidemo* (1792) mette in evidenza la contraddizione kantiana della inconoscibilità della «cosa in sé» (Kant accetta il procedimento scolastico secondo il quale ciò che *deve essere* pensato *è*; poi, in base a questo procedimento, per il quale la cosa in sé, per il fatto che è pensata

deve essere conoscibile, afferma, contraddittoriamente, che è inconoscibile) e conclude, con lo Hume, che è impossibile spiegare l'oggettività della conoscenza. In breve, lo Schulze vuoi dimostrare il fallimento del metodo critico, in quanto il criticismo pone un problema che per i suoi stessi presupposti non può risolvere: conoscere le condizioni *a priori* dell'esperienza, nel momento che limita il conoscere all'esperienza stessa, E ciò è impossibile. Allo sviluppo della dottrina kantiana contribuirono anche J. S. BECK (1761-1842) ed E. SCHMID (1761-1812), che la introdusse a Jena.

Criticismo e Spinozismo «divennero nel loro profondo contrasto, i due poli del pensiero filosofico» romantico-idealistico. All'interno di questi due poli, non è da trascurare l'influenza di Plotino, del Rinascimento italiano e della mistica tedesca dei secoli passati. Ciò giova per intendere questo ricco e complesso movimento d'idee, che, da un lato, da Fichte ad Hegel, si orienta verso una concezione del mondo come sistema razionale, dall'altro, con Schleiermacher ed Herbart, cerca di riaffermare il concetto kantiano dei limiti della conoscenza umana e con Jacobi, lo Schelling del secondo periodo e lo Schopenhauer si sviluppa in una metafisica dell'irrazionale. Ma, come vedremo, non si tratta di posizioni contrastanti: sono punti di vista diversi all'interno di una unità fondamentale.

Oltre che dello Spinoza e del panteismo romantico che identifica, con Bruno e lo stesso Spinoza, natura e Dio, fu critico di Kant FEDERICO ENRICO JACOBI, spirito religioso oltre che mente filosofica. Il Kant, come sappiamo, conserva il dualismo fenomeno-noumeno ed intende quest'ultimo come concetto limite e problematico. Il noumeno o cosa in sé, inteso alla maniera di Kant, ha una funzione viva ed attiva? D'altra parte, può l'intelletto analitico, la pura ragione, cogliere la pienezza dell'essere? Su questi due punti Jacobi concentra le sue critiche. La «cosa in sé», per Kant, è il postulato necessario della sensibilità; infatti, in essa la sensazione ha la sua causa. La sensibilità, dunque, dice Jacobi, implica nell'atto conoscitivo un rapporto causai e, applicato alla cosa in sé. Ma proprio questo presupposto realistico è in contraddizione con la dottrina del Criticismo, la quale precisamente esclude la possibilità di un'applicazione delle categorie alla cosa in sé (e il principio di causa è una categoria). Contraddittoriamente, dunque, secondo il Criticismo, c'è l'esigenza di *pensare* la cosa in sé e, dall'altra, l'impossibilità di *concepirla*. Per uscire da questa contraddizione non c'è che una via: ridurre tutta la realtà ad un fenomeno del soggetto, cioè far sboccare il criticismo in un idealismo assoluto.

Come vedremo, è questo il tentativo del Fichte. Sottopongono a critica la «cosa in sé» anche altri interpreti e critici di Kant. Così il viennese CARLO LEONARDO REINHOLD (1758-1823), divulgatore del kantismo a lena, nella sua *Ricerca di una nuova teoria del potere rappresentativo dell'uomo* (1789), elabora un'esposizione unitaria e sistematica del Criticismo. Reinhold, con poca fedeltà al Kant, considera la coscienza principio fondamentale del Criticismo, della quale tutto è rappresentazione. La filosofia s'identifica, pertanto, con l'analisi degli

elementi della coscienza. Reinhold avvia il Criticismo verso l'idealismo trascendentale.

Ma il problema proprio dello Jacobi è la difesa della fede come *sentimento* di Dio trascendente contro l'«ateismo» dello Spinoza, che egli trova ripreso nel panteismo romantico e nel razionalismo, anche in Leibniz e Lessing. Identificare Dio (l'Incondizionato) con il mondo (il condizionato), questo è l'ateismo proprio di ogni dottrina razionalista. Vi è incompatibilità tra teismo e razionalismo: solo la fede ci rivela Dio trascendente, *altro* dal mondo. Per la fede in Dio la ragione non serve, anche se è vera la certezza che il condizionato (noi e le cose) presuppone l'Incondizionato. La fede, sentimento naturale, è la percezione originaria del sovrasensibile. «Così io sento» dice Jacobi, «e non posso non sentire così; se i sistemi di filosofia avessero ragione, il mio sentimento sarebbe impossibile». Il *sapere* è sempre mediato e non ci fa raggiungere quella unificazione con l'oggetto, che può dare solo la conoscenza immediata. Dio non è oggetto del sapere, ma della certezza indimostrabile della fede.

Profondamente meditò sul concetto kantiano della «cosa in sé» SALOMONE MAIMON (1754-1800) nelle sue *Ricerche sulla filosofia trascendentale* (1790). Il Maimon, seguendo l'interpretazione del Reinhold, nega la «cosa in sé», in quanto la sua esistenza è contraddittoria: *ciò che è pensato è nella coscienza.* Tutto ciò che di un oggetto è rappresentabile è nella coscienza; la «cosa in sé» dev'essere, come tale, fuori della coscienza, dunque non è né rappresentabile né pensabile. Come nasce allora il concetto di essa? Dalla esigenza di spiegare ciò che è *dato* nella conoscenza. Ora il dato non è che un grado minimo della coscienza stessa, quello in cui essa si riduce a zero. Invece, nel grado massimo la coscienza apprende l'essere pensato come sua produzione. La conoscenza data è una conoscenza incompiuta; quella compiuta non è data, ma *prodotta*; come tale, non è un «dato», ma un «atto» del pensiero.

Alla storia, all'arte, al linguaggio e alla politica dedicò profonde meditazioni GUGLIELMO DI HUMBOLDT (1767-1835) da collocare nella linea Schiller-Goethe-Herder. Dei suoi scritti citiamo: *Teoria della formazione dell'uomo* (1793); *Piano di un'antropologia comparata* (1795); *Sullo spirito dell'umanità* (1797); *Sull'Arminio e Dorotea di Goethe* (1797-98); *Idea di un'indagine sui limiti dell'azione dello Stato* (pubblicata postuma nel 1851). Per Humboldt, attraverso la *storia*, gli uomini realizzano lo spirito dell'umanità o l'ideale forma umana, aspirazione perenne di ogni singolo e criterio valutativo delle umane azioni, mai realizzabili pienamente, neppure dalle grandi personalità e dai grandi popoli. La storia, pertanto, è «lo sforzo dell'idea per conquistare la sua esistenza nella realtà». Tutte le forze spirituali dell'uomo si trasformano

nel linguaggio, organismo che vive nella totalità delle sue parti. La totalità, assieme alla fantasia trasfiguratrice della realtà (che l'arte oltrepassa ed idealizza), è anche carattere essenziale dell'*arte*. - La libera attuazione dello spirito dell'umanità è garantita solo se lo Stato riconosce i limiti della sua azione, che non deve oltrepassare la sfera della sicurezza interna ed esterna. Lo sviluppo fisico, intellettuale, morale e religioso dell'uomo spetta ai singoli e alle nazioni; lo Stato

deve solo limitarsi a garantirne lo svolgimento, evitando ogni intervento positivo. Il concetto humboldiano dello Stato è antitetico a quello dello Hegel.

Da questa posizione non è lontana la conclusione dell'idealismo trascendentale: il dato dell'esperienza si risolve nell'attività originaria dell'Io, la realtà assoluta, fuori della quale non vi è né la cosa in sé, né una materia ad essa presupposta.

CAPITOLO II
L'IDEALISMO TRASCENDENTALE: FICHTE, SCHELLING, HEGEL, SCHLEIERMACHER

1. *L'idealismo etico di G. A. Fichte.* - Il passaggio dal Criticismo all'Idealismo trascendentale, attraverso Reinhold, Schulze, Maimon e Beck, è già definitivo nel pensiero di GIOVANNI AMEDEO FICHTE, il filosofo dell'«azione morale» come incessante superamento del limite del sensibile: in lui il primato della ragione pratica diventa primato dell'azione morale, romantica «passione» dell'*agire*. Fichte si considera un «sacerdote della verità», com'egli stesso scrive, disposto a soffrire tutto per essa, a tutto sacrificare, meno il suo orgoglio e il suo fanatismo. Fichte è un «teologo» della filosofia come azione e di essa si ritiene il «testimonio» e il profeta rinnovatore del popolo tedesco e, con esso, del mondo. Questo senso teologico o meglio teologale della cultura non è proprio soltanto del Fichte, ma di tutto il romanticismo filosofico e letterario: il poeta, l'artista, il filosofo ecc. si considerano sacerdoti dell'Assoluto che, volta a volta, si rivela nell'arte, nella filosofia, nella storia, nell'azione morale, nell'intuizione artistica, nel concetto ecc. Sono appunto i nuovi teologi del «mondano», della natura in cui è immanente l'Assoluto, che nell'uomo e nella storia attua la rivelazione di sé stesso. Da qui quel dogmatismo e anche quel fanatismo che caratterizza questi filosofi della libertà, una volta che per loro l'azione morale, l'arte, la filosofia s'identificano con Dio stesso e diventano *religione* dell'arte, della filosofia, della libertà, ecc. Su questa base va inteso il passaggio da Kant a Fichte, che è, in fondo, passaggio dell'Illuminismo al Romanticismo.

L'attività dell'Io, secondo il Fichte, non ha alcun limite che le sia imposto dall'esterno. Tutti i limiti sono pertanto superabili, perché è l'Io che li pone a sé stesso. Kant era partito dalla *dualità* di *a priori* ed *a posteriori*, di pensiero e mondo esterno, di *io* e *non-io*; il limite dell'Io penso è dunque costituito dall'intuizione sensibile, dal fatto che l'atto del pensare suppone la realtà già data. Il Fichte, invece, parte dall'*Io puro* infinito (o Egoità, come dice il filosofo), unico principio formale e *anche* materiale del conoscere; l'Io non è solo l'attività che *pensa* la realtà, ma anche quella che la *pone*) cioè ad essa è dovuta la realtà intera nella sua forma o pensabilità e nel suo contenuto materiale. In breve, dall'Io puro, unico principio, Fichte deduce la dualità di *io* e *non-io*: l'io è finito in quanto gli si oppone una realtà esterna, ma è infinito in

quanto è esso che pone questa realtà. Da qui la differenza tra io finito od empirico (l'io individuale) e l'Io puro, la contrapposizione tra loro e il continuo superamento del limite, attraverso cui si attua l'infinita attività dell'Io stesso: *Io assoluto*, che trascende lo spazio e il tempo e la molteplicità degli individui, *che sono suoi prodotti. Il problema del Fichte è, dunque, di dimostrare attraverso quali momenti l'Io puro realizza sé stesso; uno di essi è appunto il mondo dell'esperienza*. Eliminata così la dualità kantiana di forma e contenuto del conoscere, *l'Io è la radice dell'essere e risolve in sé tutto l'essere:* questa la caratteristica dell'idealismo trascendentale, quale che sia l'attività (l'arte, la religione, la filosofia ecc.) in cui l'Io conquista la pienezza di sé stesso. È evidente che l'*Io puro* di Fichte non è più l'*Io penso* di Kant: questo è funzione o possibilità trascendentale, condizione dell'esperienza e della conoscenza della natura e, dunque, permane la distinzione tra l'io e l'oggetto (il reale fenomenico) del conoscere; l'altro è infinita attività creatrice, principio assoluto, che non si limita a giustificare, come in Kant, la validità delle condizioni soggettive della conoscenza, ma è il creatore, in virtù di un'intuizione intellettuale, dei soggetti (gli io individuali) e dell'oggetto del conoscere. Pertanto, i soggetti e il mondo sono solo un momento (*fenomeni*), dell'Io puro, principio supremo del *sapere*. Nella *Dottrina della Scienza*) Fichte tenta precisamente di dedurre da esso tutto il sapere, il «sistema compiuto». Il cosiddetto «primo» Fichte identifica l'Io puro o l'Infinito con l'uomo (panteismo); il «secondo» Fichte accentua la distinzione tra l'Io e l'uomo: l'Infinito è Dio o l'Assoluto e l'io umano è solo una sua immagine. La prima è la soluzione «morale»; l'altra quella «religiosa».
Per il Fichte il mondo ha il suo fondamento nell'*autocoscienza* o nell'*Io*. È questa la soluzione *idealistica* del problema dell'esperienza, diversa da quella dommatica, che fa derivare l'esperienza stessa dagli oggetti e considera l'Io un prodotto delle cose. Il dommatismo è il sistema della necessità (le cose precedono e condizionano l'Io); l'Idealismo è il sistema della libertà (l'Io precede e condiziona le cose). «L'esperienza consiste nel continuo reciproco riferimento dell'*essere alla coscienza*, nella intuizione della *serie reale*, oggettiva, nella *serie ideale*, rappresentativa». *Essere* e *coscienza* non costituiscono un'opposizione, ma un rapporto immanente all'attività stessa dello spirito. L'oggetto c'è per il soggetto ed entrambi hanno il loro comune ed originario fondamento nell'io che intuisce sé stesso. Da qui la distinzione tra coscienza ed *autocoscienza* od *autointuizione*, l'attività originaria che intuisce sé stessa. Non c'è essere senza coscienza: *la coscienza è il fondamento dell'essere*, cioè dell'essere per noi, diverso dall'essere in sé del dogmatismo. Ora, l'attività della coscienza non può avere altro oggetto che sé stessa; è intuizione di sé stessa, autocoscienza appunto. L'oggetto (l'essere per noi) è posto dalla coscienza, che ne è il fondamento; la coscienza, come coscienza di sé, è il ritorno della coscienza su sé stessa e dunque è autocoscienza, che è il fondamento della coscienza. L'Io pone sé stesso e non può non auto porsi come

esistente (niente è prima dell'Io): l'Io *è* in quanto *si pone*. L'esistenza dell'Io ha la necessità del rapporto logico A = A (principio d'identità). L'Io assoluto è «ciò il cui essere consiste soltanto nel porre sé stesso come esistente», dice Fichte riecheggiando la definizione spinoziana della sostanza. Ma l'Io assoluto fichtiano non è sostanza nel senso tradizionale di questo termine: è *pura attività* auto creatrice (l'essere è solo attività), intrinseca alla coscienza finita dell'uomo, che non è diversa dall'Io infinito. Infatti, per Fichte, «l'io di ciascuno è esso stesso l'unica sostanza [attività] suprema». Abbiamo così lo schema dell'idealismo fichtiano: a) l'*Io puro* o *assoluto* o *infinito*, attività creatrice originaria, intuizione intellettuale prima, autocoscienza od autointuizione, assolutamente libero; b) l'*io finito* o *empirico* o *individuale* (ogni singolo uomo), limitato dal *non-io* o mondo (oggetto, natura), che, *posto* dall'Io puro, *si oppone* all'io finito ed è incessantemente superato per essere ricompreso nell'Io infinito. L'idealismo di Fichte, profonda elaborazione del panteismo dello Spinoza attraverso Kant, è la filosofia dell'Io puro come originaria intuizione intellettuale ed attività auto creatrice, con cui il filosofo identifica Dio o la Sostanza, «desostanzializzata» e fatta pura attività.
L'infinita attività creatrice dell'Io si dispiega in due forme: come *produzione* e come *riflessione*. La produzione nella sua spontaneità creatrice è inconsapevole. L'Io producendo si determina, si oggettiva in qualcosa di diverso da sé, pone il *non-io* (natura) contrapposto all'*Io*. L'*Io* pone il *non-io*, significa: l'*Io* pone ogni altra cosa che non è l'Io e con cui l'Io stesso è *necessariamente* in rapporto. Né il *non-io* è una pura apparenza. Anzi, dice Fichte, è una *realtà*, che è tale in virtù dell'Io che la pone. L'Io è la sola realtà originaria e il *non-io* esiste in quanto è posto o prodotto, ma l'*Io* non può non porre il *non-io*. L'Io fonda il *non-io* (priorità del pensiero rispetto al reale); ma il *non-io è necessario* all'*Io*. Il *porsi* dell'*Io* è un porre *con*, un porsi ponendo il *non-io.* In questo *atto* è la realtà nella sua totalità. L'Io, dunque, non è sostanza, *ma attività (Tathandlung): non metafisica dell'Essere, ma dell'Io come attività perenne*. L'*Io* ponendo il *non-io* si libera della sua indeterminatezza, si pone come pura attività; non come *esse*, ma come *fieri*.
Ma l'*Io*, di fronte al *non-io*, proprio perché è uscito dalla sua indeterminazione, si avverte limitato dall'oggetto che egli stesso inconsapevolmente ha prodotto; si avverte finito rispetto ad un *oggetto* finito. L'uomo, in quanto soggetto finito, è io empirico; in quanto conosce (riflette) sul *non-io*, è soggetto assoluto, consapevole che il mondo conosciuto, perché conosciuto, dipende da lui. Pertanto il *non-io* si oppone all'io empirico, ma non all'Io assoluto, per il quale è. In altri termini, l'Io, in quanto infinito ed assoluto, è la fonte di ogni realtà; in quanto finito o empirico si trova di fronte (opposto) il non-io con il quale è in reciprocità di azione. Questo limite è appreso dall'*io* empirico, che così diventa *coscienza* individuale di un particolare oggetto (non-io). Si spiega in tal modo come il mondo, pur prodotto dall'attività dell'Io, apparisca esterno all'Io stesso e gli oggetti siano appresi come qualcosa che all'Io provenga dal di fuori.

La coscienza del limite fa nascere l'esigenza di superarlo: l'io tende a ricomprendere in sé il *non-io* per ricostituirsi come *Io assoluto*. Da qui nasce l'attività dell'Io stesso nella sua duplice forma di *conoscenza teoretica (rappresentazione)* ed *azione morale.*
Infatti, con la *riflessione consapevole* l'io tenta di ricomprendere il *non-io* posto nel momento della produzione inconscia. Per mezzo della riflessione, la ragione comprende il proprio atto e la necessità razionale di esso, necessità *teleologica* e non causale come nel dommatismo. L'io comprende ancora (sempre contro il dogmatismo stesso), da un lato, che la rappresentazione è un prodotto dell'attività del non-io sull'io (passività e limitazione inerenti all'attività dell'io stesso) e, dall'altro, che il non-io è posto dall'Io e che, dunque, la sua attività deriva proprio dall'Io puro, fonte di ogni realtà. In altri termini, c'è la limitazione dell'Io (il suo necessario determinarsi), in quanto c'è l'Io infinito, la cui infinità consiste nell'autolimitarsi e nel procedere senza soste nel superamento del limite stesso. Senza infinità non c'è limitazione e viceversa: infinità e limitazione sono unificate in un solo e medesimo termine sintetico. «L'attività dell'io consiste nell'illimitato porsi», che è oltrepassare ogni limite ed ogni resistenza. La rappresentazione, dunque, è costituita dall'attività del non-io sull'io e dell'io stesso sul mondo per superare il limite, posto dall'Io puro. Con la riflessione nascono le forme dell'intuizione sensibile e le categorie dell'intelletto, con cui l'*io* acquista la *rappresentazione del mondo. Conoscere, pertanto, è continuo superamento del non-io*, limite che è sempre spostato ma mai eliminato, in quanto è essenziale al conoscere la dualità di *io* e *non-io*. La rappresentazione, infatti, c'è per una coscienza (soggetto) che ha davanti un mondo di oggetti rappresentati. Il *sapere* è il *mediatore* dell'io e del non-io, è la loro *unità trascendentale*. «Non abbiamo noi il sapere, ma è la conoscenza che ha noi, oppure il sapere non sta in noi, ma noi nel sapere».
Si noti bene che, per Fichte, anche il processo teoretico ubbidisce ad una esigenza morale: conoscere non è aver nozione dell'esistenza di una cosa data ad un'altra (processo causale), ma affermare la necessità che una cosa è affinché un'altra si realizzi. L'unità di tutti questi atti costituisce il sistema della ragione o la storia della coscienza. Anche l'attività teoretica è fondata sul dover essere. Le forme dell'intuizione, le categorie dell'intelletto e le idee della ragione, che per Kant costituivano tre gradi diversi, per Fichte non sono che forme dell'autodeterminazione della coscienza. La forma superiore non è che una più chiara e completa comprensione di ciò che la ragione ha realizzato nella forma precedente. Ma vi è un grado originario che è il fondamento degli altri, perché attività libera della coscienza. Quest'atto è la *sensazione*, che appare all'intelletto come un «dato» e, dunque, come un limite che l'Io pone a sé stesso (*l'immaginazione produttiva*, da cui nascono le cose).
L'attività conoscitiva (*teoretica*) non può spiegare il perché l'Io con la produzione si ponga il limite del *non-io*, che, con la riflessione, si sforza di superare. La spiegazione è data dall'*azione morale*, che è l'attività dell'io sul

non-io, propria della sua infinità. Nell'attività morale, infatti, l'io non pone più alcun oggetto (come nella rappresentazione), ma ritorna in sé stesso. Ma, anche a questa libera ed illimitata attività dell'*io*, è necessaria l'attività finita e limitata che pone il *non-io*. Non vi sarebbe, infatti, attività senza limiti da superare, senza resistenza da vincere. Solo la coscienza di Dio (impensabile, secondo il Fichte) è senza limiti ed opposizioni, senza passività. Alla coscienza dell'uomo, invece, proprio per realizzare la sua infinità, è necessaria la *resistenza*. Il mondo degli oggetti (*non-io*), come ostacolo che si contrappone all'*io*, rende possibili lo sforzo e la lotta, offre all'*io* sempre compiti nuovi da assolvere. L'io non è mai pago di ciò che *è*, di quello che ha attuato, ma tende sempre a quel che *deve essere;* l'*io è tendenza infinita*. Ed è proprio la sensazione che crea la tendenza dell'io, il limite da superare. La realtà empirica (le cose) ed il suo essere nella coscienza teoretica non sono che la *materia* perché si esplichi l'azione morale. L'Io è dunque essenzialmente *volontà morale* e il mondo è il materiale del *dovere*: esiste affinché noi possiamo agire su di esso: l'essere non è la causa dell'atto, ma è prodotto per i fini dell'atto stesso. Ciò che è, è in funzione di ciò che deve essere. L'io, per la sua stessa attività infinita, *deve* porre il *non-io* o il limite e *deve* superarlo per ritornare alla sua assolutezza. È questa la legge (l'imperativo categorico) che è legge dell'infinità dell'Io a sé stessa.
Il dover essere è attuazione *infinita* (e mai compiuta) dell'io e perciò ogni meta raggiunta non è definitiva, ma è tappa per proseguire verso mete sempre più alte. La vita morale è superamento incessante di ostacoli, senza soste e smarrimenti; ogni sosta nella vita dello spirito è una colpa. L'attività dell'io è *attività eroica*, processo continuo di liberazione, attuazione di un ideale infinito. In quest'opera ciascuno di noi acquista coscienza dell'ordine universale che unisce le singole volontà finite e le fonde in una sola vita, che è la vita stessa di Dio. Vi è dunque, per Fichte, kantianamente, un *primato della ragione pratica* su quella teoretica. La metafisica s'identifica con l'azione morale, che di essa è l'essenza e il culmine. Nell'esistenza concepita come sforzo sempre rinnovato e nella concezione della vita come missione infinita risiedono la caratteristica e il fascino dell'*idealismo etico* del Fichte.
Questa missione non è propria soltanto degli individui, ma anche delle singole nazioni. E il Fichte nei suoi celebri *Discorsi alla nazione tedesca* considera la sua patria investita dalla missione di salvare l'umanità dalla decadenza del suo tempo (*pangermanesimo*). Egli ritiene l'educazione responsabile dell'umiliazione subita dal popolo tedesco, sottoposto allo straniero e ancora non unificato in uno stato indipendente. Un cambiamento totale dell'educazione farà risorgere la Germania e la metterà in condizione di assolvere la sua missione storica di elevazione morale degli altri popoli. Ciò spiega la grande importanza che il Fichte assegna all'educazione intesa come *educazione nazionale*, realizzabile solo se lo Stato si fa unico moderatore di essa.

L'educazione, per Fichte, deve mirare al rispetto degli interessi universali al di sopra di quelli egoistici. Lo Stato ha il diritto d'imporre tale rispetto: questa costrizione è un *momento necessario* perché si acquisti la coscienza della libertà, *consistente nel subordinare la propria individuale volontà ad un superiore ordine etico, incarnato dall'educatore.*
Il *dotto*, che aspira all'universalità del vero e fa tacere gli interessi personali di fronte al dovere, impersona l'ideale dell'educazione umana, che dev'essere l'arte di *formare l'uomo, cioè* la *libera personalità.* Bisogna vincer l'arbitrio del singolo ed educare la volontà all'osservanza severa del bene e all'impossibilità di fare il contrario. Vincere l'arbitrio è conquistare la vera libertà.

Nell'opera lo Stato mercantile chiuso il Fichte fa un'applicazione dei principi della sua filosofia alla politica. I diritti originari dell'individuo (primo quello della libertà) diventano effettivi nello Stato, l'unico che possa dare ad essi un valore costruttivo. Ogni cittadino deve vivere della sua attività e lo Stato deve garantire il diritto al lavoro. Così il Fichte arriva al suo concetto di Stato socialista, Stato mercantile chiuso, che assume nelle sue mani la produzione e il commercio con l'estero, per garantire ad ogni singolo il suo lavoro e il godimento del prodotto di esso. Ma, oltre al Fichte nazionalista e sostenitore dell'autarchia, precursore della statolatria, vi è un Fichte democratico e giacobino, autore di una polemica *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi d'Europa che l'hanno finora oppressa*. In essa il filosofo (sotto l'Influenza degli scrittori francesi prerivoluzionari) difende la libertà di pensiero, che nessun governante può limitare e vietare e che il popolo, quando non la possegga illimitata, ha il diritto e il dovere di rivendicare.

2. L'idealismo estetico di F. G. Schelling. - La filosofia di FEDERICO GUGLIELMO SCHELLING, è una delle espressioni più caratteristiche del Romanticismo tedesco.

Nacque a Leomberg nel 1775 e studiò nel Seminario teologico di Tubinga, dove ebbe come condiscepoli Holderlin ed Hegel. A Jena ascoltò le lezioni di Fichte, di cui fu prima amico e poi severo oppositore. Chiamato nel 1798 ad insegnare nell'Università di Jena, ebbe come colleghi prima il Fichte stesso e poi lo Hegel, col quale pubblicò il *Giornale critico della filosofia*. Jena era il circolo più attivo della scuola romantica e il cenacolo delle nuove idee poetiche, filosofiche e religiose. Ne facevano parte i fratelli Schlegel con Carolina moglie di Augusto Schlegel (e poi dello Schelling), lo Schiller, il Novalis, ecc. Lasciata lena, dopo la rottura col Fichte, passò all'Università di Wurzburg (1803) e nel 1806 a Monaco. Dopo avere insegnato ad Erlangen, nel 1827 passa ad insegnare a Monaco ancora. Morto lo Hegel, gli succedette nell'Università di Berlino (1841), dove insegnò fino al 1847. Morì nel 1854 a Ragaz, in Svizzera. Il pensiero dello Schelling è passato per varie fasi, a cui accenneremo nel testo. Ancora giovanissimo, a venti anni, pubblicò il saggio *L'io come principio della filosofia o l'incondizionato nel sapere umano* (1795), d'ispirazione fichtiana, e due anni dopo l'altro *Idee di una filosofia della natura* (1797). La prima delle sue opere fondamentali è il
Sistema dell'idealismo trascendentale (1800), che, oltre all'*Esposizione del mio sistema* (1801), incompiuta, è lo scritto più sistematico. Ricordiamo ancora il dialogo *Bruno o del principio naturale e divino delle cose* (1802). Importanti anche le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809), che inizia

l'indirizzo teosofico del suo pensiero. Sono stati pubblicati postumi dal figlio i corsi di Berlino (*Filosofia della mitologia* e *Filosofia della rivelazione*), che rappresentano l'ultima fase (che Schelling chiamò «positiva») del suo pensiero.

Essa si collega direttamente al pensiero del Fichte, all'ambiente romantico tedesco della fine del '700 e dei primi anni dell'800, oltre che all'idealismo dialettico dello Hegel. Schelling, i cui interessi sono concentrati sui problemi della natura e dell'arte, si sforza di dare un carattere di oggettività al principio fichtiano (e, in generale, idealistico) dell'infinità dello spirito.

Il tentativo del Fichte, come abbiamo visto, è *di derivare, dedurre il mondo dall'Io.* In fondo, nel suo sistema, la *natura è mera rappresentazione della coscienza,* che nasce con l'io empirico e, come *non-io*, è soltanto un limite, uno strumento dell'attività etica dell'Io stesso. Nel Fichte manca un riconoscimento positivo della realtà della natura. *Riproporsi il problema del rapporto di natura e spirito e garantire la realtà oggettiva della natura stessa:* ecco i due problemi che lo Schelling eredita dal Fichte e cerca risolvere, tenendo fermo il concetto fichtiano che la filosofia è ricostruzione dei momenti attraverso i quali lo spirito attua sé stesso.

Lo Schelling tenta una costruzione della natura come sistema oggettivo della ragione. La vita unitaria di essa si dispiega attraverso una varietà di forme dagli inizi al termine finale; ma questo sviluppo è organico e razionale. La filosofia naturale dello Schelling è incentrata su una concezione organica della natura.

Per il Nostro, la realtà naturale non dipende dalla soggettività empirica, in quanto precede il sorgere della coscienza nell'ordine del suo sviluppo. Ma come dalla natura nasce lo spirito? Schelling risponde che la natura non è materia meccanicamente concepita (questa è la superficie, non la sua essenza profonda), ma *vita spirituale depotenziata, intelligenza pietrificata*. La storia della natura è la preistoria della coscienza, l'odissea; dello spirito addormentato che, attraverso varie forme, giunge nell'uomo alla coscienza di sé.

Lo Schelling descrive le varie forme o gradi dell'evoluzione della natura attraverso cui dall'energia inconscia emerge lo spirito cosciente. Molte però di queste sue deduzioni sono arbitrarie e fantastiche. Sulla schellinghiana filosofia della natura influirono le scoperte scientifiche del tempo, soprattutto della chimica e della biologia, dell'elettricità e del magnetismo. Schelling si spinge fino a riconoscere alla natura una realtà incondizionata e ad identificarla con Dio, inteso come la totalità del divenire naturale che si attua in forme infinite.

La natura è l'io *in fieri*; questo il fulcro della filosofia naturale di Schelling. In essa vive e si manifesta quel *Principio assoluto* che poi si specifica come io cosciente nella vita dello Spirito. Il *Principio assoluto* non è, dunque, l'*Io puro*, come affermava Fichte, ma l'*Identità assoluta* di soggetto ed oggetto, l'*Unità indifferenziata* di Natura e Spirito (panteismo). Di esso non vi è conoscenza concettuale, ma solo *intuizione intellettuale (intellektuelle Anschauung*). L'Io assoluto è l'Uno-Tutto, è l'unità che abbraccia tutto il reale e perciò non può essere né soggetto né oggetto, ma l'identità o l'unità di entrambi, la sola che possa spiegare l'esistenza del mondo. Questa identità, però, non va pensata

come oggetto assoluto (dogmatismo o realismo), ma come assoluto soggetto (criticismo o idealismo). L'Assoluto è l'unica sorgente dell'attività cosciente e tutto si origina dall'Io: la materia nasce dallo spirito. Come abbiamo detto, la natura, appunto, è la storia dello spirito.
Naturalmente la *filosofia della natura* di Schelling non ha un fondamento sperimentale, e scarso è il suo interesse dal punto di vista delle scienze naturali. Essa però ha la sua importanza come opposizione alla concezione meccanica della natura del Galilei e del Newton, accettata anche da Kant, e come sviluppo della nuova metafisica fichtiana, cioè dell'essere inteso come attività e non come sostanza. La determinazione quantitativa e la connessione causale, per lo Schelling, hanno un valore secondario: la connessione e l'organicità della natura non sono una determinazione causale, ma una graduale realizzazione teleologica.
La tendenza organica della natura si attua pienamente solo nell'uomo. La ragione oggettiva, attraverso varie forme e trasformazioni, giunge all'*organismo* in cui diventa *coscienza*.
Così la filosofia della natura dimostra come la natura stessa si risolva nello spirito. Ma, proprio perché l'Assoluto è indifferenza di natura e spirito, e non v'è né la pura natura né il puro spirito, lo spirito stesso si risolve nella natura. È quanto mostra la *filosofia trascendentale*. Pertanto, la «filosofia della natura» e la «filosofia trascendentale» non sono che due modi diversi di ricerca per dimostrare che l'indagine, sia essa diretta alla natura che allo spirito, comprova come l'Assoluto sia identità dell'una e dell'altro.
Nella filosofia trascendentale, infatti, lo Schelling, come il Fichte, parte dall'Io assoluto, che si rivela come dotato di una duplice attività: l'*attività reale* (inconsapevole) con cui produce l'oggetto (immaginazione produttiva o *intuizione*) e l'*attività ideale*, con la quale, *riflettendo*, acquista coscienza dell'oggetto che, prodotto inconsapevolmente, lo *sente* come opposto ed estraneo. La *sensazione* è il punto di partenza della coscienza riflessa: sentire è trovarsi qualcosa di estraneo che si oppone (*passività*). Ma sentire è aver coscienza di questo qualcosa e, dunque, è sensazione che l'io ha di sé stesso, *attività*: la sensazione oltrepassa sé stessa. Pertanto, l'io reale finito (limitato dall'oggetto sentito) e l'io ideale infinito (sempre al di là del limite) s'identificano, nel senso che l'io come soggetto dell'attività infinita è dinamicamente infinito, La vicenda - l'attività, che è attività dell'io, diviene finita, ma, nel farsi tale, si estende oltre il limite - si riproduce e perdura all'infinito. In breve, con l'apparire della sensazione cessa l'odissea inconscia della natura e si manifesta la luce della coscienza. Incomincia allora il processo inverso: riconquistare per mezzo della riflessione quello che è stato prodotto dall'immaginazione produttiva inconsapevole.
Per lo Schelling, né l'attività teoretica né l'attività pratica danno il *modello* dell'identità originaria di Natura e Spirito, di oggettivo e soggettivo, d'inconscio e conscio, di necessità e libertà, che costituisce l'Assoluto. Vi è

un'attività intermedia e nello stesso tempo dialetticamente superiore (in quanto comprende sia l'uno che l'altro momento) nella quale armonizzano le due attività. Tale modello è dato soltanto dal *momento estetico, dall'attività creatrice dell'arte*. Infatti, nel *genio poetico* concorrono l'attività inconscia dell'*ispirazione* e l'elaborazione cosciente dell'*opera d'arte*. L'artista crea spinto irresistibilmente da una forza inconsapevole, che gli fa esprimere cose il cui significato è infinito. Nell'opera del genio è «arte» l'attività consapevole (che può essere anche frutto di esercizio) ed è «poesia», che è attività inconsapevole, l'*infinità* inconscia di ogni opera d'arte. L'arte è l'*organo della filosofia*: nell'arte l'intuizione intellettuale (filosofia) diventa oggetto d'intuizione ed acquista perciò una validità universale. L'arte è la rappresentazione più alta dell'unità indifferenziata del Principio Assoluto e la manifestazione di Dio: «l'universo è in Dio come assoluta opera d'arte ed eterna bellezza».

L'Assoluto (Dio), come identità delle due attività (oggettiva, naturale, inconscia l'una e soggettiva, ideale e consapevole l'altra) si manifesta nella storia, il campo della libertà umana, che lo Schelling intende come sintesi della libertà stessa e della necessità, di conscio e d'inconscio. Attraverso lo sviluppo organico e progressivo della storia, che ubbidisce ad un piano provvidenziale, si attua e si rivela Dio, il gran poeta della storia stessa.

L'Assoluto di Schelling è sostanzialmente indeterminato come il Dio della teologia negativa o la Sostanza dello Spinoza, di cui il nostro filosofo senti l'influsso. L'Assoluto si manifesta in infinite forme esterne (*potenze*) e i fenomeni empirici non sono che immagini di queste forme. I due terzi delle elucubrazioni filosofiche dello Schelling (soprattutto quelle di carattere religioso-teosofico) hanno scarso interesse ed annegano in un armamentario sterile e macchinoso; ma restano di lui, ancora oggi significative, alcune intuizioni estetiche e alcune pagine sul problema della libertà. Pur attraverso le varie fasi della sua speculazione, egli restò fedele al principio romantico dell'infinità dello spirito e della natura; anzi, In lui, il naturalismo panteista dei romantici, per l'influenza decisiva dello Spinoza e del Bruno, acquista profondità metafisica e coerenza sistematica. L'Assoluto dello Schelling è, in fondo, la Sostanza dello Spinoza, come poteva interpretarla un romantico, cioè non vista solo come l'Infinito oggettivo, ma come l'Infinito che è insieme oggettivo e soggettivo, infinita soggettività ed infinita oggettività, intese come attività infinite. Con questo Assoluto egli identifica Dio, che è Soggetto ed Oggetto, Storia e Natura, inseparabili l'uno dall'altro, anzi si convertono l'uno nell'altro in un'eterna vicenda, che è dramma della natura e dell'uomo e perciò anche dramma di Dio. Lo Hegel dissolve il concetto schellighiano di natura e lo Schelling, a sua volta, nell'ultima fase («positiva») della sua filosofia capovolge la tesi hegeliana dell'identità di reale e razionale: la ragione non adegua mai il reale.

3. *L'idealismo logico di G. G. F. Hegel*: *a) Il reale come «sintesi a priori dialettica»*; - Abbiamo visto che per il Fichte l'unità dell'infinito e del finito si attua nell'attività etica e per lo Schelling nella fantasia creatrice. Tale attuazione, però, non realizza mai l'adeguazione dei due termini: l'infinito pone il finito, che, a sua volta, in un processo all'infinito, cerca di adeguarsi all'altro termine senza mai riuscirvi. Questo progresso all'infinito è il falso infinito (negativo) per GIORGIO GUGLIELMO FEDERICO HEGEL, il grande sistematore dell'idealismo postkantiano e una delle menti filosofiche più vaste e profonde dell'umanità.

Nacque a Stoccarda nel 1770. Studiò a Tubinga assieme ad Holderlin ed allo Schelling. Precettore privato prima a Bema e poi a Francoforte sul Meno (1797), nel 1801 si reca a Jena, dove pubblica lo scritto *Differenza dei sistemi di filosofia di Fichte e Schelling.* Assieme allo Schelling pubblica il *Giornale critico della filosofia* e vi collabora attivamente negli anni 1802-03. Professore a Jena nel 1805, divenne direttore del Ginnasio di Norimberga (1808) fino al 1816, anno in cui è nominato professore ad Heidelberg. Nel 1818 fu chiamato all'Università di Berlino, dove insegnò con grande successo e con straordinaria affluenza di ammiratori e scolari fino alla morte di colera, avvenuta nel 1831. - Hegel è una mente universale; non c'è problema che non abbia ricevuto l'impronta del suo pensiero. L'influenza dello hegelismo nella cultura mondiale è stata vasta e profonda e lo è ancora. I suoi scritti più importanti sono: *La fenomenologia dello spirito* (1807); *La Logica* (il suo capolavoro, divisa in tre parti: *La Scienza dell'Essere; La Scienza del Concetto*, pubblicate nel 1812, e la *Scienza della Nozione,* pubblicata nel 1816); *l'Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817); *Lineamenti di filosofia del diritto*, ossia diritto naturale e scienza *dello stato in compendio* (1821), oltre le lezioni pubblicate dai suoi discepoli sulla *Filosofia della religione*, la *Filosofia della storia*, la *Filosofia dell'arte*, la *Storia della filosofia*, ecc.

Per lo Hegel, infatti, solo l'Infinito è ed è la sostanza di ogni cosa: in esso, «il solo affermativo», il finito è annullato, «superato». Tale unità si realizza nella filosofia, che non è sentimento o intuizione mistica, ma *pensiero logico, scienza dell'Assoluto*. In questo senso lo Hegel è la maturità, la rigorosa sistemazione logica (anche se unilaterale) della sintesi a priori di Kant, dell'Io assoluto di Fichte, della filosofia dell'Identità dello Schelling e del romanticismo tedesco in generale, anche se egli, filosofo del sistema e del concetto, sia, sotto un certo aspetto, il più antiromantico dei romantici e, nello stesso tempo, il più appassionato romantico della «Ragione».

Hegel, infatti, è il filosofo della Ragione assoluta, che concretamente s'identifica con la Storia (i fatti, il reale), che è la sua storia; perciò è il filosofo della Ragione che non esclude il sentimento, il particolare, il soggettivo, l'individuale, l'arte, la religione, ecc., ma li include come momenti del suo processo dialettico, cioè mediandoli e superandoli nella forma superiore del concetto. Pertanto egli è critico delle posizioni romantiche (a volte aspro ed ironico) e nello stesso tempo colui che pretende di soddisfarle tutte in una sintesi onnicomprensiva, la cui espressione più alta è il pensiero logico. Questa esigenza d'integralità e di onnicomprensività (ogni momento dell'attività dello

spirito è insieme superato e conservato in quello superiore) vuole precisamente soddisfare la sua *dialettica*, intesa come sintesi del positivo e del negativo, come *dialettica dell'antinomia e degli opposti*, che si compongono (e non soltanto si giustappongono) nella sintesi. Il dialettismo antinomico, per lo Hegel, non è solo la legge del pensiero, ma anche il principio della realtà, per cui il razionale e il reale coincidono. La *logica*, scienza del pensiero, è anche *metafisica*, scienza della realtà, perché unico è il principio che governa il reale e il pensiero stesso: il dinamismo dialettico, come sintesi degli opposti e: quindi come sviluppo, divenire e unità. Pensare è processo di unificazione, che si attua attraverso sempre nuovi processi unificativi, in cui l'Idea acquista coscienza di sé e con essa il Reale.
Perciò, per lo Hegel, il reale in quanto reale non è l'essere (come nella metafisica tradizionale aristotelica), ma è la *sintesi a priori dialettica*, diversa dalla dialettica di Platone (ascensione gerarchica per gradi del conoscere o unificazione gerarchica delle Idee in quelle supreme del Bene dell'Essere), come anche dalla sintesi *a priori* di Kant, che, oltre a conservare l'eterogeneità di senso ed intelletto e i dualismi di fenomeno e noumeno, di meccanicismo e finalità della natura, di essere e dover essere, ecc., aveva conservato anche le antinomie della ragione come permanente contrapposizione ed esclusione della tesi e dell'antitesi. Da questo punto di vista risultano ancora insufficienti le diverse posizioni romantiche, pur avendo ciascuna di esse una verità che va conservata, come quella fichtiana dell'Io, che non può mai conquistare pienamente sé stesso e sempre si trova limitato dal non-io. Non si può neppure, come voleva Schelling, dall'Unità indifferenziata («la notte nera in cui tutte le vacche son nere», come la definisce lo Hegel) dedurre la vivente ricchezza del mondo: la vuota Identità deve trasformarsi in Spirito, in Soggetto autodeterminantesi. Non l'azione morale, né il sentimento, né l'arte: la forma dell'Assoluto è il *concetto*. Metafisica e logica, ripetiamo, coincidono. I concetti in cui lo spirito esprime il proprio contenuto sono le categorie, le forme della realtà. Il mondo è lo sviluppo stesso dell'Assoluto, dello Spirito divino, auto-determinantesi. Il pensiero, attraverso il perenne divenire dialettico (dall'*essere* astrattissimo della *Logica* alla realtà concreta dello *Spirito assoluto nel momento della filosofia*) ricostituisce in sé stesso il processo razionale del mondo e realtà e razionalità coincidono assolutamente: «*tutto ciò che è reale, è razionale; tutto ciò che è razionale, è reale*». Non c'è distinzione tra il Pensiero assoluto e l'Essere Assoluto; il pensiero non è che pensiero dell'Essere e l'Essere non è che pensiero. Pensiero ed essere s'identificano: il pensiero è essere e l'essere è il pensiero (*idealismo immanentista assoluto*). È il principio metafisico della filosofia hegeliana.
La formula hegeliana che esprime la totale identità della ragione e della realtà, se, da un lato, risolve la realtà (il finito) nella ragione (l'infinito), dall'altro, risolve questa nella realtà stessa. Perciò non può neppur dirsi che Hegel annulli il finito nell'infinito o viceversa; semplicemente ne stabilisce l'*identità*

sostanziale, per cui il reale (il mondo) è lo stesso razionale (l'Idea) e l'Idea è il reale stesso. Hegel crede con ciò di aver superato le due posizioni del Fichte e dello Schelling e di aver garantito tutta la concretezza della realtà nella ricchezza della sua vita molteplice. La realtà (il *fatto*) è ed è vero, ma è essenzialmente ragione; e la ragione non è schema o «dover essere», è ciò che è reale, concretamente esistente. Dunque, non vi è un «dover essere» inadeguato ed inadeguabile (Kant), e perciò chimerico, ma vi è l'essere (il reale) che è la stessa razionalità. Nello stesso tempo che il reale è identificato con il razionale, esso è perfettamente giustificato; da parte sua la ragione attua interamente sé stessa e niente la oltrepassa. Il compito della filosofia, dunque, è quello d'intendere ciò che è, poiché «ciò che è, è la ragione». Vi è, pertanto, un'intrinseca razionalità nella natura e nella storia, che la filosofia è chiamata a comprendere. E allora: se ciò che è reale è razionale (e viceversa), il reale è assoluta necessità; dunque, la filosofia non può essere che scienza e sistema di tutte le determinazioni del reale (Hegel critica le romantiche filosofie del sentimento o della fede, come quella di Jacobi), cioè sua trasformazione in *categorie* o *concetti*, che sono la stessa realtà nella sua struttura razionale. Ma il concetto, che è la realtà stessa, non è quello astratto dell'*intelletto* (identico a sé stesso e fisso), ma quello concreto della *ragione*, che media le contraddizioni e le supera; è il concetto, come abbiamo già accennato, della *ragione dialettica*, di cui i concetti dell'intelletto sono solo un momento che va superato. Solo così la filosofia assolve il suo compito di giustificazione razionale del reale, del fatto, e si costituisce come l'adeguazione perfetta di pensiero e realtà, come la vita stessa dell'Assoluto. La filosofia è la Scienza assoluta, l'autocoscienza dell'assoluta Ragione. *La realtà è, dunque, coincidenza o sintesi di opposti*: ciò che è (tesi) si nega nel suo non essere (*antitesi*). Nella *sintesi* sono conservati, reali e concreti, i due *momenti opposti*, *che sono, invece, astratti fuori di essa*. Il *no*, la *negazione*, è la molla del divenire: *la realtà è perenne inquietudine; la vita è dialettica.*

Ora, osserva lo Hegel, la logica tradizionale si fa sfuggire la concretezza del reale. Infatti, secondo la logica antica (di tipo aristotelico), i concetti di specie si formano enucleando dai diversi individui particolari i caratteri comuni e prescindendo da quelli che variano da individuo a individuo (così, per esempio, astraendo dai diversi caratteri particolari degli animali, si forma il concetto universale di animale). Questi schemi mentali, eguali in tutti gli uomini e in tutti i tempi, formano la struttura del ragionamento. Ogni concetto è identico a sé stesso (*principio d'identità*) ed esclude la sua negazione (*principio di contraddizione*). *Definire*, per questa logica, significa delimitare una parte della realtà, fissarne l'essenza. Ogni cosa è identica a sé stessa (A = A) ed è contraddittorio che sia il suo contrario (A non è B). È questa la *logica formale o astratta*.

Per lo Hegel, i principi d'identità e di contraddizione, piuttosto che farci intendere la realtà, nell'isolarne un frammento, l'astrattizzano e la negano. E

con essa rendono astratto e nullo anche il pensiero, in quanto è identico il principio del reale e del pensiero stesso. Negano anche l'essenza della vita, che è divenire e non immobilità: divenire dialettica (per inclusione) e non statico (per esclusione o per astrazione). Solo una logica, che riesce a cogliere la contraddittorietà del reale in sintesi sempre più comprensive, intende il reale stesso nella sua concreta pienezza e lo esprime nel *concetto* che è veramente concetto della realtà. Ogni altro punto di vista è fuori della legge del pensiero (la dialettica dell'antinomia) e come tale fuori della legge del reale, che ubbidisce alla stessa dialettica. Infatti, nella realtà concreta quei caratteri che la logica tradizionale arbitrariamente isola non sono separati dagli altri. Ogni momento non è reale separatamente, ma lo è nel processo di cui fa parte. La vecchia logica si lascia sfuggire l'essenza della realtà e del pensiero, il quale deve appunto adeguare *tutto l'essere* e non cogliere un frammento astratto di esso. Tale scopo assolve la nuova *logica del concreto*, la quale afferma che A (*tesi*) e *non* A (*antitesi*) non si escludono, ma si ritrovano come momenti concreti della *sintesi*. Un punto di vista (*tesi*) si integra col punto di vista opposto (*antitesi*) per attingerne un altro (*sintesi*) che li abbraccia nell'unità. E questo il *processo dialettico del pensiero*, che s'identifica col processo della realtà. Il concetto della logica tradizionale è l'*universale astratto* (pura forma senza contenuto); il concetto della nuova logica è l'*universale concreto* come principio di unificazione della tesi e dell'antitesi *conservate e superate (aufgehoben)* nella sintesi, dove appunto vivono incluse in una unità superiore.
L'universale, pertanto, non esiste che nelle sue determinazioni, nel suo attuarsi nei particolari: staccato dai particolari è una forma astratta; d'altra parte, i particolari non esistono se non nell'universale. L'Assoluto è i suoi stessi momenti, attraverso i quali si realizza. Perciò l'Assoluto o Dio esiste divenendo: *Dio si fa (Gott im Werden*). Pertanto Dio è immanente nel mondo: gli enti finiti non sono distinti da lui, ma sono momenti del movimento dialettica dell'Assoluto (*panteismo dinamico*). Conoscere lo svolgimento della storia del mondo è conoscere l'attuarsi della Ragione divina e la filosofia, come scienza dell'Assoluto nel suo determinarsi in momenti particolari, s'identifica con la stessa storia del mondo.
La filosofia hegeliana è perciò essenzialmente storica e tutta la storia è «storia sacra», perché è il manifestarsi e l'auto rivelarsi dell'Assoluto, alla cui essenza dialettica è necessario divenire. Lo Hegel nega, secondo i dettami del panteismo, il concetto di creazione come libero atto della volontà divina. La scienza dell'Idea in sé è l'«esposizione» di Dio, così com'è nella sua essenza eterna.

b) *La Logica.* - Tre sono i momenti della storia (divenire) della Ragione infinita: a) la *Logica* o scienza dell'*Idea in sé*, cioè nel suo essere implicito e nei momenti della sua esplicazione; b) la *Filosofia della Natura*, o scienza dell'Idea che diviene *altro da sé*; c) la *Filosofia dello Spirito* o scienza dell'Idea

che ritorna in sé stessa come compiuta e piena auto-coscienza. *Idea, Natura, Spirito*: questi i tre momenti (non si tratta di successione cronologica) del processo della Ragione infinita o di Dio e cioè: Dio nella sua unità indifferenziata e come *primum* ideale rispetto al mondo; Dio che si estrinseca nella molteplicità degli esseri finiti ed alienarsi del mondo da Dio; Dio che, attraverso questo processo, acquista coscienza di sé e redenzione o ritorno del mondo a Dio stesso. Come si vede è uno schema *teologico* (d'ispirazione neoplatonica: Platino, Scoto Eriugena, Bruno, Spinoza), ma di una teologia non più rivelata ma razionale, cioè è lo schema attraverso cui si attua la Ragione teologica dello Hegel, la Ragione, che è essa stessa Dio, che è la Natura e la Storia, il Reale stesso. Hegel trascrive la teologia cristiana in termini di mondanità e di antropologia: secolarizza ed umanizza il sacro e divinizza il mondo e l'uomo. La scienza dell'uomo è la scienza di Dio: tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale ed è Dio stesso, che è il reale che è razionale e viceversa.
La logica è «la scienza dell'Idea, cioè dell'Idea nell'elemento astratto del pensiero». Essa è Dio nella sua eterna essenza, prima (idealmente) del mondo; perciò essa è la verità, che esprime oggettivamente la realtà nella sua essenza assoluta e necessaria. La logica s'identifica con la metafisica. Hegel distingue tre momenti della Ragione: a) *intellettuale*, dove l'«intelletto» è inteso come il pensiero che produce solo determinazioni finite e si muove in esse; b) *dialettico*, di cui abbiamo già parlato (le determinazioni dell'intelletto sono poste in relazione con quelle opposte o negative); c) *speculativo* o unità delle diverse determinazioni nella loro opposizione.
Punto di partenza della logica è il concetto dell'*essere* puro, assolutamente indeterminato; l'essere come tale è vuoto di ogni contenuto ed impensabile, perché lo si pensa come nulla o *non-essere o essere che non è*; e l'essere che non è, *diviene*; dunque, il divenire è identità di essere e di non-essere, poiché diviene l'essere che non è (*Essere-Non-essere-divenire*). L'Essere e il Nulla sono l'opposto dell'*essere determinato*, che è tale per le *categorie* della *qualità* (specificazione che lo rende finito), della *quantità* e *misura*, che determina la quantità della qualità. L'essere, riflettendo su sé stesso, conosce le proprie *relazioni* e così si passa dall'essere all'*essenza*, le cui categorie sono: a) la *ragion d'essere* (l'essenza si riconosce *identica* a sé stessa e diversa dalle altre essenze); b) il *fenomeno* (l'essenza diventa *esistenza*), che è il manifestarsi pieno dell'essenza dell'esistente; c) *realtà in atto* o unità dell'essenza e dell'esistenza. Le categorie della realtà di fatto sono: a) la *sostanzialità*, la *causalità* e l'*azione reciproca*.
L'essere, determinato dall'autoriflessione, diventa concetto della ragione: a) concetto *soggettivo* (formale); b) oggettivo (categorie fondamentali della natura); c) concetto come *Idea* o ragione autocosciente, sintesi del soggettivo e dell'oggettivo. Nell'Idea «sono contenute tutte le relazioni dell'intelletto, ma nel loro infinito ritorno ed identità in sé».

c) La *filosofia della natura*. - Come abbiamo detto, è la scienza dell'Idea, che si oppone a sé stessa e si pone come *altro da sé*, come *Natura*, che, dice lo Hegel, è l'«Idea nella forma dell'essere altro». La Natura è un momento del divenire dell'Assoluto e precisamente quello di non essere *sé stesso*. Considerata nell'Idea, la natura è divina; nel mondo in cui è, è non-essere, negazione, la *caduta* dell'Idea stessa: tutte le opere della natura sono inferiori all'ultima manifestazione dello spirito. Come momento dell'Assoluto, anche la natura è sviluppo dialettico triadico della tesi, dell'antitesi e della sintesi. Lo Hegel su questo schema costruisce aprioristicamente il processo della natura: costruzione arbitraria ed artificiosa (una delle parti più deboli del sistema, perché la dialettica diventa artificio), alla quale noi accenneremo soltanto, non avendo essa né alcun valore scientifico né un vero significato filosofico.
Egli distingue tre stadi: 1) della *meccanica*, divisa nei tre momenti dello *spazio* e del *tempo* (momento astratto dell'*essere fuori*), della *materia* e del *movimento (meccanica finita)* e della *materia libera (meccanica assoluta*); 2) della fisica, divisa anch'essa in tre momenti (fisica dell'*individualità generale*, dell'*individualità particolare* e dell'*individualità totale*); 3) dell'organico, pure diviso nei tre momenti della *natura geologica*, della *natura vegetale* e dell'*organismo animale*. Nello stadio organico le differenze, superato il momento geologico e quello vegetale, si unificano nell'organismo dell'animale, che è il momento degli esseri che hanno la vita, si formano, si riproducono e muoiono. L'animale non può mai adeguare l'universalità dell'Idea e perciò muore: la morte è la *negazione* di questa inadeguatezza. Perciò l'individuo muore, ma è immortale l'Uomo, è eterno lo Spirito che è la stessa Storia. La mente dell'individuo per la perpetuità della specie e l'eternità dell'Idea segna il passaggio dalla natura allo spirito.

d) La *filosofia dello Spirito*. - La tesi (Logica o *Idea in sé*) e l'antitesi (Natura o *Idea altro da sé*) sono reali nella sintesi: lo *Spirito* o *l'Idea in sé e per sé*. Nello Spirito si attua la pienezza concreta del processo dialettico. Anche lo Spirito si realizza attraverso un movimento triadico: *Spirito soggettivo* o individuale, *Spirito oggettivo* o generale, *Spirito assoluto* o divino.
1) *Spirito soggettivo*, in cui lo spirito è soggetto, un soggetto. Passa attraverso tre momenti: dell'*anima* (oggetto dell'*antropologia*), in cui lo spirito è individualità unita ad un corpo in una unità vitale della coscienza (oggetto della *fenomenologia*), in cui il soggetto riflette su sé stesso e si pone come io o autocoscienza (dall'autocoscienza come singolarità passa all'autocoscienza universale o *ragione*); dello *spirito* propriamente detto (oggetto della *psicologia*): lo spirito si considera nelle sue manifestazioni universali: conoscenza teoretica, attività pratica, libera volontà. È il soggetto come libertà, sapere e volere. In breve; lo spirito soggettivo come studio dell'anima «naturale ed organica» è oggetto dell'antropologia; come studio della coscienza della

fenomenologia e come studio dello spirito che è universalità del conoscere e del volere è oggetto della psicologia.
2) *Spirito oggettivo*, in cui lo spirito individuale come volontà di libertà si libera dalle forme della sua soggettività empirica e vive la vita dell'umanità, che si attua nelle istituzioni storiche, nelle quali si realizza l'unità del volere del singolo e della volontà razionale, espressa dall'*autorità*. I tre momenti dello Spirito oggettivo sono: la *legalità* o *diritto*, la *moralità* e l'*eticità* (*Sittlichkeit*, distinta dalla *Moralitàt*).
La fase astratta del diritto (diritto naturale) è rappresentata dal diritto della persona nella sua individualità. Essa rappresenta quelle forme di diritto (*di proprietà, contrattuale, penale*) che permettono la vita in comune delle individualità personali. Per lo Hegel, il principio del diritto è: «sii persona e rispetta gli altri come persona». Dunque, il diritto si fonda sul concetto di *persona*, cioè di un ente razionale e libero. Come tale, esso rappresenta la forma più elementare delle relazioni tra persone. Nel concetto del diritto non c'è lo Stato. Trattare la persona come cosa (per esempio, nella condizione di schiavitù) è una violazione del diritto, che richiede una pena che ripristini il diritto stesso: il castigo *negando* il delitto afferma il principio violato. La pena non è chiesta dall'offeso ma dal violatore, il quale ha il diritto di esigere il castigo, che lo riporti dentro il diritto e lo si tratti così come persona. La violazione del diritto del singolo è violazione del diritto di tutti, della volontà comune oggettivata nella legge. Anche il diritto è concreto nel suo svolgimento. Un diritto puramente ideale è vuota astrazione: deve farsi *oggettivo*, cioè realtà, storia.
Ma il diritto può regolare solo la condotta esteriore dei singoli, non può penetrare la loro interiorità per dominarne le intenzioni. Vi penetra la moralità in cui l'individuo subordina la propria volontà alla legge universale del dovere: la riconosce e si uniforma ad essa. Ma non basta riconoscere il dovere; bisogna anche sapere che *cosa fare*. Il dovere per il dovere è un comando sterile ed astratto - dice lo Hegel contro il formalismo dell'etica kantiana; - è necessario che il comando della ragione si determini in un bene concreto. In altri termini, sono i *motivi (l'intenzione*) che determinano il valore morale di un'azione e perciò la moralità non oltrepassa la sfera della volontà soggettiva. Quando il fine (il *benessere*) a cui l'azione mira e l'intenzione con cui è fatta si elevano all'universalità, allora il fine stesso della volontà è il bene. Ma non sempre la volontà soggettiva ed il bene coincidono; in tal caso, la volontà è cattiva, cioè si dà un contenuto disforme dall'universalità del bene. In breve, il *bene*, che è il dovere, realizzato dalla volontà, è il *dover essere* che si fa *essere*; quando manca tale conformità, la volontà opera il *male*, negatività che lo spirito supera nella positività del bene.
Nel momento della moralità il rapporto tra la volontà soggettiva e il bene oggettivo è ancora formale, vi è separazione tra la prima che deve realizzarlo e l'altro che fino a quando non è attuato, è astratto. È necessario superare questa

distinzione tra intenzione morale ed azione. Dalla sintesi dell'esistenza esterna e immediata (diritto) con l'esistenza interna immediata (moralità) nasce l'unità d'intenzione ed azione, l'*universale etico o eticità*, come sintesi concreta di diritto e morale. È qui che il bene, sottratto all'arbitrio dei singoli, si fa esistente. I doveri etici sono obbligatori: limitano la libertà astratta dell'individuo, ma lo redimono dai suoi impulsi e lo fanno sentire, immesso nell'*ethos* o nel costume (moralità sociale), un uomo concretamente libero. L'*eticità* non è più l'astratto farsi del soggetto *tra* soggetti, ma unità dei soggetti, comunità sociale, nella sua esistenza storica: *spirito di un popolo, spirito nazionale*. Per Hegel, la forma più alta di eticità è quella che si realizza storicamente in un determinato popolo.
L'eticità si attua in tre momenti: a) la *famiglia* (matrimonio, eredità, educazione dei figli); b) la *società civile*, in cui gli interessi e i bisogni dei singoli trovano unità. Quest'unità è l'*economia pubblica*; le leggi umane sono leggi *etiche*. L'opposizione di famiglia e società si risolve nella sintesi, che è: c) lo *Stato*, perfetta realizzazione dell'idea etica e della libertà concreta: un *Dio reale*, come lo chiama Hegel. Lo Stato è volontà suprema ed universale, in cui si sviluppano unitariamente le volontà individuali. Non è lo Stato subordinato alla persona, ma la persona allo Stato (Hegel è antiliberale). Esso subordina a sé i singoli e li necessita, ma solo così gli individui realizzano il loro fine immanente, che è lo Stato stesso, a cui devono essere subordinati anche i fini della famiglia e della società civile. «Lo Stato è volontà divina, in quanto spirito attuale, che si esplica come forma reale ed organizzazione di un mondo». Lo Stato è l'assoluto: fondatore della morale e del diritto (*Stato etico)*, da esso dipende anche la religione (è *divino*); infatti, esso solo è la coscienza tra divinità ed umanità. Perciò, lo Hegel respinge la dottrina del contratto sociale (lo Stato non riceve la sua sovranità dal popolo), al pari dell'altra che vuol porre come limite dello Stato stesso le leggi della morale. Ogni Stato è autonomo di fronte ad un altro. Il diritto internazionale è un'astrazione e pertanto la guerra è l'unico modo con cui uno Stato fa valere i suoi diritti; anzi la guerra è la condizione necessaria della vita e del progresso di un popolo. Lo Stato non è un'astrazione, è nella *Storia*, la vera e sola realtà, il *Dio vivente*.
La filosofia del diritto dello Hegel afferma la statolatria, l'assoluta sovranità dello Stato, in cui si assomma tutta la vita morale, giuridica e religiosa dei singoli e di un popolo. Non vi può essere, dunque, che un solo diritto, quello che si realizza nello Stato. Una proclamazione dei *diritti dell'uomo*, per Hegel, è un non senso. E siccome non vi è uno Stato internazionale, ma tanti Stati quanti sono i popoli che hanno una missione da adempiere, egli è il filosofo del nazionalismo. Bismarck e Bethmann-Hollweg hanno avuto nella filosofia hegeliana (d'ispirazione tipicamente luterana) la *magna charta* della grandezza politica della Germania, e la Germania ha in Hegel il fulcro del suo pensiero nazionale, ma anche una delle cause delle sue avventure e disavventure, che hanno fatto la sua rovina e quella dell'Europa occidentale. Giustamente il

Rosenkranz, discepolo di Hegel, definì il maestro «filosofo del pensiero nazionale»
La vita dei singoli Stati è la Storia, «dialettica degli spiriti dei vari popoli particolari». Storia dei popoli come storia dell'universale Spirito del mondo. Hegel da questo punto di vista oltrepassa davvero l'Illuminismo (rivendicazione della concreta verità della storia e della concretezza della ragione, ecc.). Nella dialettica hegeliana il divenire dell'Idea è il suo *storicizzarsi*. Lo Spirito è storicità e la sua vita coincide con la storia universale, che è a sua volta il dispiegarsi della dialettica interna dell'Idea di Stato. Lo Hegel pertanto non poteva non tentare una spiegazione razionale della storia nella sua totalità, cioè una *filosofia della storia*, che già aveva (su di un piano diverso) i suoi precedenti nel Vico in Italia e in Herder nella stessa Germania.
La storia è la realizzazione dell'Assoluto, la rivelazione di Dio; l'Assoluto si realizza dialetticamente e dunque lo svolgimento dialettica dell'umanità è lo stesso manifestarsi dell'Assoluto, la conquista di sé stesso, la sua libertà: la storia è processo di liberazione, di autoliberazione. La dialettica è logica e dunque la storia umana è ragione; se ragione, è sapere assoluto, che niente lascia fuori di sé; perciò è possibile una filosofia della storia, cioè una spiegazione razionale di tutto il processo dell'Umanità, che è il processo stesso dell'Assoluto, della Ragione, di Dio. *Processo logico* e *processo storico* s'identificano. La Ragione sostituisce la Provvidenza e tutto nella storia è razionalmente spiegabile e giustificabile senza ricorso ad interventi soprannaturali («secolarizzazione» della teologia della storia).
Di questa storia razionale-dialettica dello Spirito lo Hegel distingue quattro momenti storici: l'Oriente, l'età dell'infanzia; la Grecia, l'età dell'adolescenza o della «libertà bella»; Roma, la virilità che si esprime nella forma della universalità dell'Impero; la Germania o l'anzianità costruttiva, sintesi delle libertà individuali nella libertà dell'Assoluto. Ogni popolo rappresenta dunque un periodo storico o un momento di sviluppo dello Spirito del mondo. Quando un popolo esaurisce la sua funzione decade e cede il posto a un altro: il popolo germanico, secondo Hegel, sintesi della funzione espressa dai tre precedenti popoli, è l'espressione piena e completa dello Spirito del mondo, l'incarnazione dell'Assoluto in tutti i suoi momenti storici.
Questo lo schema della hegeliana filosofia della storia, sistematica e grandiosa nelle sue linee, ma anche in buona parte arbitraria e non di rado deformante la realtà storica. Essa, in fondo, s'immeschinisce ed immeschinisce l'uomo e l'umanità: Dio, che è la Storia stessa, realizzerebbe la sua pienezza nel generare la Germania! La montagna ha partorito il topo.
3) *Spirito assoluto*, in cui lo Spirito stesso attinge la sua piena assolutezza e la trasparenza a sé stesso. Infatti, esso è sintesi dello Spirito soggettivo e dello Spirito oggettivo, lo *Spirito in sé e per sé*, unità e totalità, libero da tutte le limitazioni, che riassume in sé stesso senza lasciar niente fuori di sé. Così

l'Eterno si attua nel tempo, l'Infinito nel finito, l'Universale nel particolare, che, a loro volta, si risolvono nell'Eterno e nell'Infinito. Lo Spirito assoluto si realizza attraverso i tre momenti dell'*Arte*, della *Religione* e della *Filosofia*.
a) L'*Arte* è la manifestazione sensibile dell'Assoluto, rivelazione del divino, ma nel momento della *soggettività* o dell'*intuizione*. L'Idea, infatti, nell'arte si manifesta attraverso forme intuitive e sensibili (il contenuto spirituale si esprime attraverso immagini). Essa trasfigura la religione e la libera dalla esteriorità sensibile, come pure si eleva al di là dell'intelletto (del finito): nell'arte, soggetto ed oggetto si compenetrano. Tre, per lo Hegel, sono le forme essenziali dell'arte stessa: la simbolica, che, nella forma del *sublime*, è propria degli orientali; la *classica* oggettiva (libera adeguazione dell'idea e della sua manifestazione sensibile); la *romantica* o *cristiana*, tutta interiorità, unità della natura umana e di quella divina, dove il contenuto non è dato dalla figura umana, ma dall'interiorità autocosciente, dalla bellezza spirituale, Alle prime due corrispondono forme artistiche materiali e sensibili, come l'*architettura* e la *scultura*, (l'arte classica, che è solo arte, ha la sua forma adeguata nella figura umana); alla terza la *pittura*, la *musica*, la *poesia,* che si servono di mezzi sempre meno materiali come l'immagine, il suono, il linguaggio. Di tutte le arti, la più alta è la poesia, l'arte dello spirito libero di sé, non legato al materiale sensibile, puro spazio e tempo interiori. Qui l'arte va oltre sé stessa e dal sensibile trapassa nel pensiero.
b) L'arte (soggettività) ha la sua antitesi nella *Religione*, il momento della pura *oggettività*. L'Idea vi è «rappresentata»: la forma religiosa si manifesta come *rappresentazione* dell'Assoluto. Lo sviluppo storico della religione coincide con lo sviluppo dell'idea di Dio nella coscienza umana: Il primo momento è dato dalla *religione naturale* (magia, feticismo, simbolismo; religione cinese, indiana, buddista); il secondo dalle *religioni della libertà* o del passaggio dell'idea di Dio dalla sostanzialità all'individualità spirituale (religione persiana, siriaca, egiziana); il terzo dalle *religioni della individualità spirituale* (culto del sublime negli ebrei, del bello nei greci, del fine nei romani); e il quarto dal Cristianesimo, la religione più alta (la «religione assoluta»). Il Cristianesimo, infatti, è la religione che ha realizzato pienamente il suo oggetto, cioè l'unità del divino e dell'uomo, che però lo Hegel spoglia di ogni carattere di trascendenza e soprannaturalità.
c) Il momento soggettivo-intuitivo dell'arte (*intuizione sensibile* dell'Assoluto) e il momento oggettivo-rappresentativo della religione (conoscenza dell'Assoluto stesso nella forma della *rappresentazione*) si superano nella *filosofia*, in cui lo Spirito assoluto raggiunge la sua piena autocoscienza, razionalità e consapevolezza: l'Idea non è più intuita o rappresentata, ma è espressa nel *concetto*. Trasparente a sé stessa, è pieno auto possesso, assoluta libertà ed assoluta razionalità. La filosofia è la forma esplicita dell'Assoluto.
La filosofia a sua volta è lo stesso concreto umano filosofare: alla filosofia appartiene la sua storia. La *storia della filosofia* s'identifica con lo sviluppo

dell'Idea. I vari sistemi sono momenti dialetti ci della conquista che l'Idea realizza di una sempre maggiore consapevolezza di sé stessa. Così li ha intesi lo Hegel nella sua *Storia della filosofia*, costruita appunto dialetticamente (e da qui i molti arbitri d'interpretazione), cioè come una serie di momenti storici (i vari sistemi) il cui processo coincide con quello logico del pensiero. Lo Hegel orgogliosamente conclude che con lui la filosofia ha raggiunto la piena maturità e ultimato il suo processo: «Fin qui è giunto lo Spirito universale. L'ultima filosofia è il risultato di tutte quelle anteriori: niente è andato perduto, tutti i principi si son conservati. Questa idea concreta è il risultato degli sforzi dello Spirito compiuti in circa duemilacinquecento anni», cioè dalla nascita di Talete al filosofo tedesco. «Dopo di me», scrive lo Hegel, non c'è più bisogno di «essere originali»!

e) *Considerazioni critiche sullo Hegel*. - Pochi periodi della storia del pensiero sono così ricchi di motivi e suggestioni, così fecondi di sviluppi come quello, brevemente delineato, del Romanticismo letterario e filosofico tedesco. Ancora oggi il suo influsso sulla filosofia e la cultura è vasto e profondo. D'altra parte, in nessun'altra epoca, se si eccettua la Scolastica, lo spirito sistematico ha prevalso come in quella da noi studiata. Il *sistema della ragione* è la filosofia non solo di Hegel, ma anche di Fichte e Schelling.
L'idealismo romantico è la celebrazione del primato dello Spirito nella sua infinità, in cui ha tentato di risolvere il reale: la natura è ed ha senso come momento della vita dello Spirito stesso, che è la sola realtà e niente è fuori di esso. Questa tesi è comune all'idealismo che ripone la più alta manifestazione dell'Assoluto nell'azione morale (Fichte), come a quello che la colloca nell'intuizione estetica (Schelling) e all'altro che l'attinge nel concetto puro (Hegel) o nel sentimento religioso (Schleiermacher). Inoltre, l'idealismo ha dato all'uomo un senso nuovo della sua libertà, del suo essere nel mondo, quel senso umano di ogni manifestazione spirituale, la coscienza del valore immortale della storia, come regno dell'uomo e per cui la «natura» si trasforma in «cultura» o in mondo umano, la suggestione del finalismo universale. Hegel, da questo punto di vista, rappresenta davvero il culmine di tutto il movimento romantico ed idealistico tedesco.
Secondo la dialettica hegeliana, di sintesi in sintesi, attraverso il processo della coscienza umana, l'Assoluto arriva alla trasparenza di sé a sé stesso (concetto o momento filosofico). Ogni azione pertanto non è fenomeno caduco e passeggero, ma una nota eterna della vita della Ragione: ogni momento dell'attività dell'uomo s'inserisce nel divenire universale e s'illumina alla luce eterna dell'Idea. Ogni limite va sorpassato e perciò esso ha una funzione necessaria come strumento dell'attività dello spirito, come ogni dolore ha il suo senso quale momento dialettico che alimenta la vita dello spirito stesso (il momento negativo spinge alla negazione della negazione e perciò all'affermazione che contiene i momenti precedenti). Non vi sono errori né

mali: errore e male vanno considerati non in sé, ma in rapporto ai momenti positivi e dentro la sintesi che è sempre verità e bene. Tutto è *giustificato* dalla dialettica universale, che è eterna fomentatrice ed eterna giustificatrice e pacificatrice (ciò che è reale è razionale, è necessariamente). Ogni antitesi si compone nella sintesi; ogni momento dell'attività universale ha una radice razionale che lo lega al divenire dialettico dell'Idea. La dialettica è l'anima dell'essere, del singolo, della famiglia, della società, dello stato, espressione umana del divino, coronamento di tutte le sintesi: l'Essere è la Storia, Dio vivente, che nella Filosofia si auto conosce nella luce pura del concetto, che risolve in sé il momento dell'intuizione sensibile o dell'arte e quello della rappresentazione (religione). Il sistema della ragione è completo: l'essere e il pensiero coincidono perfettamente nell'essere che è pensiero, Autocoscienza assoluta. Il più leggero soffio di vento, come la più debole delle umane azioni vengono eternati nella storicità perenne dello spirito e s'inseriscono nella vita dell'Assoluto. Il dialettismo assoluto coincide con l'assoluto ottimismo.
Eppure, proprio queste suggestioni hegeliane ed idealistiche, che tanta influenza hanno avuto sul pensiero mondiale, se considerate dentro il sistema dell'idealismo trascendentale e soprattutto dentro quello hegeliano, presentano una problematica, gravida di pericolose conseguenze. È quanto ci proponiamo chiarire brevemente.
Il concetto hegeliano di dialettica ha una sua esigenza di verità e precisamente quella di cogliere il reale nella sua concretezza, che il processo astratto della logica classica tendeva solo a fissare nell'immobilità ed irriducibilità dell'essenza. In fondo, lo Hegel, con il procedimento dialettico (legge dell'essere e del conoscere) voleva risolvere la difficoltà fondamentale della logica aristotelica, da noi già messa in rilievo: reale è l'individuo concreto, ma oggetto dell'intelletto è solo l'essenza universale desistenzializzata; dunque il reale nella sua singolarità (concretezza) non e intelligibile, in quanto intelligibile è solo l'essenza. Per lo Hegel, invece, non si tratta di opporre gli opposti (secondo i principi di contraddizione ed identità), ma di coglierli in una sintesi che li conservi superandoli. Pertanto, secondo lui, la vera logica non è quella della esclusione (astratta), ma l'altra della inclusione (concreta), in modo che niente si perda o resti fuori della sintesi. Questa nuova logica non esclude la logica tradizionale aristotelica, ma la include come un momento del pensiero da superare nella nuova logica dialettica. Perciò lo Hegel non nega l'antica logica, ma la conserva dialetticamente come punto di vista inferiore nel punto di vista superiore della logica dialettica, dove continua a vivere come elemento della nuova sintesi conoscitiva.
In verità, il dialettismo hegeliano non solo risolve la difficoltà della logica aristotelica, ma, piuttosto che cogliere il reale nella sua concretezza, lo dissolve e lo nega in quanto reale e con esso dissolve il pensiero e la stessa logica. Infatti, lo Hegel *dialettizza il reale in quanto reale*, cioè *pone il dialettismo alla radice stessa del reale*, come sua essenza, per cui (conseguenza inevitabile)

l'essenza del reale - e di ogni reale - è di non avere una sua essenza o sostanza, una volta che esso dialetticamente si supera in qualcosa che lo contiene assieme al suo opposto, ma nella quale non c'è più né esso né il suo opposto, ma una *nuova* cosa, di natura diversa, la quale ha essa pure una sua natura provvisoria (dialettica), in quanto è posta dialetticamente in relazione alla sua negazione e destinata a trapassare in una sintesi nuova e questa in un'altra e così via. In tal modo *ad ogni reale è negata una sua sostanzialità autonoma*, una sua essenza. Con ciò è negato che il reale sia *sostanza* ed è affermato che esso è ciò che tende a negarsi in ciò che è la sua negazione, cioè, non è sostanza, ma è per sua essenza *contraddizione*. È qui, a nostro avviso, il principio fondamentale dello hegelismo: l'*essenza* dell'*essere è la contraddizione*. Per conseguenza, secondo lo Hegel, il dialettismo antinomico non è una manifestazione attraverso cui si realizza il divenire della sostanza che permane però sempre sostanza, né è una funzione o legge del pensiero, ma è la stessa essenza della realtà e del pensiero stesso. Hegel, in altri termini, ha fatto della dialettica non solo una legge logica, ma un principio metafisico e perciò ha potuto identificare metafisica e logica e fare della logica la stessa metafisica. Ma, così intesa, la dialettica è un suicidio universale. Ogni cosa è e non è sé stessa, anzi il suo vero essere è di non-essere, ma di divenire, trapassare, superarsi. Va bene che lo Hegel dice che dialettica significa «superare conservando» ma, dialetticamente, «conservarsi» è «risolversi», che significa «dissolversi». Lo stesso termine *aufgehoben* significa «conservato» e «distrutto»: conservare distruggendo e distruggere conservando. Si tenga presente quanto sia significativo, per comprendere molte cose della Germania, data la influenza dello Hegel sulla cultura e sulla politica tedesca fino ai nostri giorni, che lo stesso termine significhi «conservare» e «distruggere». È evidente che non c'è più possibilità, come abbiamo già detto, di «conservare» una sostanzialità alle cose, come non c'è più possibilità di «conservare» un'autonomia ai singoli. Non per niente lo Hegel uccide la persona umana nello Stato e nella storia (gli uomini si conservano distruggendosi come singoli nello Stato e gli Stati si conservano distruggendosi come singoli Stati nella Storia), uccidendola poi definitivamente nell'Io assoluto. Nella filosofia hegeliana non vi è posto per il problema dell'uomo come singolo. Il filosofo del «fatto» o del «reale», della negazione di ogni «dover essere» nell'«essere» è il filosofo della negazione del concreto e della singolarità nell'Assoluto.

Anche i concetti di bene e male, di persona e diritto, famiglia, ecc., non hanno alcuna realtà autonoma: tutto ha una realtà dialettica, tutto vive divenendo, tutto si conserva distruggendosi. La stessa arte e la stessa religione non sono che due momenti conservati e distrutti nella sintesi, che è la filosofia. Hegel diceva che con lui l'arte era morta e dal suo punto di vista aveva ragione. Anche la religione con lui è morta: prima di Nietzsche, Hegel poteva dire «Dio è morto». Non è più Dio, infatti, un «Dio che si fa»; non è più autonoma la religione in quanto si risolve (si dissolve) nella Filosofia. Nel dialettismo

hegeliano vive solo la dialettica, la tremenda inesorabile dialettica (l'onnivora dialettica «dai tre stomaci», come dirà Kierkegaard), attraverso cui l'Idea si realizza e realizzandosi uccide l'uomo, il mondo e Dio.
A parte queste nostre considerazioni, la dialettica è spesso in Hegel un arbitrio, una stortura. Solo attraverso arbitri e storture, infatti, egli riesce ad includervi tutto, a tutto spiegare triadicamente, a costruire una impossibile filosofia della storia ed una storia della filosofia, sempre al passo della dialettica triadica. Così il filosofo della concretezza diventa il filosofo dell'astrattezza, in quanto, per adattare nel letto di Procuste della triade dialettica tutto il reale, è costretto a comprimere, a tagliare e, comunque, a deformare.
D'altra parte, come sappiamo, per lo Hegel, il dialettismo antinomico non è solo l'essenza del reale, ma lo è anche del pensiero; dunque il pensiero è essenzialmente dialetticità. Da ciò dovrebbe conseguire che il pensiero stesso, come tale, dovrebbe divenire il non-pensiero per poi ritrovarsi i due termini in una sintesi superiore che li distrugge conservandoli. In tal modo la filosofia della Ragione assoluta rischia di risolversi in quello dell'Assurdo assoluto. Evidentemente, per lo Hegel, il pensiero diviene sì, è dialettico, ma diviene sempre come pensiero, cioè, pur attraverso il suo divenire, conserva la sua essenza di pensiero. Ma così egli gli riconosce una sua sostanzialità autonoma, cioè lo concepisce come la metafisica tradizionale concepiva l'essere. Dunque il pensiero è attività, ma come *sostanza attiva e non come attività pura*. O lo Hegel dice, secondo il principio che il dialettismo è essenza del reale e del pensiero, che il pensiero stesso diviene il non-pensiero ed allora nega *ipso facto* la filosofia (perché nega il concetto) ed il suo idealismo alla radice; o ammette che il pensiero, pur divenendo, resta *sostanzialmente* pensiero e allora non considera più il dialettismo antinomico come l'essenza di esso, bensì come una funzione (e non più sua sostanza) di una sostanza (il pensiero) che metafisicamente resta *identica* a sé stessa. In tal modo, il dialettismo antinomico ha cessato di essere metafisico: la logica non s'identifica più con la metafisica che resta scienza dell'essere in quanto essere, cioè in quanto ha una sua sostanzialità permanente attraverso il divenire.
Ma se è così, se cioè lo Hegel è costretto a riconoscere al pensiero una sua sostanzialità (identità con sé stesso), e se, d'altra parte, mantiene l'altra sua affermazione che l'antinomismo dialettico è la legge metafisica del reale, allora non vi è più rispondenza tra il reale stesso e il pensiero, in quanto il primo risulta sostituito da un principio metafisico (il dialettismo antinomico) diverso da quello costitutivo dell'altro (l'identità del pensiero a sé stesso, pur attraverso il divenire). In tal caso però non vi è più adeguazione tra il reale e il pensare e non è più vero che «quel che è reale è razionale e che quel che è razionale è reale». Non resta allo Hegel (dato che non può rinunziare alla identità metafisica del pensiero a sé stesso, pena l'assurdo), se vuole mantenere la razionalità del reale, che rinunziare ad identificare la sua essenza con la contraddizione dialettica, pur mantenendo il concetto del suo divenire. Così

però lo Hegel rinunzierebbe al principio base del suo sistema - e se non vi rinunzia non sfugge o all'assurdo o alla inesplicabilità del come il pensiero, che ha una legge metafisica diversa dal reale, possa intendere il reale stesso - cioè alla metafisica del dialettismo antinomico, per fare di quest'ultimo solo una legge del conoscere e, dall'altra, una legge del divenire del reale; cioè che è vero che le cose divengono, ma il divenire è da un *modo di essere* di una cosa ad un *altro modo di essere* della stessa cosa e non dall'essere di una cosa al suo non-essere, in quanto l'essere della cosa resta, pur attraverso il divenire dei modi, sempre identico a sé stesso, come il pensiero, pur attraverso la dialetticità del conoscere. Ma, ridotta a queste proporzioni, la dialettica hegeliana perde tutta la sua baldanza innovatrice (il principio metafisico del reale e del pensiero è il dialettismo antinomico) e si riduce al riconoscimento della dialetticità del divenire fenomenico e del movimento del pensiero. E fino a questo punto è merito dello Hegel l'aver messo in evidenza la concretezza del conoscere dialettico, la ricchezza del movimento inclusivo del pensare. In questo senso però si tratta solo di un inveramento della logica classica e non di un suo assorbimento (distruzione) nella nuova logica dialettica.
Anche per un'altra considerazione il dialettismo antinomica si presenta problematico. La realtà è attività, divenire: benissimo. Ma, attraverso il suo processo, il pensiero *sviluppa sempre sé stesso*, cioè permane sempre pensiero. Lo Spirito soggettivo si nega nello Spirito oggettivo; i due momenti, conservati ed assorbiti, si ritrovano nello Spirito assoluto. Ma in tutto questo processo triadico (e negli altri interni a ciascun momento), ammesso che vi sia un arricchimento dello spirito ed un sempre suo progressivo e più completo attuarsi, il pensiero resta pensiero, lo spirito spirito, l'uomo uomo. Il processo o il divenire è sempre dentro quella sostanza che è l'uomo e non si dà che l'uomo diventi una pianta o una bestia, come non si dà che una pianta, pur divenendo, diventi un animale. Ma allora il divenire presuppone, per avere un senso, la permanenza di un'essenza che resta sempre identica a sé stessa; e dunque il dialettismo antinomico non è affatto l'essenza del reale e del pensare, ma tutt'al più un modo con cui il reale e il pensare si manifestano, permanendo identici nella loro essenza.
Quello hegeliano è il sistema della Ragione assoluta: *panlogismo*. Da questo punto di vista lo Hegel continua l'Illuminismo (anche se la sua è detta ragione concreta e non astratta) ed è *antiromantico*. Non per niente egli è il filosofo del *concetto* (*Begriff*) ed il critico delle filosofie «edificanti» del sentimento, della fede, ecc. Ma la sua Ragione, come l'Unità indifferenziata dello Schelling, è anch'essa la «notte nera dove tutte le vacche son nere». Tutto annega nella ragione: non vi è posto per quanto sfugge alla mediazione razionale: o si lascia mediare (e con ciò stesso riassorbire dalla ragione) o è il *non-vero*. L'individuo, per esempio, come dice Hegel, «non è vero», appunto perché esso è immediabile nella sua singolarità; l'arte, come momento autonomo, è astratta; così pure la religione: divengono concrete nella filosofia (ragione), cioè quando

si negano come arte e come religione. Tutto si conserva e tutto si perde nella Ragione, si perdono la singolarità, il sentimento, la concretezza.
Da ciò consegue ancora che se è vero il concetto o la mediazione, l'immediato non è vero; e lo Hegel dice chiaramente che bisogna dissolvere l'«immediato». Ma la mediazione è sempre un uscir fuori, un esteriorizzarsi, un estraniarsi, un perdersi dell'*inter*-iorità nell'*extra*. L'idealismo (ed anche quello hegeliano in parte) ha il merito di avere rivendicato l'interiorità della verità, ma, nel momento stesso che la rivendica, perde proprio l'interiorità. E per due motivi: 1) perché la mediazione logica nega l'interiorità nella sua intimità e la proietta fuori (nel mondo e nella storia); 2) perché l'interiorità dell'idealismo è intesa come immanenza della verità al pensiero e non come *senso interiore* della verità trascendente il pensiero. È un'interiorità apparente e mondanizzata, tutta.
Quest'ultima considerazione ce ne suggerisce un'altra. Per lo Hegel (ed anche per il Fichte) la metafisica non è la scienza dell'essere in quanto essere, ma la scienza della scienza in quanto scienza. Questo non è più Kant, ma una forma di «kantismo» che, sotto un certo aspetto, riporta il problema della metafisica alla posizione prekantiana e, sotto un altro, è lo sviluppo di Kant. Infatti, da un lato, è perduta la posizione kantiana di spostamento della metafisica dalla fisica alla morale e la metafisica ritorna ad essere «filosofia della natura», cosmologia di cui il principio creatore è l'Io, un lo perduto nel mondo, che si fa natura senza mai più potersi riconquistare nella sua interiorità spirituale; e, dall'altro, l'*Io* kantiano, legislatore della natura e della volontà, non poteva non identificarsi con l'Assoluto immanente nel mondo naturale ed umano. Così il naturalismo neoplatonico (Hegel) e il «riscoperto» Spinoza ritornano in una formulazione rinnovata del *Deus sive natura*, dove Dio è il Principio Trascendentale e la natura la sua posizione, con la quale l'Io s'identifica (immanentismo). Così l'idealismo identifica la metafisica con filosofia della natura e della storia e costruisce una nuova metafisica, «dogmatica», come quella del razionalismo, con la differenza che risolve l'«essere» nel «pensiero» creatore. Da qui l'opposizione della «metafisica del pensiero» alla «metafisica dell'essere», della filosofia della verità che è il suo stesso processo storico o filosofia dello spirito (dove però lo spirito non si coglie mai come tale, ma sempre nella sua mediazione con il non-io, cioè nel suo farsi natura, esteriorizzarsi, *non essere sé stesso*) alla «dogmatica» filosofia dell'essere. La realtà prima e ultima è il pensiero, che si fa tutto senza essere mai propriamente sé stesso, che nega ogni antecedente ontologico senza riuscire a conquistare la sua autentica soggettività. Si mondanizza, si pone al livello orizzontale della natura e perde la sua vera infinità.
Compiuto con il Fichte il «salto» dall'Io come funzione trascendentale all'Io come trascendentalità metafisica, l'idealismo elimina la distinzione kantiana di fenomeno e *cosa in sé*. Cade la distinzione tra la scienza dell'assoluto e la conoscenza del fenomeno e la metafisica viene identificata con la stessa critica del conoscere. Razionale e reale si adeguano: la Ragione ha la capacità di

penetrare tutto il reale, in quanto il reale è lo stesso dispiegarsi della Ragione. La metafisica della natura s'identifica con quella del pensiero, dato che il principio dell'antinomismo dialettico è il fondamento dell'una e dell'altro. Ogni aspetto del reale non è che un momento del processo dialettico: i dati dell'esperienza sono risolti nel divenire dello spirito e questo è tutto nella concretezza delle sue determinazioni. La filosofia si avvia, attraverso lo Hegel e la critica dello hegelismo, a risolversi nella scienza e nella tecnica e a riconoscere come suoi problemi «significanti» solo quelli sociali e politici. La mondanizzazione dell'essere porta fatalmente a queste conseguenze e cioè alla negazione della filosofia (momento dell'essere e della conoscenza dell'essere stesso) nella non-filosofia (momento della prassi e dell'azione, della vita sociale-economico-politica). Hegel, come è stato detto da Engels, segna il culmine del sistema della Ragione e, all'interno dello stesso hegelismo, la fine della filosofia classica.
Osserviamo da ultimo che lo Hegel conclude il ciclo del pensiero moderno aperto da Cartesio. Infatti, l'autonomia della ragione da ogni forma di autorità che non sia la stessa ragione, tocca il suo culmine con la hegeliana Ragione assoluta, la quale risolve in sé anche il momento religioso e s'identifica con Dio. Hegel è l'«autosufficienza», l'assolutezza della Ragione. Il pensiero moderno con lui ha esaurito il suo ciclo. Dopo Hegel comincia la critica della ragione, la «dissoluzione del sistema».

4. *L'idealismo religioso di F. D. E. Schleiermacher*. - Fichte, Schelling e Hegel esprimono l'esigenza profonda di cogliere l'unità infinita del reale e del conoscere al di sopra di tutte le opposizioni in un atto dello spirito, sia esso l'intuizione o il concetto. La stessa esigenza troviamo in FEDERICO DANIELE ERNESTO SCHLEIERMACHER, sotto l'influenza dello Schelling e dello Spinoza. Ma, per lo Schleiermacher, l'Assoluto non è semplice ideale come in Fichte né *Unità indifferenziata* come in Schelling, bensì una realtà presente e vivente nella nostra coscienza, sorgente viva e perenne della nostra vita spirituale. L'identità tra essere e pensiero è la *religione*, la quale non è conoscere (come la metafisica che vuole spiegare l'universo nella sua essenza), né volere (non mira al perfezionamento dell'uomo come la morale), ma è *sentimento*. La religione è dunque autonoma, è il *sentimento dell'infinito.*
Anche il sapere e il volere cercano di cogliere l'identità tra essere e pensiero, reale e ideale, ma tale identità non si conquista mai nella conoscenza effettiva, perché la dualità di essere e pensiero è necessaria all'esistenza del processo conoscitivo e pratico. L'identificazione completa di pensiero ed essere è la meta infinita ed irraggiungibile del conoscere, ma, per ciò stesso, non potrà mai diventare effettivo sapere: la filosofia non è scienza dell'assoluto, ma è dottrina del conoscere nel suo perenne divenire, dialettica. Similmente la volontà è volere all'infinito, volizione di una determinata azione, realizzazione di un fine limitato. È vero che ogni azione morale deve mirare all'unità di spirito e natura

e che il compito dell'individuo è di realizzarla, ma è vero anche che questo fine resta una tendenza infinita. In breve, sia nel conoscere come nel volere, l'io si coglie sempre in rapporto all'*altro* e in questo rapporto si avverte *finito*: l'infinito gli sfugge. Noi pertanto non possiamo conoscere l'identità di pensiero ed essere o Dio (come lo chiama lo Schleiermacher con Spinoza e Schelling), né su di essa orientare la nostra vita morale.
Se invece poniamo il nostro io soltanto in rapporto *con sé stesso*, in quest'atto di *autocoscienza assoluta* o *sentimento* apprendiamo l'unità assoluta dell'Essere o Dio. Col sentimento ci sentiamo sommersi in Dio, o, che è lo stesso, sentiamo Dio raccolto, concentrato in noi, nella nostra autocoscienza. L'essenza della religione, che non è metafisica né morale, è nel sentimento, rivelatore di essa, cioè nel sentire che tutti gli eventi sono azione di Dio. In questo atto apprendiamo il nostro essere radicato nell'Essere divino e lo apprendiamo come sentimento di *assoluta dipendenza*. Il Dio dello Spinoza e la «cosa in sé» di Kant non sono più oggetto della ragione, ma del *sentimento mistico*, della religione, la cui essenza è di avvertire il finito «legato» indissolubilmente all'Assoluto e da esso dipendente. «Diventare una cosa sola con l'Infinito, pur essendo in mezzo al finito; essere eterni in un momento del tempo, questa l'immortalità della religione».
Nell'idealismo religioso dello Schleiermacher trovano approfondimento e continuazione i motivi della mistica tedesca da Eckart al pietismo. Il sistema dello spirito si completa nella religione (in una religione prevalentemente considerata da un punto di vista estetico come espressione dell'individualità, del «genio religioso»), la quale deve accompagnare tutta la nostra vita: «niente è da fare per religione, ma tutto con religione». Appunto perché la religione è infinita, vi sono state e vi saranno sempre diverse religioni: tutte esprimono, ciascuna parzialmente, il sentimento dell'infinito e costituiscono nel loro insieme la religione infinita. Schleiermacher distingue tre forme di religione: a) quella che rappresenta la divinità come feticcio o come cieco destino; b) il politeismo (religione greco-romana); il monoteismo, il panteismo (giudaismo e cristianesimo), che è la forma più alta. Non c'è vita religiosa senza libertà; dunque è necessaria la separazione tra la Chiesa e lo Stato.
Lo Schleiermacher esprime il carattere religioso del romanticismo: l'Infinito non è più colto nel momento razionale, ma in quello del sentimento, e questo è, in fondo, l'ideale romantico. La sua concezione della religione ha influito profondamente sul protestantesimo tedesco e anglo-sassone.

CAPITOLO III
REVISIONE CRITICA DELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE: SCHOPENHAUER e HERBART

1. ***Le difficoltà interne del sistema della ragione***. - La filosofia dell'idealismo trascendentale, che vuol essere sistema della ragione, è fortemente permeata da motivi non razionali, presenti non solo nello Jacobi e in Schiller, ma anche in Schelling e nello stesso Hegel. Quando Schelling distingue il principio divino da quello naturale, costruisce una metafisica non più di tipo spinoziano ma neoplatonico e pone le idee eterne accanto alle cose finite; privo del metodo dialettico di cui si valse lo Hegel, non può più spiegare il passaggio dall'Assoluto alla realtà: tra Dio e il mondo non c'è più passaggio, ma *salto, rottura*. La caduta dell'intelligibile nel sensibile è irrazionale, è un atto che può spiegarsi soltanto con un'altra caduta, il peccato, cioè con un motivo religioso e non filosofico. Lo Schelling arrivò fino a prendere in considerazione l'ipotesi di porre il principio della caduta nell'Assoluto stesso, cioè di trasferire l'irrazionale nell'essere stesso di Dio.
Anche nello Hegel, critico dell'«immediato» e della «bellezza» dei romantici, vi è un forte *pathos* romantico. Infatti, l'essenza del suo idealismo logico è l'eterna *inquietudine* dell'Idea. Se lo Hegel vuol restare coerente al suo essenziale dialettismo è costretto ad ammettere che lo Spirito non riposa mai, anche quando attinge, nel momento della Filosofia, l'assolutezza e la trasparenza del concetto. La sintesi - *dialetticamente* - non può non porsi all'infinito, come tesi che richiede un'antitesi e una nuova sintesi, che a sua volta rimanda ad un'altra e così via. La conclusione non può essere l'accordo definitivo, ma il conflitto sempre aperto: non armonia ma opposizione dei termini. L'Idea, dialettica nella sua essenza, non è mai sazia. Ma allora, se non c'è sintesi assoluta e definitiva (e se lo Hegel l'ammette viene a negare il dialettismo come essenza del pensiero e del reale), ogni tesi richiede sempre un'antitesi e lo spirito non si placa nella sintesi, ma è sempre diviso nel momento della contrapposizione tesi-antitesi. Così si riaprono tutte le antitesi procedenti dal grado meno elevato dello spirito ed i problemi della filosofia restano tali. Essere e pensiero, finito e infinito, uomo e storia, uomo e Dio non armonizzano, ma permangono termini in conflitto. L'uomo non si trova più, nel divenire storico, illuminato dalla luce dell'Idea, ma solo, nei suoi limiti, in opposizione con tutto. Il senso della sua esistenza e della sua destinazione si perde nell'antinomia invisibile e nella storicità insignificante; la sua singolarità incomprensibile emerge e si afferma, in tutta la sua problematica vissuta, come l'astratto dello Spirito assoluto. Il circolo magico della dialettica s'infrange e l'immanenza cede il posto alla trascendenza del mondo e di Dio rispetto all'uomo. Rinasce il problema del destino del singolo e contro il razionalismo assoluto s'installano i diritti dell'irrepetibile, dell'inintelligibile, dell'«irrazionale». La filosofia cessa di essere il lucido e compatto sistema della

ragione e si cala nell'intimità del dramma umano, molto più ricco della pura razionalità. L'uomo ritrova sé stesso come esistenza limitata di fronte all'infinito che lo trascende, di fronte al mondo, a Dio.
Si è che l'idealismo, in fondo, malgrado le sue poderose ed anche macchinose costruzioni metafisiche e le sue filosofie della natura, della storia, della religione ecc., non riesce a giustificare né la natura, né la storia, né la religione. Sia il Fichte come lo Schelling e lo Hegel sentirono vivissima l'esigenza del sistema completo e perfetto, tale da giustificare tutta la realtà naturale ed umana, ma proprio perché suggestionati dal sistema chiuso si fecero in fondo sfuggire il concreto, le cose e gli uomini: chiedevano alla filosofia anche la giustificazione di quel che la oltrepassa. Il problema della natura continuò a reclamare i suoi diritti (problema della scienza, che troverà largo sviluppo nel positivismo) e l'uomo a riporre i suoi problemi: dell'uomo nella sua concreta esistenzialità, di abitante di questo mondo (è il tema di alcuni critici immediati dello Hegel). L'idealismo romantico per spiegare il mondo umano e naturale costruisce un regno ideale, quello dell'Assoluto (sotto l'influenza di Spinoza e Plotino) e si sforza d'identificare i due mondi in una concezione immanentistico-dialettica dell'Assoluto stesso. Il massimo sforzo è rappresentato da Hegel. Ma i due mondi restano sovrapposti l'uno all'altro fino a quando con lo Schelling prima e con lo Hegel dopo la concretezza dell'uomo e della natura annegano nella coscienza universale. Lo sforzo di risolvere le difficoltà dell'antico Platone (rapporto fra mondo delle Idee e mondo sensibile) si conclude in una nuova affermazione di platonismo: da un lato le Idee, dall'altro noi e le cose e noi e le cose ombre delle Idee. Con la sovrapposizione dei due mondi il problema della metafisica resta ancora aperto nei termini di Kant: noumeno e fenomeno, libertà e necessità, ragione teoretica e ragione pratica. Da qui ancora la necessità di una metafisica dopo il criticismo kantiano e l'idealismo trascendentale.
Gl'immediati critici ed oppositori dell'idealismo solo in parte videro le difficoltà da noi accennate. Combatterono però gli arbitri metafisici specie nell'interpretazione del mondo fisico e reclamarono i diritti delle scienze naturali; come, contro il panlogismo hegeliano, rivendicarono la concretezza del singolo, facendo valere il principio dell'esistenziale. Ma, proprio dentro la filosofia che combattevano, c'erano i motivi e le esigenze da loro rivendicate. Schopenhauer ed Herbart, Feuerbach, Marx e Kierkegaard, antihegeliani, sono figli dell'idealismo e di Hegel e da esso attingono le istanze che oppongono.

2. *Il volontarismo di A. Schopenhauer:* *a) Il mondo come rappresentazione e come volontà*. - Si oppone al tentativo dello Hegel di chiudere nel cerchio della dialettica la realtà e d'identificare il reale e il razionale, ARTURO SCHOPENHAUER.

Nacque a Danzica nel 1788. Dopo la morte del padre poté abbandonare la mercatura e dedicarsi ai suoi studi: frequentò l'Università di Gottinga, dove ebbe maestro lo Schulze. Nel 1811 ascoltò Fichte a Berlino e nel 1813 si addottorò a

Jena. Viaggiò molto in Italia e altrove. Ritornato in Germania, ottenne (1820) la libera docenza nell'Università di Berlino, dove in quel tempo imperava lo Hegel. L'insuccesso del suo insegnamento lo spinse a viaggiare ancora e a tornare in Italia. Per tutta la vita si oppose all'idealismo trionfante dei «tre ciarlatani» (Fichte, Schelling, Hegel). Morì nel 1861. Il capolavoro dello Schopenhauer è *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, pubblicato nel 1819, quasi senza fortuna. Citiamo ancora: *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813); I due problemi fondamentali dell'Etica (1844); la II edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione* (1841) con un volume di supplementi e note e i *Parenga e Paralipomeni* (1851).

Malgrado coinvolga, oltre ad Hegel, nella stessa critica violenta il Fichte e lo Schelling, si muove dentro l'atmosfera intellettuale dell'idealismo romantico.

Il mondo, per lo Schopenhauer, ha una corteccia e un midollo: la corteccia è quanto di esso conosciamo: i *fenomeni*, nostra *rappresentazione*, ma il soggetto non è solo attività rappresentativa, ma è anche *volontà*; ed è questo il midollo del mondo. Lo Schopenhauer crede di svolgere ed integrare la distinzione kantiana di fenomeno e noumeno e, invece, si è già allontanato da Kant, si è posto in un'altra prospettiva filosofica. Infatti, per Kant, il fenomeno è la sola realtà conoscibile dell'uomo e il noumeno è il limite dell'umana conoscenza. Per Schopenhauer il fenomeno è pura rappresentazione, illusione (il «velo di Maya», di cui parla la filosofia indiana e buddista) e il noumeno è la *Volontà*, intesa come principio infinito di tutto il reale. La Volontà di Schopenhauer è «romantica» come la Ragione dello Hegel.

Dunque, dicevamo, per il Nostro come per Kant (considerato da lui il più grande filosofo dell'umanità), il mondo che noi conosciamo è *fenomeno: il mondo della nostra conoscenza è la nostra rappresentazione del mondo*, in quanto l'oggetto conosciuto è l'oggetto come il soggetto se lo rappresenta attraverso forme soggettive. Le infinite rappresentazioni appaiono ordinate nello *spazio* e nel *tempo* e sono legate tra loro dal *principio di causalità* (lo Schopenhauer riduce tutte le forme a priori di Kant al solo principio di causalità), attraverso cui vediamo le cose come in sogno quasi come un effetto d'illusione ottica. La rappresentazione è «apparenza»: la conoscenza del mondo come rappresentazione di esso è il mondo come a noi appare (inganno). L'intelletto, a sua volta, è *funzione del cervello* e il mondo ci appare così e non diversamente perché così è conformato il nostro organismo corporeo. Se fosse diverso, diversa sarebbe la nostra rappresentazione della realtà. La conoscenza intellettuale non può essere che causale: la necessità domina i rapporti tra i fenomeni (determinismo). Per la scienza non c'è alcun assoluto o incondizionato che si possa cogliere al di là della catena delle condizioni.

Solo un'interpretazione i*ntuitiva* della tonalità del mondo un colpo d'occhio comprensivo di tutta l'esperienza può penetrare l'essenza vera delle cose, oltre la serie causale. È questa l'intuizione con cui il soggetto coglie immediatamente sé stesso come *volontà*, cioè come quel che è nel suo profondo (nel suo «midollo»): per analogia possiamo intendere il mondo esterno, dato mediatamente come rappresentazione nello spazio e nel tempo,

per quel che è, nella sua vera essenza. La «cosa in sé», per lo Schopenhauer, è volontà irrazionale, infinita, una, indivisibile, indipendente da ogni individuazione. La filosofia dello Hegel è rovesciata: il principio infinito non è la Ragione, ma la Volontà irrazionale; non la Ragione che giustifica tutto ciò che è perché è razionale, per il solo fatto che è (ottimismo), ma la Volontà cieca di cui le cose non sono che apparenza, sogni, da negare e da distruggere (pessimismo).
La *Volontà*, per lo Schopenhauer, è la radice, il principio primo del mondo. In tutti i fenomeni della natura, dalla vita degli astri a quella vegetale, dall'istinto degli animali al volere consapevole dell'uomo, si manifesta la stessa Volontà, che è *cieca Volontà di vivere, irrazionale, che si dispiega senza finalità, che vuole per volere e per accrescere l'insoddisfazione e il dolore. Tutto l'universo è una manifestazione di questa Volontà*, non causa dei fenomeni, ma oggettivazione di sé stessa. La Volontà è «uno e tutto»: le cose sono molteplici nella rappresentazione conoscitiva, ma sono identiche nella loro essenza.
L'oggettivazione della Volontà nella rappresentazione si realizza attraverso gradi diversi. Ogni grado è una *Idea*: (concepita come quella di Platone) o una *specie*, forma eterna o modello, che s'individua in determinazioni infinite attraverso lo spazio, il tempo e la causalità. Dal grado più basso (le forze della natura) a quello più alto (l'uomo, in cui la volontà diventa ragione) la volontà oggettiva sé stessa senza scopo. Essa non è mai sazia - come l'Idea di Hegel - e come questa non fa che generare in eterno sé stessa; e perciò è *volontà infelice. Il mondo*, oggettivazione della volontà, è solo regno di miseria, dolore e schiavitù. Il volere, infatti, implica un bisogno e il bisogno è dolore. La *vita è dolore* e, se il dolore cessa perché ci si stanca di volere, *la vita è noia*. Il piacere è puramente negativo: soddisfazione di un bisogno, cessazione di un dolore. Perché allora continuiamo a vivere, pur consapevoli che la vita è dolore e che il nostro dolore non ha scopo? Perché non siamo noi a volere, ma vuole *in noi* la universale Volontà di vivere, che inventa mille artifici e mille illusioni (l'amore, la gloria ecc.) per riempire il vuoto della nostra vita. Anche l'*egoismo* e la fede nel progresso dell'umanità sono inganni tessuti dalla volontà.

b) *La liberazione dalla Volontà di vivere*. - Ma l'uomo può liberarsi dal dolore e sottrarsi al dominio tirannico della volontà. Vivere, oltre che male, è delitto e continuare a vivere è colpa: il mondo non merita di esistere. È dovere *sopprimere in noi la volontà di vivere.* È inutile aspettarsi la liberazione dal progresso e dalla civiltà. Nella storia non c'è progresso: la volontà in tutti i suoi gradi è sempre cieca e senza scopo; la storia è il manifestarsi dell'inesausta volontà di vivere che recita sempre la stessa tragedia o commedia, anche se i personaggi, o meglio le comparse, cambiano. La storia non è il dispiegarsi dell'Idea in un processo razionale come nello Hegel, ma il giuoco di casi fortuiti che non superano la sfera dell'apparenza e i limiti dell'insignificanza

essenziale. L'uomo si libera dalla volontà e con essa dal dolore attraverso altre forme di attività e cioè:
a) l'*arte*, con cui le cose non sono più viste nella loro connessione causale, ma nell'universalità dell'*idea*. L'arte ci fa cogliere un momento del processo fuori di ogni rapporto, staccato dalla caducità, nell'eternità dell'idea. Il soggetto, che lo contempla nell'intuizione artistica, si perde in essa e si eleva al di sopra della volontà e del dolore, dello spazio e del tempo; si stacca dalla sua individualità dolorosa, non è più questo o quel soggetto, ma il soggetto eterno che contempla disinteressatamente. Nella teoria schopenhaueriana dell'arte l'ispirazione neoplatonica è evidente: la Volontà, come l'Uno di Plotino, si manifesta prima nelle Idee eterne e poi con l'intelletto si proietta nel mondo dei fenomeni. Con la contemplazione estetica, lo spirito dalle parvenze fenomeniche si eleva all'intuizione dei modelli ideali, cioè alla prima manifestazione dell'essenza dell'Assoluto. Fra tutte le arti per lo Schopenhauer, la musica è quella che meglio di ogni altra esprime immediatamente la volontà universale: il suo ritmo riproduce quello profondo dell'essere, fatto di cadute e lotte, di ascensioni e momenti di quiete;
b) la *giustizia*, con cui si riconosce oltre alla nostra persona quella degli altri e si supera l'egoismo, uno degli inganni con cui la volontà ci lega alla vita;
c) la *compassione* con cui sentiamo nostre le sofferenze altrui. Dato che la vita è dolore, la compassione, per lo Schopenhauer, è il sentimento etico fondamentale. L'azione non è morale quando aumenta il dolore del prossimo o resta indifferente di fronte ad esso; morale, quando lo viviamo come nostro dolore e ci sforziamo di mitigarlo. Ma né l'arte, né la giustizia, né la compassione riescono a vincere il dolore; non si è ancora eliminata la volontà stessa, sorgente dell'infelicità.
È necessario, perché la liberazione sia possibile, l'*annientamento* della volontà. Ma come essa che è «uno e tutto» può annientare sé stessa? Per mezzo della d) *ascesi*, con cui annulliamo la volontà di vivere nella Non-volontà, il nostro essere nel Nulla. Nell'ascesi mistica l'individuo mortifica sé stesso, disprezza la vita e tutti i suoi beni fittizi, contento dell'assenza di ogni desiderio. È l'atteggiamento della saggezza indiana: (di cui lo Schopenhauer sentì l'influsso): il mondo delle rappresentazioni è il «velo di Maya»; la morte della volontà di vivere l'«accesso al Nirvana». Il mondo è nulla e tale è per i santi, che in questa persuasione attingono beatitudine e pace. «Nel tuo nulla io spero trovare il tutto». Il Nulla è l'ultima parola dello Schopenhauer.
Eppure questa conclusione pessimistica in antitesi con la dialettica ottimista dello Hegel (l'universale Volontà irrazionale si contrappone alla Ragione universale hegeliana) può anche essere la conclusione di questa. La dialettica, eternamente aperta nell'opposizione di tesi ed antitesi, si polarizza nell'inquietudine, nel processo eterno, proprio in quella inesausta volontà di vivere, in cui lo Schopenhauer vede la radice del dolore. L'eterna inquietudine è eterna infelicità; è non solo la volontà sofferente di Schopenhauer, ma anche

la «coscienza infelice» dello Hegel. Se la dialettica non può mai concludere il processo dell'Idea, tranne che non neghi sé stessa, essa, come perenne opposizione ed antitesi, è anch'essa irrazionale. Il processo *razionale* della Idea è rovesciabile nell'*irrazionale* Volontà schopenhaueriana. Né l'idealismo era riuscito a giustificare la realtà del mondo naturale ed umano, a trascrivere il concreto (il finito) in una nota eterna dell'Infinito. Nel Fichte il mondo fenomenico è un limite fittizio e non reale che l'Io produce come suo strumento, per cui l'azione supera un ostacolo che non è tale, un limite che è una produzione inconscia ed irreale dell'Io stesso; nello Schelling, il reale non si giustifica e si perde nell'Unità indifferenziata; nello Hegel, la realtà è una determinazione passeggera e caduca dell'unico Spirito universale, che assume forme diverse e sempre nuove per superarle e assorbirle nel suo inarrestabile e fatale processo dialettico. La conclusione dello Schopenhauer che noi e le cose siamo immagini ombre sogni e che il principio del reale non è la Ragione, ma la Volontà cieca e irrazionale, può essere la conclusione, anche se parziale, dell'idealismo romantico.
E nello Schopenhauer torna lo stesso motivo platonico o neoplatonico degli idealisti: la sovrapposizione di un mondo ideale al mondo fenomenico, delle Idee alle immagini delle Idee. Ma, a parte la contraddizione di una volontà irrazionale che si manifesta nelle Idee eterne, il mondo ideale non riesce a giustificare il mondo fenomenico, anzi affretta la conclusione che nel nulla è il suo tutto, che nel suicidio universale è il suo destino.
Il volontarismo irrazionale dello Schopenhauer, come istanza critica di fronte ad Hegel, non è una posizione isolata. La cosiddetta «sinistra hegeliana» dà allo hegelismo uno sviluppo che non è in armonia con il «sistema»; le istanze umanistiche e religiose, antitetiche tra loro, ma concordi nel criticare il panlogismo hegeliano in nome del concreto umano e del singolo, si fanno forti e perentorie; nuove ipotesi scientifiche, tra cui l'evoluzionismo darwiniano, non mancano di avere i loro riflessi in filosofia e il positivismo è già delineato in alcuni suoi aspetti.

3. *Il pluralismo realistico e la meccanica delle rappresentazioni di G. F. Herbart.* - Anche il pensiero dello Schopenhauer, malgrado la sua opposizione ai tre grandi idealisti, si muove ancora nell'ambito dell'idealismo romantico: il mondo come rappresentazione dell'*io* e deduzione del reale da un unico principio infinito. La diffusione che l'idealismo, specie quello hegeliano, ebbe in Germania e in Europa (compenetrò tutta la cultura della prima metà dell'800), non poteva
non dar luogo ad interpretazioni anche opposte, a discussioni e critiche. Le arditezze metafisiche avevano spinto gl'idealisti ad affermazioni paradossali e in contrasto con i risultati della scienza; l'amore del sistema spesso forzava i fatti e li costringeva, deformandoli, dentro schemi arbitrariamente costruiti e presupposti. Si sente l'esigenza di un maggiore rispetto della realtà e di una più

positiva analisi dei processi mentali. Il *ritorno a Kant* è la parola d'ordine degli oppositori e critici dell'idealismo, ritorno cioè allo spirito del criticismo, contro le deviazioni idealistiche. In Kant l'io legislatore della natura costruisce l'esperienza con le forme a priori o funzioni e non ne crea anche il contenuto come l'Io degli idealisti; perciò il richiamo anti-idealistico alla severa analisi scientifica è richiamo all'*analisi dell'esperienza* psicologica. In essa vengono attutiti i concetti fondamentali della filosofia la quale tende ad identificarsi con la psicologia.

All'*empirismo psicologistico* sono orientati alcuni pensatori di questo periodo in antitesi all'idealismo. In Germania, GIACOMO FEDERICO FRIES (1773-1843) avversario a Jena, dove fu professore, del Fichte e dello Schelling, nelle opere *Nuova critica della ragione* (1806-07), *Sistema di logica* (1811), *Manuale di antropologia psichica* (1820) ecc., sostiene che l'unica esperienza possibile è l'*introspezione* o l'*auto osservazione*, cioè l'esperienza psicologica. La filosofia, pertanto, s'identifica con la psicologia o *antropologia psichica*, descrizione dell'esperienza interiore. L'autoconoscenza della ragione non va spinta fino alla ricerca del fondamento della verità (Kant), ma va limitata al problema di ricondurre i fenomeni interni dello spirito umano alle leggi fondamentali della vita della ragione. - Anche FEDERICO EDUARDO BENEXE (1793-1854), oppositore all'Università di Berlino dell'idealismo hegeliano, identifica la filosofia con la psicologia (*Dottrina dell'esperienza interna*, 1820; *Nuova fondazione della metafisica,* 1822; *Manuale di psicologia come scienza naturale,* 1833, ecc.). Sotto l'influsso dell'empirismo inglese (Locke), spiega lo svolgimento della coscienza come sviluppo di *disposizioni* o *facoltà originarie* e cioè della *sensazione* e del *movimento*. Per il Beneke la psicologia deve seguire lo stesso metodo delle scienze naturali: partire dall'esperienza, isolare gli elementi psichici e, con l'induzione, fissarne le leggi.

Il pensatore più rappresentativo e robusto dell'indirizzo realistico-psicologico è GIOVANNI FEDERICO HERBART, per il quale l'*esperienza è il fondamento della metafisica ed è impossibile ridurre la realtà a rappresentazione dell'io*. Rivendicare le esigenze del realismo contro l'idealismo e l'*analisi critica dell'esperienza* contro l'empirismo: ecco i due aspetti del sistema di Herbart.

Nacque ad Oldenburg nel 1776. Ascoltò senza convinzione i corsi di Fichte a Jena e fu professore a Konigsberg (dove coprì la cattedra che era stata di Kant) dal 1805 e a Gottinga dal 1833 alla morte. A Berna fu per tre anni precettore privato di tre figli del barone von Steiner. In questo periodo conobbe il Pestalozzi e assistette a una sua lezione all'istituto di Burgdorf; restò profondamente colpito dall'efficacia del metodo. A Konigsberg diresse un *Istituto didattico*, specie di scuola preparatoria di maestri. Morì nel 1841. Le sue opere principali sono: *Filosofia pratica generale* (1808), *Introduzione alla filosofia* (1813, compendio del sistema); *La psicologia come scienza* (1824); *Metafisica generale* (1829). Lo Herbart, oltre che filosofo, è un grande pedagogista. Dai corsi dell'Università di Gottinga trasse il suo capolavoro *La pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione* (1806) e da altri corsi tenuti nella stessa Università, il *Disegno di lezioni di Pedagogia* (1835). Lo Herbart può considerarsi uno dei fondatori della psicologia scientifica. Le sue teorie in questo campo sono state feconde di risultati e non solo per le loro applicazioni pedagogiche. I suoi scolari LOIRARUS (1824-1893) e H. STEINTHAL (1823-1899) studiarono la cosiddetta psicologia dei

popoli o studio delle produzioni sociali della coscienza (costumi, linguaggi, miti, ecc.).

Come aveva insegnato Kant, per lo Herbart, il *punto di partenza della filosofia è l'esperienza*: *il dato sensibile* non è riducibile all'attività dell'Io. Possiamo dire di non conoscere che cosa sia in sé stesso (la *cosa in sé* di Kant), non che esso non ci sia imposto come oggetto esterno. La filosofia comincia dall'esperienza, ma non può fermarsi ad essa, in quanto è precisamente *analisi critica dell'esperienza, elaborazione di concetti dati*, cioè attinti dall'esperienza stessa, per purificarla dalle sue contraddizioni.

La contraddizione più generale che l'esperienza presenta è: l'*uno è uguale ai molti*, cioè: *più* proprietà in *una* cosa, successione di *più* proprietà in un'*unica cosa* (*l'uno che diventa molti*). Ora ciò contraddice il *principio d'identità* (fondamentale nel sistema di Herbart), per cui ogni essere non può essere che uguale a sé stesso; ogni essere è semplice ed immutabile. È contraddittorio, dunque, che l'uno diventi molteplice e il molteplice uno, che si trasformi in qualche cosa di diverso da quello che è. È la riscossa della logica classica, ripresa nella prima formulazione che ebbe in Parmenide e negli Eleati (l'Essere esclude il Non-essere), contro la nuova logica (dialettica) di Hegel, secondo la quale, come sappiamo, l'antinomia è la legge suprema del reale e del conoscere.

Per lo Herbart, è compito della filosofia superare questa contraddizione dell'esperienza. *L'essere è sempre sé stesso ed è uno; ma l'esperienza non ci dà un unico essere, bensì una pluralità di esseri, di reali semplici ed immutabili, ognuno dei quali, è una «posizione assoluta» (realismo pluralistico)*. I congiungimenti e le trasformazioni che ci dà l'esperienza *non sono che relazioni stabilite da noi*, le quali ci fanno sembrare che la cosa cambi, mentre è *sempre identica a sé stessa*. Ci appare diversa perché è posta in rapporto con altre cose. Il *metodo dei rapporti*, dunque, è il mezzo per eliminare le contraddizioni dell'esperienza e confermare il principio d'identità. Per mezzo di esso scopriamo che le relazioni non sono costitutive ed essenziali degli esseri reali, ma *nostre vedute accidentali* che non riguardano la sostanza dell'essere, il quale resta in sé semplice ed immutabile. Ogni reale herbartiano è c senza finestre» come la monade leibniziana.

Se un reale entra in relazione con altri di qualità essenziale diversa, produce nell'altro un *perturbamento* e questo reagisce con un atto di *autoconservazione*. Queste azioni e reazioni formano il tessuto dell'accadere universale. Anche l'anima è uno dei reali, semplice ed immutabile nella sua essenza. Per sé stessa non è attiva e non contiene alcuna determinazione originaria. Quando viene in rapporto con gli altri reali, alla loro azione perturbatrice reagisce con atti di *autoconservazione*, i quali sono *rappresentazioni*. Ecco spiegato, secondo lo Herbart, come nasce nell'anima la rappresentazione.

Le rappresentazioni che in essa si affollano, in parte si fondono per assimilazione, in parte si associano in gruppi complessi (colori, suoni, ecc.),

altre si ostacolano e si oscurano a vicenda. Le rappresentazioni sono *masse consolidate* e i loro rapporti *forze di attrazione e repulsione*. La lotta tra le rappresentazioni si svolge secondo una rigida meccanica, che lo Herbart pretende trascrivere anche in formule matematiche.
Come sappiamo, l'anima nella sua essenza è priva di determinazioni e di funzioni. I sentimenti, gl'impulsi, la volontà non sono sue *facoltà* originarie, ma *effetti prodotti dalle rappresentazioni*, tutti riducibili a rapporti meccanici tra le rappresentazioni stesse. Anche ciò che chiamiamo io non è che un nucleo di rappresentazioni prodotto dalla stessa meccanica. Noi acquistiamo nuove conoscenze in quanto le nuove esperienze sono *assimilate* a quel nucleo per quel processo che lo Herbart chiama di *appercezione*. I gruppi di rappresentazioni già formati sono le *masse appercipienti*, il gruppo delle nuove l'*appercepito*. Contro la psicologia preesistente, lo Herbart non ammette facoltà distinte e le ricava tutte dal meccanismo delle rappresentazioni.
Anche nell'etica bisogna muovere dall'esperienza: non è possibile stabilire una legge morale a priori. Però l'etica muove dall'esperienza interna che noi abbiamo di certe *approvazioni* o *disapprovazioni irriducibili* che cogliamo nella nostra coscienza. Oltre ai *giudizi di volontà*, vi sono i *giudizi di valore*, che esprimono soltanto il rapporto di certi oggetti col nostro sentimento soggettivo. La scienza dei giudizi valutativi è dallo Herbart detta in generale *estetica*. Con l'analisi delle valutazioni complesse arriviamo a certe valutazioni semplici, a fondamento delle quali stanno cinque *Idee o concetti-modelli*: della *libertà interiore*, della *perfezione*, della *benevolenza*, del *diritto* e dell'*equità*. I giudizi etici sono spesso offuscati dall'interesse personale; solo attraverso una lunga evoluzione individuale e sociale l'uomo agisce secondo le idee pratiche. Perché ciò avvenga è necessario collegare a queste ultime gruppi di rappresentazioni che le facciano reagire, cioè è necessario predisporre bene l'azione dell'ambiente. Questo è il compito dell'educazione.
Lo sforzo dello Herbart mira, come si vede, a rivendicare la possibilità di una concezione scientifica del mondo contro l'intuizionismo e l'apriorismo della metafisica idealistica. Egli combatte il monismo idealista e vi contrappone il suo pluralismo; vuol salvare - contro l'idealismo - la cosa in sé di Kant, di cui però sostiene la conoscibilità. Lo Herbart inoltre nega l'attività creatrice dello spirito e, a differenza di Kant, afferma che lo spazio e il tempo non sono forme dello spirito stesso e li considera prodotti del meccanismo delle rappresentazioni. Così egli nega alla radice il motivo generatore dell'idealismo. Ma, in tal modo, perde il senso vero del kantismo senza riuscire con la meccanica delle rappresentazioni e con il pluralismo degli esseri a rendere conto dei problemi lasciati aperti da Kant e non risolti dall'idealismo stesso. Con lo Herbart comincia a delinearsi già il positivismo, l'altra grande corrente della filosofia europea dell'800, anch'essa di derivazione kantiana come l'idealismo trascendentale al quale si oppone.

CAPITOLO IV
LA REVISIONE CRITICA DELLO HEGELISMO: STRAUSS, FEUERBACH, MARX E KIERKEGAARD

1. *La polemica intorno allo Hegel: la «destra» e la «sinistra» hegeliana.* - Anche dopo la morte, Hegel, tramite i suoi numerosi discepoli, continuò a dominare l'ambiente filosofico e culturale della Germania; la sua influenza fu molto notevole anche nel campo politico e sociale. Ma proprio i seguaci, interpreti e critici, danno inizio a quella elaborazione critica dello hegelismo, che rappresenta un momento della cultura tedesca ed europea. Si formano due correnti antagoniste che, nel 1837, lo Strauss, come i due lati del Parlamento francese, indica nei termini di *destra* e *sinistra* hegeliana. La questione maggiormente dibattuta è la religione; intorno ad essa si verifica la scissione. Il problema oltrepassa i limiti della polemica sullo Hegel e s'inserisce in quello ben più vasto e profondo della *crisi del cristianesimo nella coscienza religiosa europea.* Lo Hegel aveva creduto di aver risolto la rottura tra religione e mondo moderno provocata dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione francese e di aver ricomposto l'equilibrio assegnando alla religione un posto nella dialettica dell'Idea e al Cristianesimo il rango di religione perfetta, di cui è riconosciuta anche la validità storica. Invece, da alcuni suoi interpreti e critici, la rottura è considerata definitiva, la religione un momento storico sorpassato o da sorpassare e la filosofia identificata con i problemi che interessano direttamente la vita dell'uomo sulla terra, *l'uomo e il suo ambiente*. Da qui la rottura non solo con la religione, ma con la filosofia «speculativa» e sistematica, non solo con la trascendenza teologica, ma anche con qualsiasi concezione teologale (problema dell'Assoluto) della filosofia.
Come abbiamo visto, in Hegel la religione rappresenta un momento necessario attraverso cui l'Idea passa per giungere alla piena coscienza di sé: la religione, in forma simbolica e *rappresentativa*, esprime lo stesso contenuto che la filosofia formula nel *concetto*. Sul piano del concetto il contenuto della religione è conservato e superato; ma in esso non si può più parlare di rivelazione, di soprannaturale e di dogmi, bensì solo dell'Assoluto che si attua e si auto rivela storicamente e s'identifica con il processo storico della coscienza umana. In questo processo il cristianesimo è la religione più elevata, perché identifica la divinità con lo Spirito; la filosofia esprime in verità razionale il suo contenuto espresso nella forma della rappresentazione. Da un lato, dunque, il pensiero dello Hegel si prestava ad essere utilizzato per giustificare il contenuto dottrinale del Cristianesimo nell'ambito dello hegelismo e tentare un accordo tra la religione e la filosofia hegeliana - ed è questo il tentativo della *destra*; - dall'altro, proprio per la risoluzione del momento religioso in quello filosofico e dunque *umano* e per aver fatto del Cristianesimo non *la religione* (da Dio stesso rivelata), ma *una* religione - precisamente quella in cui la coscienza raggiunge il suo livello più alto nella concezione di Dio - e dunque

un episodio (sia pure grandioso) dell'evoluzione storica dell'umanità, proprio per questo concludeva che la religione è un fatto umano, rispondente a bisogni umani e che pertanto è morta la religione (la cristiana e ogni altra) come adorazione di Dio ed è nata la *nuova religione come amore dell'uomo.* Ed è questo il tentativo della sinistra hegeliana, che ha maggiore interesse storico e speculativo della cosiddetta «destra». Inoltre, la «sinistra», traendo le estreme conseguenze da alcune tesi hegeliane, rovescia lo hegelismo: non la risoluzione del processo storico nell'Idea, ma dell'Idea nella concretezza della storia, non l'interpretazione della storia in funzione della Ragione assoluta, ma interpretazione e subordinazione delle esigenze della ragione in funzione dei bisogni «materiali» dell'uomo. Lo Hegel, risolvendo la religione nella filosofia, in fondo, ha mostrato che il momento religioso è anch'esso un fatto umano e che la questione di Dio è una questione dell'uomo (e con ciò viene a negare la soprannaturalità della religione e la trascendenza divina), ma, in fondo, conserva ancora una concezione «religiosa» e «teologica» della filosofia come scienza dell'Assoluto, tanto è vero che assegna ad essa lo stesso contenuto della religione. La «sinistra» hegeliana rovescia proprio questo concetto della filosofia e dichiara chiusa con lo Hegel la fase della filosofia come conoscenza dell'Assoluto, come «teoria» o contemplazione della verità.

La «destra» hegeliana ha scarso interesse speculativo. Tentano di conciliare lo hegelismo con le credenze cristiane e giustificarle razionalmente: C. F. GOSCHEL (1781-1851); B. BAUER (1809-1882), che polemizzò con lo Strauss e fondò la «Rivista di Teologia speculativa» (1836-38) (successivamente si dedicò alla critica biblica radicale e si professò ateo); G. E. ERDMANN (1805-1892), che tenta di giustificare, in termini hegeliani, il concetto di creazione; C. F. ROSENKRANZ (1805-1879), biografo ed apologista dello Hegel, il cui sistema riordina in una nuova distribuzione delle parti; K. FISCHER (1824-1907), autore di una diffusa *Storia della filosofia moderna* (1854-1877); F. C. BAUR (1792-1860), il maggiore esponente della cosiddetta «Scuola di Tubinga» di critica teologica e biblica.

2. *La critica della religione e le istanze dell'umanesimo assoluto: D. F. Strauss e L. Feuerbach*. - Scolaro di Baur a Tubinga è DAVIDE FEDERICO STRAUSS (1808-1874), autore di una famosa *Vita di Gesù* (1835), che accentuò le polemiche della «sinistra» con la «destra» hegeliana. Lo Strauss applica con rigorosa coerenza il concetto hegeliano della religione alla critica dei testi biblici. Se, come dice lo Hegel, il contenuto della religione è lo stesso di quello della filosofia ma sotto forma di rappresentazione e non di concetto, consegue che il *mito* è essenziale alla sua stessa essenza; dunque, il mito è il suo contenuto ed è un principio metafisico esposto in forma fantastica. Il «mito evangelico» è il racconto di tutto ciò che si riferisce, in un modo o nell'altro, a Gesù; non è l'espressione di un fatto, ma quella di un'idea dei suoi primitivi seguaci. Tutto ciò che nei testi evangelici non è riducibile a storia o a filosofia (cioè tutto quello che è soprannaturale) è mito e leggenda. Lo Strauss, sulle orme dello Hegel, vuole dimostrare anche l'identità di contenuto tra

cristianesimo e filosofia: unità dell'Infinito e del finito, di Dio e dell'uomo. Tale unità in Gesù, Dio-uomo, è un mito; essa, invece, si realizza nell'umanità, che è l'unione delle due nature, cioè dell'Infinito che si aliena nel finito e del finito che ritorna alla sua infinità. Nella sua ultima opera su *L'antica e la nuova religione* (1872), lo Strauss nega che noi siamo ancora cristiani e considera come nuova religione il «panteismo», cioè la venerazione dell'Universo o del tutto che, però, egli, sotto l'influenza della teoria darwiniana dell'evoluzione, concepisce materialisticamente.

Ormai su questa linea di puro umanesimo e naturalismo, l'elaborazione dello hegelismo si avvia al trapasso dall'Idea al concreto, dall'Infinito al finito esistenziale. L'interesse non è più volto all'universale e all'eterno, ma alle singole determinazioni, non più al Soggetto trascendentale, ma all'essere individuale. Il razionalismo hegeliano (del resto lo stesso Hegel ora mette l'accento sull'Idea universale dove si risolvono il finito e il particolare, ora insiste sulla concretezza delle determinazioni, dove l'Idea sente pulsare la sua vita) cede così il posto a forme di umanesimo e di filosofia esistenziale nella duplice direzione di *umanesimo assoluto o ateo* e di *umanesimo religioso-teologico*.

Il rovesciamento dello Hegel è operato da LUDOVICO FEUERBACH (1804-1872), il maggiore pensatore della «sinistra» hegeliana, il filosofo anti-accademico, il primo serio e profondo critico dello hegelismo, che, a torto, è stato ridotto (sulle orme dell'interpretazione di Engels) ad una specie di ponte di passaggio dallo Hegel al Marx. Feuerbach è molto di più e alcune sue tesi sono ancora oggi vive ed operanti.

Feuerbach ammette l'unità dell'Infinito e del finito, però essa non si realizza nell'Assoluto, come per lo Hegel, ma nell'uomo: quella dello Hegel è ancora una teologia, che va trascritta in termini di *antropologia*, cioè va riconosciuta per quello che è ogni teologia. Ma, con ciò, Feuerbach ha già operato il capovolgimento dello Hegel: «compito della vera filosofia non è di riconoscere l'infinito come finito, ma di riconoscere il finito come non-finito, come infinito; cioè di porre non il finito nell'infinito, ma l'infinito nel finito». Si potrebbe dire che anche lo Hegel, in fondo, pone l'infinito nel finito nel momento in cui considera l'Assoluto tutto immanente nel processo storico. Ma, in effetti, lo Hegel risolve il finito nell'Idea assoluta. Invece, per Feuerbach, i fatti non sono un'estrinsecazione dell'Idea, ma essi la sola e vera realtà, di cui l'Idea è soltanto un'immagine; il contenuto della natura è più ricco di essa. Perciò, se è vero che il Feuerbach, da un lato, pone l'Infinito nel finito e fa dell'uomo (e non dell'Idea) quest'unità, dall'altro, finitizzato l'infinito nell'uomo stesso, è portato a considerare l'uomo non più come puro pensiero, ma anche nella sua realtà di essere naturale, corporeo, nella sua integralità, «dalla testa al calcagno». *Reale è l'uomo* non come puro pensante, ma come individuo, organismo, *corpo*. *L'uomo è un «corpo cosciente»*. Dunque, anche i bisogni naturali, la «materialità» dell'uomo rientrano nella problematica filosofica, come quelli

dell'ambiente naturale e sociale in cui vive, cioè quelli che riguardano la natura che lo circonda e i rapporti con gli altri uomini, con la *società*, dove egli ritrova la sua libertà e la sua infinità. Ora, dice Feuerbach, soltanto la religione (il Cristianesimo) ha considerato l'uomo nella sua integrità e concretezza. Il problema, pertanto, non è solo quello di far vedere che la teologia è antropologia, ma anche l'altro di mettere al posto della religione (ormai morta) una filosofia che possa soddisfare tutte le esigenze umane e considerare l'uomo nella sua concretezza integrale. Feuerbach vuole ridurre Dio all'uomo, ma vuole conservare a quest'ultimo tutti i vantaggi che gli derivano dalla religione come trascendenza e amore di Dio stesso. In questo simultaneo «rifiuto di Dio» e «accettazione del divino» come umano è il dramma non solo di Feuerbach ma dell'uomo contemporaneo.
L'uomo, dicevamo, il «corpo cosciente», è bisogno, insieme di bisogni che vuole soddisfare per la sua felicità. Per attuare questo scopo è necessario considerare l'io non nel suo isolamento («il pensatore solitario»), ma in rapporto al *tu* suo oggetto di comunicazione e d'amore: l'uomo è l'io e il *tu* nella loro reciprocità. Nel rapporto sociale ogni uomo acquista coscienza della sua propria umanità ed è tanto più sé stesso quanto più attua questa coscienza. È la *risposta sociale* che Feuerbach dà alla grande questione della «rottura» tra filosofia e religione, l'umano e il divino, che lo Hegel si era illuso di aver sanato. Invece, come abbiamo accennato, la crisi della coscienza religiosa europea si approfondisce proprio dopo lo Hegel e si presenta come rottura definitiva tra il Cristianesimo e la nuova borghesia europea. Per Feuerbach il Cristianesimo è morto e con esso la «religione di Dio» per dar luogo alla nascita della «religione dell'uomo». Per lui la religione è un prodotto puramente umano: non potendo l'uomo soddisfare tutti i suoi bisogni, cioè liberarsi dal bisogno, postula o pone un Essere illusorio, frutto della sua immaginazione, che è la proiezione di sé stesso quale vorrebbe essere, cioè senza bisogni, libero dal bisogno del bisogno («l'uomo crea Dio a sua immagine»). *La teologia è antropologia*: l'uomo attribuisce i valori, che egli vorrebbe attuare, ad un essere che chiama Dio. Così nasce l'*alienazione religiosa*, cioè l'abbandonare a Dio l'attuazione dei valori stessi, lo scaricarsi di un compito che spetta all'uomo realizzare. Se all'amore di Dio si sostituisce quello dell'umanità e lo si attua, cessa l'alienazione. In altri termini: se il fatto religioso dipende da una particolare situazione umana e dura fino a quando tale situazione non evolva al punto da cessare, avvenuta la trasformazione, l'uomo cessa di pensare a un Dio trascendente.
Feuerbach porta a maturazione quello che è forse il problema essenziale del mondo moderno: trasformare la questione di Dio in una questione dell'uomo, trascrivere la teologia in termini di antropologia, il discorso dell'eterno nella parola del tempo, la felicità del Cielo in quella sulla terra. Non più l'uomo figlio di Dio, ma l'uomo figlio dell'Uomo che è Dio. L'umanesimo ateo o assoluto nasce, secondo Feuerbach (e non soltanto secondo lui), dalla «morte»

del Cristianesimo, come nuova religione dell'uomo, sorgente della potenza divina, il vero ed unico portatore del sacro. S'inizia così la disperata tremenda battaglia di combattere per l'uomo, «l'erede del cielo», come dice Brand nell'omonimo dramma di Ibsen. E come Brand, Feuerbach è vittima del suo stesso impossibile tentativo: nell'ultima fase del suo pensiero, il primitivo idealismo e il susseguente umanesimo assoluto e sociale (che, in lui, a volte trova accenti profondi e «cristiani»: «è l'amore dell'altro che ti dice chi tu sei») sono mortificati da un pesante materialismo. L'uomo, l'erede di Dio, è identificato con la natura; il sovrano del futuro universo tutto suo e tutto umano è assoggettato al più ferreo determinismo. Feuerbach comincia col detronizzare Dio e divinizzare l'uomo; conclude con il divinizzare la materia, di cui l'uomo è una parte: «l'uomo è ciò che mangia». Questo «ateo», che per tutta la vita meditò quasi solo su Dio, la religione, il cristianesimo e l'anima, ha gettato dei semi potenti. Con lui comincia la liquidazione della filosofia, «la quale diviene affare dell'umanità solo cessando di essere filosofia». Già in Feuerbach è implicito Marx.

3. *Il rovesciamento dell'Idea hegeliana e le istanze dell'umanesimo sociale: C. Marx.* - Strauss e Feuerbach riducono il significato della religione ai puri bisogni umani; CARLO MARX continua il capovolgimento dell'Idea hegeliana, iniziato dal Feuerbach stesso (le cui tesi, secondo Marx, peccano ancora di residui intellettualistici) e, sul piano politico-economico-sociale, interpreta la storia in funzione dei bisogni «materiali» dell'uomo.

> Nacque a Treviri nel 1818 e studiò nelle Università di Bonn e Berlino. Dapprima entusiasta hegeliano, collaborò con gli hegeliani di sinistra e il movimento liberale tedesco. Passato dal liberalismo al socialismo, durante la sua dimora a Parigi (1843-45) collaborò agli «Annali franco-tedeschi», organo dei rifugiati suoi compatrioti. Dopo tre anni di permanenza a Bruxelles, nel '48 tornò in Germania a Colonia e poi a Parigi. Nello stesso anno, assieme al suo amico FEDERICO ENGELS (1820-1895) pubblicò il celebre *Manifesto del partito comunista*, che segnò l'inizio del risveglio politico della classe operaia e il passaggio del socialismo dalla fase utopistica a quella della realizzazione storica. Nel '49 si stabilì a Londra, da dove continuò a ispirare il movimento operaio internazionale e dove morì nel 1883. Scritti filosofici principali (molti pubblicati postumi dallo Engels); *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, 1843; *Economia e filosofia*, 1844; *Tesi su Feuerbach*, 1845; *Ideologia tedesca*, 1845-46; *Il Capitale*, I vol. 1867; II e III voll. pubblicati postumi da Engels, 1885-1895.

Per lo Hegel la storia s'identifica con lo svolgimento dialettico dell'Idea e di esso è il risultato necessario, per cui ogni fatto compiuto è sacro e va giustificato e non giustiziato

Per il Marx, il fondatore del *socialismo scientifico* o del *materialismo dialettico*, invece, non si tratta d'intendere il processo storico, ma di trasformarlo. «Fin qui i filosofi hanno interpretato il mondo, ora si tratta di cambiarlo».

Il materialismo dialettico è contenuto in germe nella concezione materialistica della storia di Marx, sviluppata dallo Engels ed elaborata da Lenin e Stalin. È la filosofia «ufficiale» del comunismo. Il «materialismo storico», dottrina anch'essa marxista ed engelsiana, insegna che il modo di produzione per la vita materiale (struttura economica) condiziona tutto il processo (politico, sociale, spirituale) dell'umanità.

La dialettica non si arresta alla conservazione della *prassi*; porta necessariamente al *rovesciamento* di essa. L'Idea di Hegel è astratta; Marx la cala nel mondo umano concreto e da principio conservatore ne fa l'elemento perennemente rivoluzionario della storia; e con ciò continua la dissoluzione del «conservatorismo» hegeliano, iniziata dal Feuerbach. La filosofia è azione, non teoria dell'Idea; è precisamente un affare dell'uomo e perciò «non-filosofia», se filosofia significa attività speculativa, contemplativa. La filosofia che di fronte al dramma umano prende un'attitudine contemplativa (filosofica), con lo Hegel ha raggiunto il suo apogeo e con esso la sua morte. In breve, non il pensiero distaccato e contemplante, ma il pensiero impegnato nella storia e nel mondo. Tale impegno non è una nostra iniziativa: noi *siamo* impegnati e perciò la filosofia come distacco dal mondo è rifugio nel pensiero astratto, evasione condannabile e condannata dalla vita concreta e dalla storia. La nuova attitudine del Marx non è la contemplazione, ma la *prassi*. La conoscenza pura constata, l'azione invece trasforma lo stato presente per costruire l'avvenire. Si tratta di scendere nel fondo della storia, nelle informi masse, che son quelle che in ogni tempo hanno costituito la sostanza della storia stessa.

In breve, Marx sposta la dialettica hegeliana dal piano dello spirito a quello dei bisogni materiali ed interpreta storia e politica in funzione della lotta di classe (*Manoscritti economico-filosofici,* 1844). Egli cala nella concezione «realistica» del Feuerbach e nel dato immediato la dialettica hegeliana di uomo-natura, uomo-lavoro, Così egli stesso, nella prefazione alla seconda edizione di *Il Capitale* precisa la sua differenza rispetto allo Hegel: «il mio metodo dialettico non differisce da quello hegeliano solo nella base, ma è assolutamente opposto. Per Hegel, il movimento del pensiero, che egli dice "idea", è il demiurgo della realtà, che è la forma fenomenale dell'idea. Per me, invece, il movimento del pensiero non è che il riflesso del movimento del reale trasportato e trasposto nel cervello dell'uomo ... In Hegel la dialettica cammina con la testa; basta rimetterla in piedi». Rimessa in piedi, essa coglie l'uomo per quello che è: una realtà di forze naturali oggettive, che agiscono nelle cose per trasformarle («naturalismo dell'uomo» e «umanesimo della natura»).

Per Marx, la dialettica dell'esistenza non si sviluppa sul piano teoretico-ideale, ma su quello pratico, *economico*, cioè dei *bisogni umani materiali*. Anzi l'*economico*, il «materiale», è l'unica «struttura» del processo storico e dialettico, essendo le altre (morale, religiosa ecc.) solo «soprastrutture», epifenomeni. «Materia» e «coscienza» sono due diversi aspetti di una stessa attività materiale; siccome non si adeguano, finiscono per opporsi. Pertanto, il «proletariato», espressione della forza di spinta della storia, dà alla filosofia «le

sue forze materiali», mentre trova in essa «le sue armi spirituali». Ora, il comunismo, dice ancora Marx, vuole essere la «coscienza del proletariato», la consapevolezza della sua condizione proletaria, che sarà distrutta con l'annientamento del capitalismo.
D'altra parte, la fine della società capitalista è fatale per lo stesso movimento dialettico della storia. Infatti, ogni epoca storica o struttura economica porta in sé e li alimenta gli elementi della sua dissoluzione, provocatori del suo rovesciamento: l'economia schiavista partorì dal suo seno il feudalismo che la uccise; il feudalismo la borghesia che lo rovesciò. La borghesia ha generato il proletariato, che le scaverà la fossa attraverso la lotta di classe, la quale non è una creazione del marxismo, ma un fatto che esso osserva. Infatti, è lo stesso regime capitalista che genera la sua negazione, il proletariato. Come scrive il Marx, «il comunismo non è per noi uno stato che debba essere creato, un ideale destinato ad orientare la realtà. Noi chiamiamo comunismo il movimento effettivo che sopprimerà la situazione presente».
Ma a questo punto si può chiedere: quale antitesi nutre dentro di sé la futura «società omogenea» o senza classi sociali e perciò senza privilegi? Nessuna, risponde Marx: con la società omogenea si ha la società perfetta senza antitesi. Cessa anche l'alienazione religiosa, che nasce da quella economica. Infatti, nella società omogenea non si verifica più l'alienazione del proprio lavoro per soddisfare i bisogni di un altro, ma ciascuno ha e consuma un *quantum* di prodotti corrispondente al *quantum* del suo lavoro produttivo; dunque cessa automaticamente l'alienazione in un Essere trascendente e dalla mente e dal cuore degli uomini sparisce infallibilmente l'idea di Dio.
Una volta che l'uomo è risolto tutto nella socialità svanisce ogni idea di religione: l'ateismo diventa una constatazione. Anzi, scrive Marx, «l'ateismo non ha più senso, poiché esso è negazione di Dio e pone, per via di questa negazione, l'esistenza dell'uomo». Il socialismo non ha bisogno di negare Dio e la religione: esso è la negazione della negazione e perciò l'affermazione pura dell'uomo, anzi della società umana nella forma del comunismo.
Una volta che l'uomo è in condizione di soddisfare tutti i suoi bisogni «materiali», non si producono sovrastrutture. Si noti che, per Marx, l'uomo (e ogni altro essere) non ha una sua essenza o natura che, pur divenendo secondo le situazioni storiche, permane immutabile, ma è interamente il risultato delle situazioni storiche stesse e delle strutture sociali corrispondenti. Non vi sono né essenze né nature (l'influenza di Darwin è evidente): l'uomo è puro prodotto storico, cambia, si fa, è trasformabile e quindi non esistono strutture fisse né psicologiche né ontologiche.
Dunque, secondo il marxismo, non esiste l'uomo come entità, ma esistono gli uomini come li fa una situazione storica (una determinata struttura economico-sociale) ed evolvono con l'evolvere di quest'ultima. Sia, ma la contraddizione è palese: da un lato, il concetto di storia implica per sé stesso processo ed evoluzione; dall'altro, se ad un certo punto l'uomo (la società) non evolve, *non*

si fa ma è e permane sostanzialmente identico, consegue che l'evoluzione o il divenire dialettico è esso temporaneo e storico, mentre l'essere è definitivo; e torna il concetto di sostanza. Ma come può esservi un essere dell'uomo alla fine dell'evoluzione, se non c'è in principio? Inoltre: o con l'avvento della società omogenea e dell'«uomo marxista» l'evoluzione si ferma, cessa il processo dialettico e si è fuori della storia, e con ciò il marxismo ammette che vi sarà un momento non-storico della storia stessa, che è come dire una eternità nel tempo; o la società marxista avrà dentro di sé una sua evoluzione e allora evolverà in altre strutture economiche. Ma in tal caso è necessario ammettere che la società marxista non sarà perfetta, cioè non soddisferà - marxisticamente - tutti i bisogni dell'uomo. In breve: o l'evoluzione si ferma e allora il processo dialettico perde la sua essenzialità; o continua indefinitivamente e allora dalla società marxista sorgerà una nuova struttura, cioè quella società comporterà sempre due o più classi sociali (e non potrà essere omogenea) e sarà anch'essa classista. Ma, se classista, avrà le sue soprastrutture, tra cui quella religiosa e con essa l'alienazione in Dio. Ma allora la religione e la morale non sono soprastrutture proprie di questa o di quella struttura sociale-economica, né dipendono dalla divisione della società in classi, bensì sono dimensioni dell'uomo in quanto uomo, autonome e di lui costitutive.
Marx è hegeliano, anche se a modo suo; dunque, per lui, come per lo Hegel, ogni tesi genera la sua antitesi: l'una e l'altra, in sé stesse astratte, sono concrete nel loro rapporto dialettico. Pertanto, l'antinomia capitalismo-proletariato trova la sua concretezza nel superamento di entrambi i termini, cioè nella loro sintesi che, distruttiva dell'uno e dell'altro, genera la società omogenea. Ma se questa, appunto perché omogenea, non diviene e non evolve, sarà senza la sua antitesi, cioè fuori della dialetticità immanente in ogni momento della storia. E allora: o non è vero il principio che ogni tesi è concreta nel rapporto dialettico con l'antitesi che essa stessa genera, cioè concreta nella dialetticità che la muove e la distrugge conservandola nella sintesi, e tutto il sistema hegeliano-marxistico resta irreparabilmente compromesso; o è vero il principio del dialettismo e allora la società omogenea, ammesso pure che sia realizzabile, sarà una tesi senza antitesi, cioè in termini di corretto hegelismo, *astratta, irreale, non storica.*
L'influenza di Marx e del marxismo (attraverso il ripensamento che ne hanno fatto i teorici del comunismo di tipo russo o il leninismo-stalinismo) è enorme nel mondo contemporaneo, più che per la solidità della sua ideologia per i legami strettissimi che esso ha con la prassi politica e con la cosiddetta questione sociale (in esso il «proletariato» prende coscienza di sé), nelle quali, in fondo, Marx risolve non solo la filosofia, ma ogni forma di attività umana: nel comunismo, infatti, il Partito è tutto («è la verità», ha detto un suo teorico) ed il Partito è teoricamente il popolo. Il marxismo sbocca nella statolatria: lo Stato è tutto; «lo Stato è Dio e Dio è lo Stato», scrive Trotskij.

Non è qui il luogo di valutare il marxismo nei confronti del problema della giustizia sociale, del concetto di lavoro ecc., dove esso pone istanze che meritano la più attenta considerazione e dove ha portato contributi che, al di fuori della sua ideologia, non vanno rifiutati. Tuttavia, è opportuno chiarire alcune sue affermazioni e le conseguenze di esse.

a) Il marxismo riduce il pensiero a strumento della prassi, da cui lo fa assolutamente dipendere: il suo prassismo è radicale. La tecnica, la scienza e l'industria sono per esso le più alte forme dell'attività umana, in quanto servono all'uomo per potenziare il suo lavoro ai fini di trasformare e dominare la natura, affinché produca sempre più per un sempre più alto livello di vita materiale o benessere. Vale solo tutto ciò che è produttivo di beni materiali; anche gli uomini sono strumenti di produzione e valgono per quanto producono; strumenti il cui fine è la società socialista.

b) Perciò il marxismo è la negazione della filosofia, come di ogni altra forma di attività spirituale, il cui fine non sia sociale-economico, trasformativo delle società non socialistiche. Il pensare è lo stesso fare, il lavoro; la verità (ed ogni verità) è prodotto della prassi e cambia con il mutare di essa: ogni struttura economica ha le sue corrispondenti soprastrutture.

c) Il principio dell'evoluzione storica, inteso nel senso più radicale, porta il marxismo a negare i concetti di essere, sostanza, essenza, come quelli di legge morale o scientifica che sia: anche il suo storicismo è radicale. Tutti gli esseri si trasformano e non vi sono né specie né essenze immutabili, cioè: l'essenza o la natura dell'uomo (e di ogni altro ente) non è ontologica ma storica, di formazione storica e, dunque, storicamente trasformabile. La metafisica (e qualunque metafisica) non ha più senso; non hanno più senso i concetti stessi di verità ed essere, che non siano il tatto politico-sociale.

d) Non c'è un'anima o uno spirito nell'uomo, né vi sono leggi psicologiche fisse; a rigore, neppure leggi scientifiche: è vero quel che è prodotto della prassi in una determinata situazione storica o in un momento dell'evoluzione. Non vi è l'uomo come persona, ma l'uomo come membro di una società; non vi è una coscienza intima, ma solo una co- scienza sociale.

e) Non vi sono né Dio né religione. La religione è propria di un grado inferiore, rispetto ai successivi, dell'evoluzione dell'umanità, in cui l'uomo non ha ancora piena coscienza di sé stesso ed attribuisce a Dio quello che gli appartiene e che gli apparterrà in una fase ulteriore e più progredita della sua evoluzione. Per conseguenza, la religione, grado temporaneo e transitorio del divenire storico, è destinata a scomparire quando tutti gli uomini (e non soltanto i più evoluti) avranno acquistato piena consapevolezza di sé, cioè quando vi sarà una società ed un'umanità nella piena maturità della sua evoluzione. Dunque quell'Ente, che ora gli uomini adorano come Dio, è quell'umanità futura, ideale, che essi per il momento proiettano fuori di loro ed entificano in un Ente supremo e domani invece vedranno realizzata in loro stessi con e nella loro opera. Fino a quando l'uomo (e l'umanità) adora un Dio e si aliena in lui, è indizio che

l'evoluzione storica non ha raggiunto la sua completa realizzazione e che ancora vi è nella società un residuo d'infantilismo o d'ignoranza.
È evidente che l'Occidente greco-latino-cristiano è posto tutto in discussione e negato. Come vedremo, non è solo il marxismo che arriva a queste conclusioni, ma molte altre dottrine filosofiche, che pure pretendono di contrapporsi ad esso.

4. *I due umanesimi.* - Le posizioni a cui abbiamo accennato rappresentano la «rottura» tra le due grandi componenti della civiltà occidentale: il Cristianesimo (in tutte le sue forme confessionali) e la tradizione culturale, la quale si pone, non solo autonoma, ma come quella in cui il cristianesimo come religione è superato e negato (*umanesimo assoluto*). Dall'altra, sulla base della validità pratica della religione e contro il panlogismo hegeliano, si fa strada un altro umanesimo, che accetta la rottura (provocata già da Lutero) tra religione e cultura e rivendica il primato della *fede (umanesimo super teologico*). Da qui l'antitesi e il conflitto: salvezza attraverso la sola religione (la fede) e rifiuto del mondo; salvezza attraverso la sola cultura nella sua evoluzione storica di cui la religione è soltanto un momento in essa risolto o puramente transitorio e destinato a sparire. Oppure: salvezza fuori del mondo, rinnegando il mondo stesso; salvezza nel mondo, nella storia, dove l'uomo compie interamente il proprio destino, e con esso «crea» Dio, che è appunto l'Uomo stesso interamente attuato nella storia. Il mondo contemporaneo è logorato da questa antitesi; la sua crisi è la crisi dell'umanesimo, cioè è la conseguenza della rottura tra religione e cultura, poste l'una contro l'altra.
Come sappiamo, lo Hegel fa il grandioso tentativo di riconciliare «filosofia» (cultura) e cristianesimo, sulla base della più radicale immanenza. La conciliazione, per Hegel, è possibile negando il cristianesimo stesso come religione e accettandolo, all'interno del processo storico, come un momento del processo stesso. Il cristianesimo viene accettato come un elemento della storia (cultura): cessa di essere religione di Dio ed è considerato un coefficiente della religione dell'Uomo. E questo il senso della hegeliana «filosofia della storia», dove, infatti, il cristianesimo diventa un grande episodio (ma solo un episodio) della storia universale, che si spiega *tutta* razionalmente, come il rivelarsi dello Spirito a sé stesso. La Ragione dello Hegel, immanente alla storia, sostituisce la divina Provvidenza trascendente; la cultura, come conquista della Natura da parte dell'uomo sostituisce la grazia come forza salvifica dell'uomo stesso. È la nuova antropologia di Hegel, il filosofo della «mediazione» compositrice di tutti gli opposti nel «sistema» compiuto. Cultura e Cristianesimo sono ricomposti nella sintesi hegeliana, ma, in essa, il Cristianesimo non è più religione; è esso stesso cultura.
Malgrado lo Hegel identifichi il processo dello Spirito con la Storia, e perciò con quello dell'Umanità (e, dunque, Dio con l'Uomo immortale), ai suoi seguaci ed avversari, come abbiamo visto, parve, al contrario, che egli risolva il

«concreto», l'«esistenziale» nell'Idea, cioè in una suprema astrazione. Da qui la «rottura» con lo Hegel, pur all'interno della sua problematica e di alcune sue conclusioni. Dalla «crisi» dello hegelismo nascono diverse posizioni: a) la soluzione *sociale* di Feuerbach e Marx sul terreno dell'«umanesimo assoluto», di cui abbiamo già parlato; b) la soluzione *religiosa* o della fede salvifica, che rigetta il mondo e la società: il Cristianesimo come rottura con la storia. È la posizione di Kierkegaard.

5. *La «dialettica del salto» di S. Kierkegaard.* - La fortuna di SEVERINO KIERKEGAARD ha inizio in Germania subito dopo la fine della prima guerra mondiale e si è estesa a tutta l'Europa occidentale, di pari passo con il dilagare dell'esistenzialismo, di cui il teologo danese è considerato uno dei padri spirituali, assieme al Nietzsche di cui parleremo in seguito. Temperamento inquieto e travagliato, scrittore efficacissimo, pensatore paradossale, ironico e di un'ironia tragica, egli esprime, per molti aspetti, la profonda crisi spirituale che travaglia il nostro tempo, il dramma della coscienza religiosa europea. Influirono molto sulla sua formazione la rigida educazione paterna di stampo tipicamente pietista, e il romanticismo tedesco: i due elementi, nel Kierkegaard uomo e scrittore, non formano mai una sintesi. Egli è diviso sempre tra il suo temperamento irreparabilmente «estetico» (di gaudente raffinato, come difatti fu nella sua breve e tormentata vita) e l'anelito di «martire» o «testimonio» di Cristo. Da piccolo gli fu fatto conoscere non il Bambino Gesù ma il Cristo crocifisso e morto per il peccato degli uomini. Da allora cominciò la sua ossessione del peccato, che fu il problema centrale, non solo del teologo e del filosofo, ma dell'uomo-Kierkegaard, fragile di salute e dotato di una sensibilità morbosa. Ne fece il tormento della sua vita, la categoria che fonda la persona umana e la scopre di fronte a Dio. Il problema della persona è centralizzato nel problema del peccato; non redenzione *dal* dolore, ma redenzione *nel* dolore. Per Kierkegaard, infatti, il Cristianesimo è «una cura radicale», un'esperienza che è meglio non ritardare: è amore, ma anche «timore e tremore»: «la lieta novella per melanconici» e non per superficiali. C'è qualcosa di sconcertante in Kierkegaard teologo e filosofo, come in Kierkegaard uomo; qualcosa che attrae e respinge, il fascino di un uomo e di un pensatore che è contraddizione vivente, paradosso in carne e ossa, che soffre e gioisce di essere tale. Si trovano in lui gli accenti profondi della letteratura poetica e filosofica del suo tempo, il tormento spirituale del dramma religioso come crisi del singolo e della società, quali si possono vedere impersonati, per esempio, in alcuni personaggi di Ibsen e di Dostoiewskij.
La *persona* è il problema centrale di Kierkegaard: non può risolverlo la filosofia ma la religione, non la ragione ma la fede. Il duello filosofia-religione o ragione-fede in nome del *singolo* è il tratto fondamentale del pensiero kierkegaardiano. Solo la religione può giustificare e garantire l'esistenzialità. «Singolo» e «cristiano» s'identificano: difendere il singolo è perciò difendere il

Cristianesimo. Kierkegaard si credeva investito di un'alta missione cristiana, si reputava il restauratore della fede, del vero Cristianesimo della Croce di Cristo, testimonianza perenne che la verità vince solo soccombendo. Un cristianesimo accomodante, politico, è la negazione del Cristianesimo stesso, il quale (come il cristiano) non deve curarsi delle cose del mondo: soccombere sulla terra è vincere la terra.
Kierkegaard decreta la bancarotta *della* filosofia perché la identifica con una filosofia, precisamente con quella hegeliana, allora in auge. Egli combatte Hegel e spesso lo disprezza; ma in un punto almeno è più hegeliano di Hegel: nel credere che il «sistema» del panlogismo costituisca la conclusione ultima e legittima di tutto il pensiero occidentale da Talete in poi. «Il processo hegeliano della ruminazione con tre stomachi» era per lui il processo della filosofia *sic et simpliciter*. L'idealismo da Fichte ad Hegel aveva trovato un Io immortale, ma senza pienezza e perciò, come lo sposo di Aurora, che, immortale ma senza eterna giovinezza, finì col diventare una cavalletta. Con l'Io idealistico, che diventa cavalletta, Kierkegaard identifica la filosofia speculativa. Hegel ha tenuto conto della razionalità impersonale e ha fatto dell'uomo un genere, nel quale il singolo è annegato. Invece il singolo vale più del genere; vale più per la religione, non per la filosofia.
La *Postilla conclusiva non scientifica* è lo scritto kierkegaardiano che meglio di ogni altro rispecchia l'avversione del Nostro per la filosofia speculativa cattedratica, dei «professori» del «pensiero oggettivo», indifferente verso il singolo. Invece, la filosofia del «pensatore soggettivo» s'incentra sul concetto d'interiorità, sul principio che la verità appartiene al singolo e soltanto a lui. La filosofia speculativa livella le esistenze e fa dei singoli tanti paragrafi allineati del «sistema». Il pensatore «speculativo» cerca la verità oggettiva e smarrisce sé stesso: tutto egli intenderà tranne che sé stesso. A chi, invece, vive *nella* e *della* propria interiorità e porta la passione della sua persona nelle viscere del suo pensiero non è concesso «speculare»: ha il privilegio di «esistere». Nel «sistema» l'individuo muore e perciò il sistema non può dare un'etica. La filosofia speculativa nel sepolcro della logica compone, in bellezza di formule e di sillogismi, il cadavere della persona.
Quel che importa, per Kierkegaard, non è trovare la verità oggettiva, ma la verità nostra, soggettiva, esclusivamente del singolo. In una bella pagina del *Diario* egli nota: «ciò che importa è intendere a che cosa io sono destinato, di vedere che cosa Dio vuole propriamente che io debba fare: ciò che importa è di trovare una verità che sia verità per me, di trovare un'idea per la quale io possa vivere o morire». Non conta conoscere la verità, ma conta che la verità venga accolta da me come principio di vita. Il compito immediato ed urgente della filosofia è precisamente «di tradurre i risultati della scienza in vita spirituale» per appropriarseli personalmente. Ma la filosofia speculativa o di Hegel non comprenderà mai che la conoscenza essenziale riguarda l'esistenza e che

dunque essenziale è solo la conoscenza che si riferisce all'esistenza. Non la ragione, ma la fede: chi afferma oggettivamente Dio, non crede.
L'opposizione tra filosofia speculativa e religione è, dunque, per Kierkegaard, radicale ed invincibile: la filosofia hegeliana o la filosofia annulla la persona, l'etica e la fede. Il singolo è fatto per Dio: è questo il Cristianesimo ed è su questo punto che bisogna dare battaglia. Soltanto nella solitudine interiore l'individuo è capace di vera comunione, perché è solo in rapporto con Dio. Non c'è mediazione, come vuole Hegel, fra l'individuo e l'Assoluto. Nel mistero dell'intimità solitaria, Dio e l'individuo si trovano di fronte: a questo grande colloquio, indecifrabile dalla ragione, l'idea o la legge sono inferiori. L'individuo non ha la prova, ma la *vocazione* di Dio. È un appello che solo la fede può intendere. Una parola personale che Dio ci indirizza chiamandoci per nome. Dio non è un'idea, né un oggetto che si possa provare o contemplare. Ogni uomo lo scopre nell'atto che scopre sé stesso come singolo.
Provare razionalmente Dio è perdere Dio; guadagnare Dio è essere al di là della ragione. «La più grande provocazione allo scandalo è esigere da un uomo che ammetta come possibile per Dio ciò che per la ragione umana è fuori di tutti i limiti del possibile». Filosofi razionalisti e speculativi difendono l'autonomia della morale e della ragione, perché vogliono un uomo *emancipato* da Dio, per procurargli verità *emancipate* da Dio. Il sapere, in breve, nega la fede. Dio ha avvisato l'uomo: «se mangerai dell'albero del sapere, morirai». Il *giusto vive della fede*, scrive il Profeta: l'ignoranza è la legge della fede, il sapere è la legge della ragione. Ma è la fede che porta all'albero della vita e non la filosofia speculativa. All'albero della vita perviene la filosofia «esistenziale», che è «la lotta insensata della fede per quello che è impossibile per la ragione. La filosofia speculativa resta alla superficie, vive in un piano a due dimensioni: il pensiero esistenziale conosce una terza dimensione, inesistente per la speculazione: la fede».
Kierkegaard considera il problema dell'esistenza da tre punti di vista: a) *estetico*; b) *morale*; c) *religioso*. Il punto di vista *estetico* è inteso come quello del «godimento». L'esteta non è il gaudente volgare, ma l'edonista raffinato e sottile del *Diario del seduttore*, colui che ubbidisce all'arbitrio, che sa prendere diletto delle cose mantenendosi superiore all'esistenza. L'estera possiede l'arte di variare l'ambiente in cui vive e sé stesso; non guarda verso il futuro, ma si volge al passato, al vago ricordo nel quale sfumano i contorni delle cose e di esse conserva il profumo. Il tipo kierkegaardiano dell'estera è quello di alcuni romantici. La sua vita, che apparentemente si presenta come piacere, nella sua essenza, è disperazione. L'esteta vive dell'*attimo* e l'attimo fugge e non ritorna.
Figlia del piacere è la *noia*, «l'oscuro cavaliere che accompagna sempre l'amante della gioia e lo spinge ad una ricerca sempre rinnovata». Chi vive esteticamente è disperato. Oltre alla noia, l'accompagna, fedele, la malinconia, la «isteria dello spirito». E ciò perché la vita intensa e sfumata dell'esteta, sempre ansiosa del nuovo e sempre impegnata in sforzi rinnovati, cerca invano

di nascondere il vuoto dell'esistenza. Per vincere la *disperazione* non resta che agire disperatamente. Ma nella vita dell'esteta si nasconde una colpa profonda, la colpa di «non voler profondamente ed intimamente». Diversa, invece, da quella dell'estera è la disperazione del filosofo esistenziale, che «dispera, dispera di tutto cuore, con tutta l'anima e con tutte le sue forze». La sua disperazione è un atto serio, d'impegno e raccoglimento: è l'atto che accoglie in sé l'ansia dell'infinito. Non è un «passaggio», come vorrebbe la dialettica hegeliana, ma una «scelta», un atto di volontà che impegna tutto l'essere e per mezzo del quale (e solo per esso) si conosce il vero significato della vita.
La disperazione è una specie di stato di grazia: a provocarla contribuisce l'*ironia*. L'ironia è negatività e come tale essa distacca l'uomo dal mondo, nel quale l'esteta è immerso. Non è possibile perciò «esistere» senza sentire l'ironia, che è una dimensione fondamentale della persona umana. L'ironia, in tal modo, libera l'uomo dal punto di vista estetico e lo avvia verso l'*esigenza* etica. Essa non è la verità, ma la polvere che fa saltare i ponti, disperde le cose e scava l'abisso tra il vivere nel mondo, «alla periferia», «alla superficie», e il vivere al di sopra del mondo, nel profondo. L'ironia non costituisce un passaggio, ma alimenta il coraggio di «scegliere» disperando.
L'atto della scelta dipende da me. Esso però mi lascia sospeso nel momento di compierlo ed è proprio in questo attimo di sospensione che acquisto coscienza del mio io profondo, della mia *libertà*. Infatti, nell'istante che precede la scelta, io sono arbitro del mio destino, sono quel che sono, sono la causa di ciò che voglio essere. Prima di scegliere sono pura *possibilità*, ma una possibilità che non può restare nel limbo dell'astrazione. La mia esistenza «è volta verso un avvenire che non è nulla, ma che appartiene ad essa determinare, verso un non essere che deve convertire in essere». L'etica precisamente implica lo scegliere, il decidersi; e la scelta non può venire se non tra contrasti; per l'appunto nel contrasto del bene e del male. Proprio qui la persona si scopre *colpevole*: l'io non sceglie che pentendosi.
Il *pentimento* mortifica il soggetto ed arresta l'azione etica. Al confine dell'etica si affaccia la *religione*, anzi l'etica quasi si annulla nella religione.
Etica e religione, per Kierkegaard, si scontrano non s'incontrano, come è crudelmente affermato nell'opera *Timore e Tremore*. Kierkegaard si rifà alla narrazione biblica del sacrificio di Isacco. Abramo, nel momento decisivo di tutta la sua vita, per adempiere al comandamento religioso ha dovuto «sospendere» l'etica che gli ostacolava il cammino verso Dio. Se per Abramo l'etica fosse stata l'istanza suprema, egli avrebbe perduto Dio e, con Dio, sé stesso. L'etica, dunque, non solo non è autonoma, ma, nel momento decisivo della vita, nell'istante fatale - «essere o non essere» - è in contrasto con la religione. L'istanza etica è l'ultimo ostacolo che la filosofia speculativa oppone per escludere Dio dall'uomo e l'uomo da Dio; è l'estremo attentato della ragione alla fede per instaurare una verità emancipata da Dio. Abramo, nell'atto di alzare il coltello su Isacco, *credeva* che Isacco gli sarebbe stato restituito.

Davanti al tribunale della fede Abramo è assolto, ma non così davanti al tribunale della ragione e dell'etica. Ragione ed etica restano scandalizzate dall'argomento difensivo di Abramo, in quanto per loro è *impossibile* che il figlio gli possa essere restituito. Ma per Dio tutto è possibile: Dio non è impotente come l'etica e la ragione. Abramo ha avuto *fede* nell'anni potenza di Dio, ha *creduto* che Isacco gli sarebbe stato restituito ed ha *sospeso* l'etica e la ragione. La fede ha vinto! L'uomo di fede, dunque, è al di sopra della legge morale, che ha un fine immanente in sé stesso.
Il peccato, per Kierkegaard, è la categoria che garantisce l'essenza dell'individualità; la coscienza del peccato individua, costituisce il singolo, «pone il singolo come singolo». Il peccato è la categoria *esistenziale* per eccellenza. Esso riguarda me e soltanto me e non tocca nessun altro fuori di me. Chi può sostituirmi nel peccato? D'altra parte, la singolarità è propria del Cristianesimo: per la religione non c'è un «pubblico», ma solo «individui». Di fronte a Dio c'è solo il singolo: «dinanzi a Dio tu non hai a che fare essenzialmente che con te stesso». Allora: se il peccato costituisce la individualità e della religione cristiana è propria l'individualità stessa, religione e peccato si trovano strettamente congiunti.
È possibile una spiegazione del peccato? No, il peccato è atto di volontà, *salto qualitativo*, il salto dallo stato d'«innocenza» a quello di peccaminosità. Il peccato non presuppone niente prima di sé: *si pone*. Adamo perdette l'innocenza peccando e così ogni uomo perde col peccato la propria innocenza.
L'innocenza è ignoranza del bene e del male. Lo stato dell'innocenza è perciò stato di *ansia* e di *angoscia*, che è aspettazione ed inquietudine, orrore e tremore, angoscia di fronte al *niente* che ci sta davanti e che suscita in noi il sentimento di qualcosa di terribile; e nello stesso tempo ci affascina con la misteriosità di questo qualcosa che è nella nostra possibilità affrontare. Nello stato di innocenza lo spirito è come in sogno: «l'uomo è un'anima in unione immediata col suo naturale».
L'innocenza comporta la pace e il riposo, ma nello stesso tempo implica qualcosa che non è né discordia né lotta. È il *Niente*, che genera l'angoscia. «Il profondo mistero dell'innocenza è che essa è nello stesso tempo angoscia. Nel suo sogno, lo spirito proietta la sua propria realtà; questa realtà non è *niente*, ma questo niente vede costantemente l'innocenza al di fuori di sé». Dall'innocenza al peccato non c'è passaggio, ma «salto», *salto qualitativo*, il salto dallo stato di innocenza o di ignoranza a quello di conoscenza o di peccato. È un cambiamento di stato che si opera e dunque il peccato non è spiegabile con i canoni della filosofia speculativa, con la dialettica *quantitativa* dello Hegel. La ragione *si scandalizza*, ma, malgrado il suo scandalo, è impotente a spiegare il peccato: il salto mette in scacco la logica; la dialettica quantitativa cede il posto alla dialettica qualitativa del salto.
Nella filosofia di Hegel, dove il male è sempre un momento dialettico in rapporto al bene, non c'è posto per il peccato. Ma il peccato è una di quelle

cose che ci prendono per la gola, come dice Pascal, ed è tutt'uno con l'individualità, che lo hegelismo misconosce.
Per il Nostro, l'uomo, oltre che sintesi di anima e corpo, è *sintesi del temporale e dell'eterno*. Comunemente si definisce il tempo come successione infinita, cioè come presente, passato e futuro. La distinzione, dentro il tempo, non è esatta, in quanto nella successione infinita non è possibile trovare un punto fisso, il presente; tutti i momenti sono processivi e perciò nessun momento è presente: nel tempo pertanto non c'è né presente, né passato né futuro. L'eterno, invece, è il presente, posto come soppressione della successione. Ma non si dice che la vita sensibile è nell'istante? È vero: «per l'istante allora s'intende l'astrazione dell'eterno, che, data per il presente, ne è la parodia. Il presente è l'eterno o meglio l'eterno è il presente, e il presente è la pienezza ... L'istante indica il presente senza passato né avvenire; e in ciò consiste l'Imperfezione della vita sensibile. L'eterno indica pure il presente senza passato né avvenire, e in ciò risiede la perfezione dell'eterno». Tuttavia nell'*istante*, il tempo e l'eternità entrano in contatto. L'istante, non concepito come una semplice determinazione del tempo, è un atomo di eternità: è il primo tentativo di arrestare il tempo.
Per Kierkegaard c'è, dunque, un incontro concreto tra eternità e tempo. L'incontro è nell'individualità irripetibile dell'esistente. Quale la relazione? Naturalmente il rapporto non può essere stabilito con la dialettica della sintesi, perché esso è di contrarietà e di opposizione: la dialettica che unisce eternità e tempo non può essere che sintesi paradossale, cioè la paradossalità dell'esistenza come sintesi. L'esistenza è, infatti, paradosso, punto d'incontro d'infinito e finito, d'eterno e temporale, che si oppongono e si uniscono. L'esistenza, in quanto finita e singolarità, è immersa nel tempo, ma in quanto è presenza di eternità si rapporta a Dio, all'Assoluto. In essa il rapporto con sé coincide col rapporto con Dio. L'esistenza è presenza immediata ed individualità determinata, ma è una presenza che non può concepirsi se non come invocazione dell'eterno. È il paradosso dell'universalità dell'individuale, dell'assolutezza del singolare. Esistenza etimologicamente vuol dire «essere fuori di» (*ex-sistere*), trascendersi, proiettarsi dell'essere nello spazio e nel tempo: è distanza tra gli istanti del tempo e i punti dello spazio, tra il pensiero e l'essere e coglie i due opposti. È peccato e liberazione dal peccato, peccato e redenzione, è il chiudersi dell'uomo nell'infinità dell'essere.
Ma anche nell'istante non manca l'angoscia, che risiede nel rapporto che si stabilisce in me tra il finito e l'infinito, il tempo e l'eternità. Essa si colloca nel tempo e nell'istante e non posso separarla dalla mia condizione di essere finito confrontato ad un infinito che mi sorpassa. Nell'angoscia lo spirito è sempre tentato: l'imminenza del peccato lo affascina. Egli teme ed ama l'angoscia.
L'angoscia si vince solo con la fede. Essa è un'«avventura» che ogni uomo deve correre se non vuole perdersi. Solo in virtù della fede essa possiede un valore educativo assoluto. «Infatti, essa corrode tutte le cose del mondo finito e

mette a nudo tutte le sue illusioni». L'angoscia è la possibilità della libertà e bisogna essere educati da essa per essere liberi secondo l'infinità che le è propria. «Quando si utilizzano onestamente le scoperte della possibilità, questa scopre tutte le cose finite, ma le idealizza sotto la forma dell'infinito, ed opprime d'angoscia l'individuo fino a quando ne trionfi nell'emancipazione della fede».
Tutto quanto abbiamo detto spiega la ribellione di Kierkegaard, negli ultimi anni della sua vita, al Cristianesimo ufficiale, mondano e borghese. Anche qui è presente la polemica con lo Hegel. Per Hegel, Cristo, Dio fattosi uomo, ha unificato l'umano e il divino; per Kierkegaard l'uomo sta «di fronte a Dio», fuori del mondo. II mondo cristiano-borghese, sanzionato dalla filosofia di Hegel, deve scomparire. Esso è la morte del Cristianesimo, è l'espressione di un mondo di intelligenza privo di passione, incapace «di peccare davvero». I tempi, scrive Kierkegaard, non sono malvagi ma meschini per mancanza di vere e grandi passioni. «I pensieri degli uomini sono evanescenti come la nebbia e gli uomini stessi volubili come tante sartine. Gli impulsi del loro cuore sono troppo miserabili per poter dirsi peccaminosi». A questo mondo borghese Kierkegaard oppone il *Singolo*, che crede disperatamente, che tutto sospende alla fede, che esiste solo interiormente e non nel mondo. Tra l'individuo esistenziale e quello cristiano-borghese non c'è mediazione, ma assoluta incompatibilità, come non c'è mediazione ma incompatibilità tra Cristianesimo e mondo, Cristianesimo e Stato. La proposizione hegeliana che l'eticità dello Stato e la spiritualità religiosa dello Stato stesso sono garanzia l'una dell'altra, per Kierkegaard, è un controsenso dal punto di vista della religione; ed è un compromesso il cristianesimo statale-chiesastico, secondo il quale si serve il cristianesimo «nel vivo timore umano, in mediocrità, nell'interesse temporale». Ad uno Stato che pensasse d'impedire lo sviluppo di ogni vera poesia basterebbe istituire mille stipendi per raggiungere il suo scopo. Similmente il vero Cristianesimo è morto nella mondanità statale: «se noi siamo cristiani, *eo ipso* il Cristianesimo non esiste». Non esiste, perché il Cristianesimo mondano lo ha ucciso, barattando l'indipendenza e l'intimità della fede con la mondanità e l'asservimento allo Stato, con gli agi e le ricchezze. Scrive Kierkegaard con tagliente ironia: «L'Apostolo Paolo aveva un impiego? No, Paolo non aveva nessun impiego. Guadagnava egli allora in qualche modo denaro? No, non guadagnava denaro in nessun modo. Ma era per lo meno sposato? No, egli non era sposato. Ma allora Paolo non è una persona per bene! No, Paolo non è una persona per bene». Così il Cristianesimo storico, i cristiani borghesi, secondo Kierkegaard, hanno soppresso Cristo.
Questi i motivi principali dell'esperienza etico-religiosa di Kierkegaard, i motivi che tanta risonanza hanno avuto ed hanno su buona parte della filosofia attuale. Egli è uno scrittore che stimola la meditazione, apre la mente a problemi a volte abissali, ma non dà nessun aiuto nel ripensamento che il lettore ne fa, come se dicesse: bisogna lasciare l'anima con sé stessa, perché la

disperazione della solitudine la elevi alle vertigini dell'infinito. Kierkegaard è un teologo e non un filosofo, un teologo con pochi dommi, una di quelle anime dotate di una non comune sensibilità religiosa, per le quali la religione s'identifica con la vita ed è solo inquietudine e tormento. Esse, come oppresse dalle loro stesse esigenze, sono insofferenti ed incapaci di qualunque sistemazione rigorosa e concedono dominio assoluto alla spontaneità dei sentimenti, i quali non pervengono mai alla chiarezza del concetto, né alla limpidezza dell'intuizione. In lui si trova a volte la forza suasiva della dialettica unita al fascino dell'espressione fantasiosa e poetica, ma manca il ragionamento stringente della logica e la serenità dell'intuizione artistica.
Kierkegaard non è un pensatore che si possa criticare. La sua speculazione è un'esperienza etico-religiosa, personale e frammentaria che sfugge alle prese della critica. Il migliore ammaestramento che si può trarre dalla sua filosofia è appunto d'intendere il pensiero come meditazione interiore, continuo ed esasperante dialogo dell'anima con sé stessa. Dialettica, dunque, e se si vuole «teologia dialettica», non dimenticando però mai che la teologia è per lui in funzione del problema della personalità. Kierkegaard scopre nell'uomo, a differenza della filosofia speculativa che tutto spiega ed accomoda, un'esistenza «problematica», la persona come problema a sé stessa e trova nella sua problematicità la via per la trascendenza divina. Inoltre, mentre per la filosofia hegeliana la verità è «pubblica», per Kierkegaard la verità è interiore, soggettiva. La verità c'è per chi se ne appropria, per chi la produce col suo sforzo e con la sua passione. Non c'è filosofia o sistema se non per chi *soffre* per produrli.
Certamente questi motivi rendono l'esperienza filosofica di Kierkegaard affascinante e suggestiva. Ma, in fondo, non sono nuovi; Kierkegaard li ha esasperati fino al paradosso. Egli, come è stato detto, «coll'abbandono dello Stato cristiano, della Chiesa cristiana e della teologia cristiana, in breve di tutta la «positività» storico-mondana del Cristianesimo», riduce il Cristianesimo stesso, «al puro paradosso di una volontà di fede disperatamente decisa. Un Cristianesimo vuoto del mondo è un Cristianesimo inumano, negatore proprio di quella singolarità che il Nostro vuole difendere a qualunque costo. In verità l'ha tanto difesa fino a negarla: la «singolarità» di Kierkegaard è, in fondo, un'astrazione come l'«unità» dello Hegel.

CAPITOLO V
IDEOLOGIA, SPIRITUALISMO ED ECLETTISMO IN FRANCIA

1. ***Gli «ideologi» e il ritorno allo spiritualismo tradizionale. Maine de Biran.*** - Nei primi decenni del secolo, il pensiero tedesco da Kant all'idealismo trascendentale ebbe scarsa influenza in Francia, dove la filosofia resta ancora sotto l'influsso del Condillac e della Scuola Scozzese o del cosiddetto

«psicologismo». Ma il diffondersi del romanticismo, nella Francia ancora dominata dall'anti tradizionalismo illuministico, provoca un ritorno alla tradizione, anzi di difesa della tradizione stessa. Già MA DAME DE STAEL (1766- 1817) nell'opera sulla *Germania* (1813) considera la storia umana (come Schiller e Fichte) una progressiva rivelazione religiosa e RENATO DE CHATEAUBRIAND (1769-1848) nel *Genio del Cristianesimo* (1802) mette la tradizione al servizio del Cattolicesimo, il solo depositario di essa. Si delineano così tre correnti: a) degli *ideologi*, che continuano (modificandola) la tradizione illuminista; b) dei *tradizionalisti*, noti anche con il nome di *filosofi della Restaurazione*; c) degli *spiritualisti*, che rinnovano lo spiritualismo tradizionale.

La meccanica delle sensazioni del Condillac, quantunque sia ancora conservata, è in parte corretta dai cosiddetti «ideologi» nelle loro analisi delle funzioni dell'anima. E «ideologia» fu allora chiamata l'indagine psicologica sull'origine delle nostre sensazioni ed idee.

> Fondatore dell'ideologia è DESTUTT DE TRACY (1754-1836), il quale negli *Elementi d'Ideologia* (1801-1815) considera, come il Condillac, originaria ed indipendente solo la sensibilità, da cui ricava anche le funzioni del giudicare e del desiderare; a differenza del Condillac ritiene che l'idea del mondo esterno non ci è data dal tatto, ma dalle sensazioni di movimento. Il medico PIETRO CABANIS (1757-1808) nell'opera *Rapporti tra il fisico e il morale nell'uomo* (1802), malgrado alcune espressioni materialistiche (tra cui quella celebre che «il pensiero è una secrezione del cervello»), ammette che l'uomo non è un ricettacolo passivo di sensazioni provenienti dal di fuori ma che, accanto alle impressioni ricevute dal mondo esterno, ne ha altre interne che gli danno un sentimento oscuro della sua attività organica, indipendente dai rapporti con le cose. Questa forza originaria, a cui sono connessi gli istinti, costituisce il fondo della natura umana. Per il Cabanis, vi è dipendenza della sensibilità dal sistema nervoso, senza però che la prima si riduca al secondo. - Lo scopo principale degli ideologi è di fare della psicologia una scienza come la fisica e di porla a fondamento di una morale indipendente dalla religione. Da qui lo sforzo di collegare analisi psicologica e fisiologica col rischio di scivolare nel materialismo. Ma proprio dalle file dell'ideologia vien fuori la critica del Condillac, attraverso l'influenza della Scuola Scozzese.

Sotto l'influenza degli ideologi e degli Scozzesi maturò il pensiero di F. P. MAINE DE BIRAN, il più vigoroso pensatore francese della prima metà del secolo XIX.

L'interesse costante e fondamentale del Biran è religioso: il *senso intimo* o il ripiegamento su noi stessi è la giustificazione più solida della tradizione religiosa. Esso è una «rivelazione interiore s che non contraddice quella fondata sull'autorità. Il «senso intimo» ci dice che esiste un Essere ordinatore di tutte le cose, ci fa vedere Dio nell'ordine dell'universo. Sulla base del principio dell'interiorità, il Biran si oppone al Condillac e agli ideologi: tutta la vita psichica non deriva dal fatto primitivo della sensazione, ma dalla *coscienza*. Senza di essa, che è il «sentimento dell'esistenza individuale», non c'è conoscenza. Perciò egli accentua il concetto dello spirito come attività: anche

la sensazione non è pura passività; essa è accompagnata da movimenti che modificano le condizioni della ricettività. Attività e passività sono due elementi sempre presenti in ogni atto di conoscenza. La coscienza rivela l'io come *forza (o causa*) produttiva di certi effetti, cioè come volontà. L'attività del soggetto è *sforzo volontario*, da noi immediatamente sperimentato, con cui acquistiamo coscienza del nostro io e sentiamo la resistenza che il nostro organismo (*non-io*) gli oppone. L'io non potrebbe conoscersi come forza spirituale, senza agire su qualcosa che gli resiste: la coscienza della propria spiritualità è data all'io dalla resistenza del corpo. I due fatti sono connessi indissolubilmente: l'io acquista coscienza di sé e della sua attività nell'atto stesso che acquista coscienza di qualcosa di altro da sé. Lo sforzo (dato dalla esperienza interna) s'identifica con la causalità.
L'io che s'intuisce immediatamente come sforzo volontario è il soggetto singolo, dotato di un tono interiore, che si vive, ma non si esprime. Il Biran lo chiama «uomo interiore», diverso da quello esteriore colto dall'analisi della scienza. Nell'intuizione di sé stesso, l'io deduce i concetti di causa, sostanza, forza, unità, ecc. che applica alla realtà esterna. Tali concetti non sono forme *a priori* (Kant), né idee innate (Cartesio), né formate dall'abitudine (Hume), ma produzioni della riflessione sulla nostra coscienza. Analogamente, dietro ai fatti e alle leggi che scoprono le scienze naturali, c'è un mondo di forze simili alla nostra attività volontaria: nelle cose c'è un principio di attività spontanea, che sfugge allo scienziato, ma non al filosofo. L'autocoscienza come energia e sforzo, inoltre, ci dà la fiducia di conquistare e conservare saldamente la padronanza di noi di fronte a qualunque evento e d'affermarla anche contro le passioni. Con questa fede la *vita umana* trionfa *della vita animale*. Al disopra è la *vita dello spirito*, con cui l'uomo nel profondo della propria interiorità entra in comunione con Dio. In questo stato mistico egli trova la massima certezza. Il senso intimo è la stessa rivelazione di Dio.
Il pensiero del Biran, molto più che sui contemporanei, ha avuto larga e profonda influenza sull'intuizionismo e sullo spiritualismo contemporanei (in specie sul Bergson) e ancora oggi è operante.

2. *La filosofia della Restaurazione*. - La filosofia degli ideologi risente ancora dello spirito della Rivoluzione e della mentalità illuministica. Nella Francia del principio del secolo XIX è vivo il problema della riorganizzazione della vita politica e sociale dopo il periodo napoleonico. Come già abbiamo accennato, si delinea un ritorno alla tradizione, opposto all'anti tradizionalismo illuminista ed allo spirito della Rivoluzione, in nome del principio dell'autorità politica e religiosa. Contro l'autorità assoluta della ragione si rivendica la necessità della *tradizione* impersonata nella Chiesa cattolica e la subordinazione dell'ordine sociale ad un principio trascendente. La fiducia nella ragione è scossa: l'unica via di salvezza è la fede. Questo movimento detto di reazione o tradizionalista è rappresentato dal De Maistre, dal De Bonald e dal Lamennais.

Motivo dominante nel pensiero di GIUSEPPE DE MAISTRE (nacque nella Savoia nel 1753 e morì nel 1821. Uomo politico, è grande scrittore e pensatore fervido anche se qualche volta paradossale e disuguale. Citiamo: *Lettere Savoiarde, Serate di Pietroburgo o il governo temporale della Provvidenza*, *Del Papa*) è la presenza in ogni forma dell'attività umana del pensiero divino e della Provvidenza, con cui tutto si spiega, anche i fatti vicini e apparentemente ovvii, come p. es. il furore sacro che trascina alla guerra. La vera scienza per il De Maistre è la contemplazione del mistero in Dio. Da qui la sua polemica contro la scienza moderna, l'abuso della quale è la causa prima di ogni degenerazione e la conseguenza del peccato di Lucifero e di Adamo. Il peccato originale ha privato l'uomo della capacità di vivere da solo secondo verità e di realizzare una vita associata giusta ed ordinata senza ubbidire all'autorità che incarna la tradizione e deriva il suo potere da Dio. La Provvidenza nel De Maistre ha un aspetto apocalittico: essa non solo è la chiave della storia, ma giustifica anche l'attesa di una nuova età, del secolo che si rinnova. Le istituzioni - tra cui in primo luogo la Chiesa cattolica - per lui hanno un carattere sacro, sono emanazioni di Dio. L'umana ragione, invece, è l'elemento pervertitore degl'istituti e delle leggi sociali. La Provvidenza è la madre della storia; di essa gli uomini e le istituzioni (la Chiesa e lo Stato) non sono che mezzi. Perciò, secondo De Maistre, la Rivoluzione e i suoi uomini sono strumenti inconsci di un tremendo giudizio. La Provvidenza lotta contro le forze demoniache rovesciatesi nel mondo e perseguita il pensiero e la scienza che non vogliono quietarsi in un ordine sociale e politico fissato con eterno decreto. La persecuzione è il preludio della restaurazione. Nelle *Serate di Pietroburgo* il De Maistre glorifica il sistema della Provvidenza ed esaspera il concetto d'autorità. Il potere dei Re - e al di sopra di tutti quello del Papa - attraverso cui si esplica l'azione di Dio, hanno il loro fondamento negli abissi insondabili della Provvidenza divina.

Anche per il visconte LUIGI DE BONALD (1754-1840) (ricordiamo: *Teoria del potere politico e religioso nella società civile* e il *Saggio analitico sulle leggi naturali dell'ordine sociale*) le forme fondamentali dell'umana società traggono la loro origine da Dio. Hanno torto gl'illuministi a considerare il linguaggio, la società, la legislazione, ecc. come costruzioni umane artificiali e convenzionali. Tra il popolo e il sovrano, come tra il pensiero e il linguaggio, c'è un terzo termine, causa dell'uno e dell'altro, cioè Dio, che ha creato il linguaggio per mezzo del quale nell'uomo si forma il pensiero e per cui tramite Dio stesso gli comunicò la verità. Il linguaggio originario (dato da Dio all'uomo nel momento della creazione) e conservato dalla tradizione è il tramite della rivelazione divina. Similmente la sovranità deriva da Dio la sua autorità: lo Stato è l'intermediario tra il popolo e Dio e la sua origine è anch'essa divina.

Anche per l'abate FELICITA ROBERTO DI LAMENNAIS (1782-1854la tradizione si collega all'originaria rivelazione divina, ma il suo concetto di tradizione è maturato dal romanticismo tedesco o almeno risente della

elaborazione che quest'ultimo ne aveva fatto. L'indifferenza religiosa, malattia del secolo, deriva dalla fiducia nell'infallibilità della ragione individuale) (tra le opere del primo periodo citiamo il Saggio sull'indifferenza in materia di religione. Successivamente, il Lamennais venne in conflitto con la Chiesa. Al secondo periodo appartengono le *Parole d'un credente* e lo *Schizzo d'una filosofia*). Ad essa (come quella che ci libera dal dubbio in cui ci lasciano i sensi e la ragione) il Lamennais contrappone la *ragione comune* o l'intuizione delle verità fondamentali, insieme di principi e credenze trasmessi di generazione in generazione. La Chiesa è la depositaria di questa «tradizione universale», la cui origine è una rivelazione primitiva comune a tutti gli uomini. Allontanarsi dalla Chiesa è mettersi fuori della tradizione, cadere nello scetticismo. Per attingere la conoscenza della verità non c'è altro mezzo che affidarsi all'autorità, attraverso cui si manifesta la Ragione divina. Ma così il Lamennais nega che la Chiesa sia l'unica depositaria della tradizione autentica e priva quest'ultima di ogni fondamento razionale. Successivamente il Lamennais si rifà a modo suo allo spiritualismo del Rosmini, ma con scarsa originalità di pensiero.

3. *L'eclettismo di V. Cousin*. - Un equilibrio tra lo spiritualismo di Maine de Biran e il tradizionalismo, sotto l'influenza della filosofia scozzese, di Kant e dell'idealismo trascendentale (soprattutto dello Hegel) cerca di raggiungere VITTORIO COUSIN, rappresentante ufficiale della filosofia francese sotto Luigi Filippo.

> Nacque nel 1792 e fu professore alla Scuola Normale e alla Sorbona e poi ministro della pubblica istruzione. Può considerarsi il filosofo ufficiale della Francia dal 1830 al '48. Notevole l'impulso che egli diede agli studi di storia della filosofia. Morì nel 1867. I suoi scritti teoretici più importanti sono: *Del vero, del bello e del buono* (1818); Int*roduzione alla storia della filosofia; Frammenti filosofici* (1826; 2a ediz., Paris, 1866). Notevole, per i suoi tempi, il *Cours d'histoire de la Philosophie moderne*, 1a serie, 5 volumi, Paris, 1841 (2a ediz., 1846); 2a serie, 3 voll., Paris, 1829 (28 ediz., 1847)

Il suo eclettismo, che egli chiama anche «spiritualismo», di scarsa originalità, accomodante e poco intransigente, a servizio dell'autorità religiosa e politica, trovò modo di acclimatarsi in un'età poco filosofica per la Francia.

Per il Cousin, ogni sistema, che si sia affermato nella storia del pensiero, contiene una qualche verità. Si tratta di saper cogliere i motivi di vero di ogni filosofia ed integrarli. Come stabilire ciò che è vero? Il Cousin per risolvere questo problema si orienta verso lo psicologismo (l'osservazione interiore) e lo Schelling. L'intuizione o l'esperienza interna, secondo lui, ci rivela una ragione impersonale che ci fa intuire immediatamente la verità ed attingere l'Assoluto. La psicologia diventa così la base dell'ontologia e il fondamento di ogni certezza. Infatti, col metodo dell'osservazione psicologica noi troviamo quelle credenze del senso comune (la realtà dell'io, della natura, di Dio), che sono in noi prima d'ogni riflessione. Nel fondo del nostro io scopriamo la ragione, che

è la facoltà dei principi universali e necessari, indipendenti dal nostro stesso io e che costituiscono il tramite tra l'essere e il pensiero.
Tra le credenze del senso comune fondamentale quella della esistenza di Dio, creatore del mondo. Ma qui il Cousin, oltre che dell'idealismo tedesco, specie di quello hegeliano, risente di Platino, a lui ben noto (o se si vuole del neo-platonismo presente nell'idealismo tedesco) e considera il rapporto tra Dio e il mondo come un processo attraverso cui Dio stesso si rivela, per modo che il mondo gli è necessario. «Io non posso concepire Dio se non nelle sue manifestazioni e mediante i segni che egli mi dà della Sua esistenza, come conosco me stesso solo con l'esercizio delle mie facoltà. Togliete le mie facoltà e la coscienza che me le attesta e non esisto affatto per me. Lo stesso di Dio: togliete la natura e l'anima e ogni segno di Dio sparisce. Solo dunque nella natura e nell'anima bisogna cercarlo e lo si può trovare». Così, contro il suo programma di compromesso, scivola nel panteismo.
Lo spiritualismo eclettico cousiniano, pur privo di motivi vitali, oltre che in Francia, ebbe larga influenza sul pensiero italiano della prima metà dell'800.

CAPITOLO VI
LO SPIRITUALISMO ITALIANO E A. ROSMINI

1. *Gli ideali del Risorgimento italiano.* - La cultura romantica italiana è caratterizzata da una profonda rinascita politica, sociale e religiosa. Grande la preoccupazione morale, che è molto di più (ed è cosa diversa) del moralismo del Settecento: fortissima la fede nella potenza delle virtù, profondo il culto del dovere; acceso l'amor di patria ed anche il desiderio di gloria. Educazione classica, memoria delle virtù romane, fiducia nella potenza rigeneratrice del Cattolicesimo, legami e simpatie con il movimento religioso francese della Restaurazione, tutto converge nel movimento romantico e spiritualistico italiano. Perciò i nostri spiritualisti non solo combattono la cultura francese del secolo XVIII, ma anche il criticismo di Kant e l'idealismo trascendentale. Anche il pensiero tedesco dal Kant allo Hegel, per loro, è individualistico, scettico ed ateo. Non di rado i nostri spiritualisti intendono in modo non esatto le filosofie di Kant, Fichte e Hegel. Ciò conta fino ad un certo punto: la loro posizione speculativa resta diversa anche da quella di un criticismo e di un idealismo storicamente più esatti.
Dunque, anche contro il soggettivismo e il panteismo fanno valere l'istanza religiosa, il primato della morale e l'eternità del vero, i soli valori che possano ridare all'uomo quella fiducia, che lo scetticismo aveva fiaccato. Solo la fede in un valore assoluto (per molti il Cattolicesimo, centro unificatore e vivificatore della vita spirituale) può formare il carattere degli uomini e degli Italiani in particolare. «Convien bene», scrive il Rosmini, «che il secolo presente» riconquisti all'umanità «la dignità perduta palmo a palmo» (2).

Come è stato notato, la critica del pensiero francese e di quello tedesco, oltre ad un carattere speculativo, ne ha anche uno politico. «Anti cartesianesimo e anti kantismo vogliono dire in comune anche antistranierismo, pur rimanendo col loro valore schiettamente filosofico universale». - Il motivo nazionalistico e politico condiziona ogni manifestazione culturale. Lo storicismo romantico corregge l'astratto cosmopolitismo illuministico, cala l'ideale della libertà nella concretezza della tradizione e ne fa un'idea-forza della vita nazionale. L'idea liberale s'identifica quasi con l'esaltazione della coscienza nazionale, che tende all'indipendenza e all'unione federativa o
unitaria degli stati regionali, fa leva sulla tradizione cattolica, che vuole ridestare a nuova vita e accordare con il progresso del mondo moderno. Anche il nazionalismo letterario ebbe una non trascurabile influenza e trovò una delle sue manifestazioni più notevoli nel «purismo» reazione efficace alla lingua convenzionale e intellettualistica del Settecento, che si compiaceva di gallicismi e di neologismi.

Lo spiritualismo italiano si presenta, dunque, come una vigorosa reazione contro la filosofia moderna individualista, sensista, scettica, atea, disorganizzatrice della vita sociale, causa di anarchia negli spiriti. Cartesio come Locke e Condillac, Kant come Hegel sono responsabili (Cartesio quale iniziatore) di «due secoli di errori e di vergogna razionale», scrive polemicamente il Gioberti. Tuttavia i nostri spiritualisti non condannano in blocco il pensiero moderno e il progresso da esso segnato, come i tradizionalisti francesi; al contrario, non solo non si isolano dal pensiero moderno dal Cartesio allo Hegel, ma si sforzano di penetrarne le profonde esigenze; mettono il punto su alcuni fondamentali problemi suscitati dalla filosofia moderna, ma da essa non risolti. Infatti, il pensiero italiano difende l'organicità della società e dello Stato contro l'individualismo giacobino, ma si tiene lontano dalla statolatria dello Hegel e subordina la pur riconosciuta autorità dello Stato stesso ai valori religiosi e morali, che lo trascendono, perché trascendono la storia, anche se operano nello Stato e nella storia dei popoli; rigetta l'antistoricismo illuminista, ma respinge il concetto del Dio-Storia, negatore della stessa storia; fa suo il principio della libertà dell'uomo e del cittadino, ma evita d'identificare la libertà con l'arbitrio del singolo o con l'assoluta autonomia della volontà; critica il determinismo materialistico come il dialettismo dello Hegel (sotto altra forma, anch'esso meccanicistico) ed instaura una concezione finalistica, nella quale l'ordine della natura è ordine della Provvidenza e la storia è realizzazione d'ideali eterni di verità e di bene e non lotta di forme storiche che si distruggono a vicenda; sostituisce al concetto dell'*homo oeconomicus* quello dell'uomo soggetto spirituale, che pone il bene al di sopra di ogni interesse o utile o piacere e considera la soddisfazione dei bisogni economici come mezzo per la realizzazione dei suoi fini morali e religiosi.

Sia per il Rosmini, come per il Mazzini e il Gioberti, la vita dei popoli e degli Stati è guidata da ideali morali, civili e religiosi che costituiscono il lievito della storia, ma che trascendono il divenire storico. La verità è luce che guida

gli uomini e le cose pur senza identificarsi con gli uni e le altre. Essi si appellano sempre ad una fede etica e religiosa, che, al di sopra delle negazioni disgregatrici, unisce gli uomini, sudditi e cittadini della stessa patria, ministri dello stesso Dio, anelanti a realizzare gli stessi ideali. Ogni popolo ha vitali energie nazionali, che è necessario potenziare per la sua grandezza e affinché adempia la missione che gli è riservata nel concerto della storia universale.
Così la cultura italiana della prima metà dell'800, contro quella del secolo precedente e sotto la spinta del pensiero germanico, elabora una forma originale di spiritualismo. In un secolo comandato dalla pregiudiziale gnoseologica, i filosofi italiani cercano di costruire una filosofia dell'essere, che soddisfi in pari tempo le esigenze di una gnoseologia intransigente. È una vigorosa rinascita di agostinismo o di platonismo cristiano che soppianta l'empirismo e il sensismo del «secolo scettico» e antimetafisico.
Per molti aspetti, il pensiero del Risorgimento italiano si lega, come si vede, al movimento del Romanticismo europeo, con il quale ha in comune la riscossa contro l'Illuminismo, la *rivalutazione della tradizione storica* (come espressione dell'anima perenne dei popoli) e del valore della religione, centro di vita interiore, organo della divina rivelazione che addita ai popoli la via da seguire. Ma dal poco che abbiamo detto risulta pure quanto il Romanticismo italiano differisca da quello germanico e anche francese.

2. *Dall'empirismo allo spiritualismo:* *a) G. D. Romagnosi.* - Come abbiamo accennato, per tutto il secolo XVIII e il principio del XIX, ad eccezione del Vico, la filosofia italiana inclina a seguire i movimenti di quella Europa e precisamente il cartesianesimo, l'empirismo lockiano e condillachiano, l'illuminismo, ecc. La penetrazione di questi tre movimenti, specialmente dell'ultimo, come abbiamo visto, contribuì al risveglio della nostra cultura. Tuttavia i migliori rappresentanti del nostro illuminismo si ricollegano allo storicismo vichiano e temperano l'astrattezza dell'illuminismo straniero; d'altra parte, i seguaci dello
sperimentalismo newtoniano e dell'empirismo del Locke, in fondo, continuano la viva e feconda tradizione del Galilei e della sua scuola. Il sensismo condillachiano non fu mai accettato senza importanti riserve. Gli empiristi e sensisti italiani più rappresentativi come il Genovesi, il Soave, già ricordati, MELCHIORRE GIOIA e GIAN DOMENICO ROMAGNOSI, elaborarono criticamente il sensismo e l'empirismo.

Il GIOIA nacque a Piacenza nel 1767 e mori nel 1828; il ROMAGNOSI nacque a Salsomaggiore nel 1781 e morì nel 1835. Entrambi studiarono al Collegio Alberoni di Piacenza, dove ancora era vivo l'influsso del Condillac, ed entrambi rappresentano la cultura dell'Italia settentrionale nel primo quarto del secolo XIX. Più economisti e giuristi (il Romagnosi anzi grande giurista) che filosofi, hanno avuto il merito di tener desto il movimento riformatore sorto alla fine del '700. Tra le opere più strettamente filosofiche del Romagnosi citiamo: *Che cos'è la mente sana?* (1827); *Della suprema economia dell'umano sapere in relazione alla mente*

sana (1828); *Vedute fondamentali sull'arte logica* (1832); *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento* (1832).

L'interesse del Romagnosi è per i problemi della vita sociale sotto tutti i suoi aspetti e per i fattori storici che determinano l'umano incivilimento. Uno di essi è la potenza conoscitiva dell'uomo, che a questo fine dev'essere studiata. Il problema della conoscenza pertanto interessa il Romagnosi non per sé stesso, ma come uno degli elementi della vita sociale e dello sviluppo storico dell'umanità. È in questa concretezza la nota di originalità che egli porta, specie rispetto ad altri ideologi. Spirito equilibrato più che eclettico, il Nostro si sforza di evitare i due estremi del sensismo e del razionalismo, dell'idealismo soggettivo e del realismo ingenuo. Non c'è pensiero senza la sensazione, ma ciò non significa che la nostra anima sia *tabula rasa*, su cui s'imprimono passivamente le impressioni sensibili: lo spirito, anzi, nella sensazione si apprende come attivo. È vero, dunque, come sostiene il razionalismo, che i rapporti tra i dati sensibili sono stabiliti da un'attività originaria, che non dipende dai sensi. A questo potere della mente il Romagnosi dà il nome di *senso logico* o *razionale*, che non è derivabile dall'esperienza o riducibile ad essa, ma che anzi rende possibile l'esperienza stessa. I sensi ci forniscono le rappresentazioni tra cui il senso logico stabilisce i rapporti: le nostre conoscenze sono «fatture mentali». Tuttavia, per il Romagnosi, le categorie non sono *a priori* nel senso di Kant, in quanto sono sempre il risultato di un'induzione operata dall'esperienza. D'altra parte, pur essendo le rappresentazioni fatture mentali, esse sono *segni* reali di cose e di modi di essere reali. Malgrado i suoi sforzi, la dottrina della conoscenza del Romagnosi è ancora un compromesso, non adeguatamente approfondito, tra l'empirismo e il criticismo kantiano.

b) *Pasquale Galluppi*. - Il calabrese PASQUALE GALLUPPI è il primo pensatore italiano che assume una posizione critica rispetto all'empirismo e al razionalismo prekantiani, come rispetto al criticismo di Kant e allo spiritualismo francese. Quando nel 1819 escono a Napoli i primi due volumi del *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* il sensismo in Italia può considerarsi definitivamente superato.

Per il Galluppi, «la prima facoltà dello spirito è la *sensibilità.* La sensibilità interna è il fondamento dell'esperienza interna; e la sensibilità esterna, dell'esperienza del *me conoscitore o coscienza*. È questa una verità primitiva per la quale non occorre nessuna dimostrazione: l'atto dell'apprenderla è la percezione immediata». Il *me* è un dato di esperienza, una verità primitiva di fatto. La sensibilità esterna ci attesta la *realtà* dei corpi. Il Galluppi critica quanti ripongono il criterio della verità nella conformità delle nostre immagini o rappresentazioni agli oggetti esteriori; esso porta allo scetticismo. «Se gli oggetti, se la regione dell'esistenza son separati dallo spirito, chi getta un ponte per passare dal pensiero all'esistenza, all'oggetto? Questo ponte si fa consistere

nelle immagini degli oggetti. Lo spirito, dicesi, possiede le immagini degli oggetti; ma in questo caso lo spirito non potrà giammai conoscere la conformità di queste immagini con gli originali e la verità andrà sempre lungi da lui». Pertanto, per il filosofo di Tropea, lo spirito coglie immediatamente sé stesso e, attraverso le sue modificazioni, la realtà esteriore. L'immediata coscienza di sé o percezione o intuizione è dunque il principio fondamentale, la verità da cui bisogna partire.
La percezione originaria è complessa: percezione del me che, attraverso le sue modificazioni, percepisce il fuori di me. Su di essi si esercita l'attività dello spirito: ne scompone gli elementi e poi li ricompone. Sicché tale attività va distinta, «nell'*analisi* e nella *sintesi*, cioè nelle facoltà d'isolare le percezioni, di decomporle; ed in quella di unirle e di comporle». Nella coscienza io colgo il *me* modificato dal *fuori di me*, cioè l'unità non ancora distinta di soggetto ed oggetto; quando la modificazione esterna «è riguardata come distinta dal *me*, e poi riunita a lui dall'atto dello spirito, io allora giudico». Il giudicare pertanto si distingue dal sentire. Analisi e sintesi sono il fondamento di ogni giudizio e di ogni idea universale. L'analisi precede sempre la sintesi, che è di quattro specie: sintesi *reale* o connessione di ciò che l'esperienza fornisce allo spirito (relazioni tra il soggetto e le sue modificazioni e relazioni tra causa ed effetto); sintesi *ideale oggettiva* o relazioni logiche che lo spirito scopre tra i vari soggetti; sintesi *ideale soggettiva* o relazioni logiche tra idee pure; sintesi *immaginaria* o «la facoltà di riunire in una percezione complessa, alla quale non corrisponda alcun oggetto naturale, diverse percezioni di cui ciascuna ha un oggetto naturale fuori dell'attuale combinazione». Alle quattro sintesi corrispondono quattro nozioni di rapporti (*sostanza, causa, identità, differenza*), «solamente soggettive e un prodotto della sintesi» stessa. Le idee dei rapporti logici sono, dunque, una produzione dell'attività dello spirito, anche se suppongono le sensazioni.
Ma il Galluppi ha sempre sostenuto che la scienza è possibile solo come «connessione tra le esistenze», la quale è un *dato dell'esperienza*. Ciò, come è stato notato, è in contraddizione con l'avere egli considerato le sintesi ideali soggettive e le sintesi ideali oggettive come rapporti logici. Come
ciò che è soggettivo rispetto all'origine, può essere oggettivo rispetto al valore? Veramente il Galluppi non ha separato soggetto ed oggetto: la sensazione è oggettiva per sé stessa, è intuizione immediata dell'oggetto.
Proprio nella «critica della sensazione» risiede l'importanza della filosofia del Galluppi. Kant aveva fatto la «critica della ragione», Galluppi fa la «critica del senso»: Galluppi non è Kant, ma comincia dove Kant si ferma o accetta dogmaticamente. Egli, infatti, vuol rendersi conto di che cosa sia la sensazione, convinto che nella soluzione di questo problema è il nodo di tutte le questioni intorno all'origine e al valore della conoscenza. È merito del Galluppi, come è stato rilevato, avere ripetutamente insistito, sulla «realtà» della sensazione: essa è insegnativa del reale schietto, portatrice di realtà «e quindi fondamento

solidissimo a una conoscenza certa di sé medesima e del proprio oggetto». La sensazione acquista in tal modo ben altro valore e il problema della sua soggettività si configura diversamente. Tuttavia il Galluppi, accetta l'impostazione agnostica (propria della cultura del suo tempo) del problema della sensazione: essa attesta la *realtà* della sua causa, ma non ci rivela, oltre a ciò che appare, l'*essenza* della realtà stessa.
Non meno significativa la dottrina morale che il Galluppi svolge nei quattro volumi della *Filosofia della volontà*. Nel primo esamina l'uomo come agente in generale; nel secondo come *agente morale*; nel terzo come *agente fisico*; nel quarto l'uomo riguardo alla sua esistenza in uno stato futuro. La volontà è «la facoltà di volere» e il volere è «un atto semplice che non può definirsi». Due sono i principi delle azioni umane: la felicità e il dovere. Il *dovere*, come attesta la coscienza, è «una legge morale naturale, ossia necessaria ed originaria, non dipendente dalla legge positiva ed è una nozione *legislativa* essenziale alla nostra ragione». È un comando interiore della ragione alla volontà. Qui il Galluppi è d'accordo con Kant, di cui accetta i giudizi sintetici *a priori pratici*, i quali sono precetti senza di cui è «impossibile stabilire la moralità delle azioni». Critica, invece, qualunque forma di eudemonismo ed utilitarismo, cioè le morali che non si fondano sull'azione disinteressata, l'unica che «non sia distruggitrice di ogni virtù pubblica e privata». La virtù non è mezzo, ma fine: «la coscienza di averla praticata dev'essere un piacere puro distinto dal piacere provenuto dal premio ed indipendente da questo». Tuttavia l'utile può nella virtù concorrere col dovere, purché sia sempre subordinato a quest'ultimo: «Il principio dell'interesse o della propria felicità nell'uomo considerato come agente morale, è subordinato a quello del dovere; poiché il principio del dovere è assoluto ed annunzia una felicità, laddove quello della propria felicità è condizionale e permissivo. Noi possiamo, secondo il principio del dovere, cercare la nostra felicità qualora questa ricerca ne' casi particolari non si oppone al dovere, che è quanto dire, qualora in questa ricerca non si offendano i principi degli altri né quelli di Dio».
Il Galluppi, insomma, non vuole scompagnare dall'azione morale il piacere che dal compierla se ne ricava, pur tenendo fermo che essa deve essere fatta per dovere. Perciò egli critica il rigorismo della morale kantiana.

3. *Il problema dell'educazione nazionale e G. Mazzini.* - Il movimento culturale romantico, anche se non tutto, ha un compito altamente civile, politico ed educativo: mettere la cultura a servizio dell'indipendenza e libertà d'Italia, formare negli Italiani una coscienza nazionale e politica, dar loro il senso delle virtù civili. Così il problema del risorgimento d'Italia viene impostato come problema dell'educazione politica degli Italiani, presupposto necessario per la soluzione della questione italiana sul terreno diplomatico e militare. Anche il Settecento aveva assegnato alla cultura una funzione civile, ma con un ottimismo alle volte ingenuo e superficiale. Gli uomini del

Romanticismo hanno invece una scuola di realismo politico, che manca agli illuministi: hanno visto l'insuccesso dell'assolutismo illuminato e riformista; il fallimento e la repressione dei primi moti rivoluzionari (opera di pochi spiriti democratici e repubblicani, che derivano le loro idee più dalla pubblicistica francese che dalla tradizione nazionale); erano stati disillusi dai «liberatori» francesi e dal dispotismo napoleonico. Dopo il 1815 prevale il convincimento che niente l'Italia può attendersi dagli altri e tutte le speranze deve riporre nelle proprie forze. Solo dalla concordia e dall'unità degli Italiani può venire la salvezza: dunque, la necessità di guadagnare il popolo all'idea del riscatto della patria; solo quando gl'Italiani si saranno avvezzati a pensare potranno operare: di qui la necessità del riscatto dal servaggio intellettuale e di trarre auspicio dalle nostre memorie. Ottimismo ingenuo anche questo, in fondo: indubbiamente l'Italia ha dovuto fare il massimo sforzo per mettersi in condizione di guadagnarsi l'indipendenza e la libertà, ma mai ci sarebbe riuscita da sola, con le sue sole forze. Solo quando il «problema italiano» è venuto al pettine della politica europea ed è entrato nel giuoco di essa, esso ha potuto trovare, dentro questi interessi più vasti, la sua soluzione.
Oltre al Cuoco, Rosmini, Capponi, Lambruschini, Tommaseo, Gioberti ecc., il problema venne impostato da GIUSEPPE MAZZINI (1805-1872), la cui vita appartiene alla storia civile. Ma, a differenza degli scrittori sopra nominati (meno il Cuoco), egli non crede affatto nell'efficacia educatrice e rigeneratrice del cattolicesimo. Anima romantica, fatta per creare miti e perseguire tenacemente l'«ideale» contro ogni più clamorosa smentita, considerò la sua vita, come quella di ogni uomo, votata ad una missione da adempiere senza ricompensa, da portare a termine con quella fede e dedizione totale, che esige un comando divino. Il Mazzini perciò non poteva adattarsi né all'individualismo materialista ed irreligioso del secolo XVIII, di cui i liberali e i repubblicani italiani del periodo napoleonico e post-napoleonico erano una derivazione, né alla carboneria, che ne è anch'essa una filiazione. Su questo punto egli concorda nelle critiche (che spesso suonano radicale condanna) che romantici e spiritualisti non risparmiano all'illuminismo e alla Rivoluzione, cioè a quel ciclo storico che, iniziatosi con le riforme nella seconda metà del secolo XVIII, si conclude, presso a poco, con la caduta di Napoleone.
Infatti, per l'agitatore genovese, il materialismo, «credenza fredda, scoraggiante ed individuale», inaridisce «il fiore dell'amore». Anche l'individualismo, buono per distruggere, «può rompere catene», ma «non comporre vincoli di lavoro concorde e d'amore». Se è legge il diritto individuale, è inevitabile l'urto tra le volontà dei singoli e gli ordini sociali. L'individualismo sa distruggere, non sa costruire: l'importanza della Rivoluzione francese è stata solo negativa. Giacobini e liberali, legati ancora ad essa, astraggono dall'uomo, badano alla politica e prescindono dalla morale e dalla religione. Solo quando il diritto è derivato dal dovere (non «società dei diritti», come quella illuministica e rivoluzionaria, ma «società dei doveri», come poteva essere concepita però

dopo l'Illuminismo e la Rivoluzione), e non viceversa, è possibile vincere l'utilitarismo politico. La vita non è lotta d'interessi, ma agone di forze spirituali. Lo spirito domina ciò che appare frammentario, molteplice, materiale; e lo domina solo in quanto è animato da ideali e da verità che lo costituiscono e trascendono; lo spirito stringe ed affratella gli uomini, li libera dalle limitazioni materialistiche. Quel che il Mazzini non vede nelle ideologie nate dalla Rivoluzione è appunto lo spirito. L'età rivoluzionaria è un'«epoca critica», già sul finire; un'«epoca organica», come dicevano i Sansimoniani, sta per cominciare. L'epoca della Rivoluzione - emancipazione dell'individuo ed affermazione dei diritti del singolo - si è conchiusa. Quella fede si è spenta: o giacere nell'inerzia («la rivoluzione francese ci schiaccia») o avere una nuova fede, «un principio che vivifichi le forze motrici della società», «un'unità potente che le colleghi, le coordini e le concentri tutte a un solo fine».
Questo principio, per il Mazzini, intinto di giansenismo e deismo, non può essere il Cattolicesimo che ha esaurito la sua forza spirituale. Non si tratta di creare una nuova religione («fuori del Cristianesimo non v'ha religione»), ma di sostituire al «simbolo» del Cattolicesimo un altro, che possa essere la speranza comune in nome della quale combattere e morire. Il nuovo simbolo della nuova «Epoca sociale» è *l'umanità*; la formula della nuova religione «Dio e l'Umanità». L'umanità non è la somma, ma l'unità degli individui particolari, legati da un vincolo sopraindividuale e soprasensibile, da una fede che esige dedizione e sacrificio per la redenzione dell'umanità stessa. È questa la *missione* degli uomini e dei popoli, chiamati ad attuare il principio della fratellanza universale con la lotta ed il martirio. Il «principio» non è un fatto, ma un'*idea*, come un'idea sono la Nazione e la Patria, un'idea l'associazione degli Stati Uniti d'Europa. Così la redenzione dell'Italia, «ideale» da realizzare, s'innesta nella redenzione dell'umanità, senza che l'associazione dei popoli annulli la libertà e l'indipendenza di ciascuno di essi. «Senza riconoscimento di nazionalità liberamente e spontaneamente costituite, non avremo mai gli Stati Uniti d'Europa». Redimere l'umanità è il dovere assoluto degli uomini. La democrazia non è un diritto - secondo le ideologie rivoluzionarie francesi - ma una conquista, una meta, che si raggiunge con l'educazione e l'elevazione etica del popolo.
Il Mazzini ha della vita un concetto etico-religioso, anche se di una religiosità indefinita: la vita non è un diritto, ma un dovere, non un fatto, ma un ideale, non una situazione, ma una missione: non ricerca di godimenti o benessere personale, ma martirio e sacrificio con cui l'uomo attesta la serietà del suo compito e la verità della missione che è chiamato ad assolvere. Il comune ideale affratella i popoli di diverse nazioni, senza cancellarne le differenze: non l'internazionalismo astratto, come abbiamo detto testé, ma il nazionalismo associato, in quanto ogni popolo ha una propria missione nella storia dell'umanità e la patria è un valore e un ideale insopprimibile. Perciò «la filosofia politica del Mazzini si sublima in una fede», che è insieme morale e

religione: è sconfitta dell'egoismo, che nasconde Dio, e vittoria della morale, che lo svela. La politica è inscindibile dalla religione perché «l'uomo è uno». «Voi non potete» scrive il Mazzini nei *Doveri dell'uomo* «troncarlo in due, e far sì che egli concordi con voi nei principii che devono regolare l'ordinamento della società, quand'ci differisca intorno all'origine sua, ai suoi destini e alla sua legge di vita quaggiù». Attraverso la storia scende da Dio all'uomo la «rivelazione continua». Dio è la «legge santa e inviolabile non creata dagli uomini»: «senza Dio, non vi è altro dominatore che il Fatto: il Fatto, davanti al quale i materialisti s'inchinano sempre, abbia nome Rivoluzione o Bonaparte». E quando e dove è solo il «fatto», manca il «principio», la legge, l'universale, Dio e perciò la religione e la morale, l'umanità; ed è al loro posto il materialismo, l'egoismo disgregatore, l'ateismo politico.
Il popolo o l'umanità, che è l'unione dei popoli, è l'incarnazione di Dio. Il popolo, che è l'insieme dei cittadini di una stessa nazione, è tale, in quanto ogni singolo e dunque il popolo stesso hanno in loro l'umanità e la esprimono. Perciò bisogna aver fede nel popolo, educarlo, redimerlo politicamente e socialmente, salvarlo dal materialismo, portarlo alla rinuncia e al sacrificio, alla sete del martirio. Solo così esso è soggetto operante di storia, tramite di rivelazione divina. «Noi tutti siamo ... cercatori ed adoratori del vero. Lo Stato è l'associazione delle facoltà e delle forze di tutti per la conquista più rapida di questo vero. La società è un grande fatto religioso». Il *Popolo* è il «principio» del Mazzini; «il popolo, grande unità che abbraccia ogni cosa; complesso di tutti i diritti, di tutte le potenze, di tutte le volontà, arbitro, centro, legge viva del mondo». Questo non è certo il popolo del presente, ma quello dell'avvenire.

> Non può intendersi pienamente il «mito» mazziniano di «popolo» senza tener conto, più che di altro, del contenuto religioso che costituisce la sua essenza. Il popolo, per il Mazzini, è la *Vox Dei*, il portatore della verità che progressivamente si rivela. Così egli scrive in *Fede e avvenire*: «Il nostro concetto dell'umanità come sola interprete della legge di Dio ci allontana da ogni parola che tronchi in due epoche distinte il progresso, e lo racchiude quasi a forza in una sola sintesi o religione determinata, o imprigioni la tradizione dell'umanità nella teorica dell'unico rivelatore, o rompa la continuità del lavoro con un intervallo superiore periodico, con una serie di rinnovamenti integrali e assolutamente indipendenti l'uno dall'altro, con una progressione di formule sociali rivelate tutte e disgiunte da un abisso intermedio». La rivelazione ha la prova della sua verità nel «consenso comune» del genere umano, depositario della verità rivelata da Dio e conservatore della tradizione dei popoli. La verità trasmessa di generazione in generazione forma la «ragione comune», che il Lamennais oppone alla «ragione individuale» del razionalismo cartesiano, incapace di vincere il dubbio e di dare una certezza fondata e sicura. Non è questo il solo punto di contatto tra il Lamennais e il Mazzini (basta accennare ad alcuni concetti lamennaisiani: non si agisce senza una fede, la sola che vince l'indifferenza degli scettici, dei pigri, degli atei; una società senza fede è condannata alla dissoluzione e alla morte, ecc.), il cui anti cartesianesimo influì certamente su quello dei nostri spiritualisti.

Per conseguenza la lingua, il territorio, la razza non sono la nazione, ma «gli indizi» della nazione, la quale è «l'idea» che sorge sul territorio, «è il pensiero

d'amore, il senso di comunione che stringe in uno i figli di quel territorio». Vi è nazione, dove è un pensiero, un diritto, un fine comuni. La *Giovine Italia* si proponeva appunto, nella mente del suo fondatore, di «fondare una nazione, creare un popolo».

> Si noti il ritorno insistente del mito della missione universale dei popoli: la Francia rivoluzionaria e napoleonica diceva di assolvere una missione universale; una missione universale il Fichte attribuisce alla Germania, come il Mazzini e il Gioberti l'attribuiscono all'Italia. La Francia se ne serve come strumento di espansione, il Fichte, il Mazzini e il Gioberti se ne giovano come principio eccitatore della coscienza nazionale dei loro popoli; e, d'altra parte, come elemento, diciamo così, giustificativo del loro riscatto politico, in quanto questo li metterebbe nella condizione di esplicare quella loro missione altamente giovevole agli altri popoli. Era un modo, anche se praticamente poco efficace, d'inserire il problema nazionale nella vita europea, di richiamare su di esso l'attenzione favorevolmente interessata e di vincere l'indifferenza o l'ostilità. È il mito del primato civile o della civiltà di un popolo, diversamente intesa secondo la formazione intellettuale e spirituale dei suoi sostenitori (per esempio, il Mazzini intende la civiltà italiana in maniera diversa dal Gioberti, che la incentra nel cattolicesimo e nel papato). Si noti ancora come la «universalità» della civiltà illuministico-rivoluzionaria abbia un carattere diverso da quello che il Fichte attribuisce alla civiltà tedesca e il Mazzini o il Gioberti alla civiltà italiana: la prima è più «universalismo» che «universalità», cosmopolitismo che tende ad annullare le differenze nazionali; la seconda ha come fondamento proprio il costituirsi della nazionalità: quando un popolo è nazione solo allora è in grado di adempiere la sua missione universale. È evidente però che la missione universale di un popolo divenuto nazione, per quanto esso possa essere rispettoso dell'indipendenza degli altri popoli, come «universale» viene a scontrarsi con quella, anch'essa universale, di un altro. Così la missione civile delle nazioni apre la strada al conflitto dei nazionalismi, che tendono a trasformarsi in imperialismi politici, fondati su quello della «razza». Continua quel processo di secolarizzazione dei beni spirituali della Chiesa, che abbiamo rilevato a proposito dell'illuminismo: la missione dell'unica Chiesa cattolica o universale con fini ultramondani, è attribuita alla civiltà di un popolo o dei popoli con fini che si realizzano nella storia.

Si esiste per un fine, per adempiere ad una missione; dunque vivere è agire, dice il Mazzini. Solo l'azione è educatrice, l'azione tenace, ostinata, folle di fede, che dal fallimento e dal sangue, apparentemente versato invano, trae nuova forza ed alimento. L'azione è magistero educativo e perciò educazione ed azione politica coincidono, quando quest'ultima è animata da un'idea, dalla nuova religione dell'umanità, col riscatto della quale si avrà anche quello dell'Italia, chiamata a fare trionfare nel mondo la nuova età sociale e dunque ad adempiere una missione universale. Solo l'educazione può preparare il popolo italiano ad assolvere così alto compito; perciò «il problema attuale, il problema che deve occuparci, è un problema d'educazione». Morale, pedagogia e politica si reciprocano: «Appunto: ma solo facendo con Mazzini della politica una grande pedagogia, e concependo eroicamente la storia come l'educazione

tragica dell'umanità, si ha il diritto di parlare con lui di giustizia e di diritti morali, santi e intangibili».
Ciò spiega perché il Mazzini credette sempre nella virtù educatrice dell'insurrezione. Solo con l'azione che dà il martirio un popolo si pone di fronte alla sua missione. Il fallimento di uno o più tentativi non conta; quel che conta è «questa scuola di costanza, non di rassegnazione, questa scuola di sorgere e cadere, e risorgere mille volte e non sconfortarsi né alla prima né alla seconda caduta». Bisogna «insegnarla ai popoli, e specialmente al nostro, credetelo». Solo con l'azione si può «imporre» il problema dell'unità italiana agli italiani stessi e all'Europa. L'unità d'Italia, prima di essere un programma e un movimento politico e per essere efficacemente questo, doveva essere un bisogno. Vano sperare nell'aiuto degli stranieri avversi o indifferenti al risorgimento d'Italia, ma più vano ancora se gl'italiani non s'impongono, provando di saper morire, all'attenzione della diplomazia europea. Per conquistare gli stranieri alla loro causa, essi devono prima conquistare sé stessi, formando il loro carattere attraverso l'educazione e temprandolo col sacrificio. Per il Mazzini era una verità profonda quel che poi è diventato un luogo comune: per fare l'Italia bisogna fare gl'Italiani.
A parte le differenze sostanziali, alcuni ideali del Mazzini sono propri anche del Gioberti, che cerca nei valori della civiltà italiana il punto di partenza e gli stimoli irresistibili per l'indipendenza della patria. La nuova Italia deve rampollare dall'antica, dal rinnovamento delle sue più gloriose istituzioni: il *Cattolicesimo* e la *Monarchia* (e qui è agli antipodi del Mazzini). Agli italiani, ancora divisi e servi, il Gioberti fece sentire l'antica nobiltà e potenza, profetizzando che erano destinati «a regnare moralmente nel mondo», a guidare gli altri e non ad essere guidati. Agli stranieri egli ricordava che senza la civiltà italiana non avrebbero avuto l'attuale potenza: il mito del «primato morale e civile degli Italiani» aveva una finalità politica: stimolare e svegliare l'Italia all'indipendenza dall'Austria.
Il Gioberti ebbe vivissima l'esigenza della società civile e della nazione come composto *organico*, centro vitale che potenzia la vita del popolo. «L'idealità d'un popolo abbraccia la morale, la religione, i diritti, le parti più eccelse e rilevanti della politica; è il principio da cui ridondano alle comunità, come ai privati, ogni virtù, ogni stabilità, ogni fiore di civili incrementi, ogni vera e forte grandezza».

4. *Lo spiritualismo di A. Rosmini:* *a) Metafisica e teoria della conoscenza*. - Malgrado tutto, il Galluppi, come abbiamo visto, non riesce a superare la posizione dell'empirismo, né ad assumere una decisa posizione rispetto a Kant. Questo compito si propone ad ANTONIO ROSMINI (2), nel cui sistema non confluiscono le esigenze etico-religiose del teismo tradizionale.

Nel '48 il Rosmini, incaricato dal Governo del Piemonte di una missione diplomatica presso il Papa Pio IX, si recò a Roma. La missione, per circostanze varie, fallì. Dopo avere accompagnato il Papa a Gaeta e aver visto due delle sue

opere all'Indice, tornò a Stresa all'apostolato e agli studi. Tra le opere postume importante e fondamentale la *Teosofia*.

Per il Rosmini la filosofia è *scienza dell'essere* e si distingue in scienza dell'*essere ideale* (Ideologia e Logica) e dell'essere reale (Ontologia e Metafisica). Questa distinzione può dar luogo ad un equivoco: la teoria rosminiana dell'essere ideale non è ideologia e logica (o almeno non è solo questo), ma è ontologia, anzi di esse l'aspetto significativo, originale e profondo. Il problema proprio e primo del Rosmini, dopo l'empirismo, il razionalismo e Kant, non è quello del «conoscere», ma del principio primo costitutivo dell'ente intelligente come tale; è problema metafisico, anteriore a quello del conoscere stesso e suo fondamento. È il problema della fondazione dell'ente intelligente o spirituale, rispetto al quale, quello della conoscenza ed ogni altro, è problema ulteriore; dunque, metafisica dell'uomo e non del reale in quanto reale. Recupero, dico, della metafisica nel suo senso spiritualistico e non naturalistico, della metafisica il cui centro è il soggetto spirituale e non il «reale in sé», che, come in sé, non significa niente.

L'attività morale per il Rosmini è amore e nient'altro che amore, e pertanto la grandezza e la nobiltà del soggetto umano è nella sua capacità di amare, capacità senza limiti, che, dai gradi più infimi degli enti particolari, arriva sino all'Ente supremo, a Dio, l'unico amore che può dare pace e quiete all'«inquieta» anima umana e nello stesso tempo conservarle dignità e superiorità su tutti gli altri esseri creati.

Rosmini e Kant. - Dalla breve esposizione della filosofia del Roveretano appare evidente la distanza (a parte i punti di contatto) tra il Rosmini e il Kant, che pur sono stati, spesso indiscutibilmente, ravvicinati. Per il Rosmini, l'idea dell'essere non è forma o categoria dell'attività del soggetto, ma è oggetto intuito dalla mente. Essa ha dunque un valore ontologico prima che di «funzione» della conoscenza. Similmente, la legge morale, a differenza che in Kant, non è legge della volontà (autonomia incondizionata), ma è data alla volontà stessa; la volontà applica la legge, è recettrice di essa. L'autonomia assoluta è di Dio non dell'uomo: all'uomo spetta applicare la legge, che gli è data da Dio. Inoltre il Rosmini si avvantaggia sul Kant come sull'idealismo tedesco in quanto non perde mai di vista l'uomo concreto, la persona, il singolo, La sua morale, il principio del sentimento fondamentale e dell'esistenza come il valore ontologico del- l'Idea, fanno del Roveretano uno dei pensatori oggi più attuali.

5 *L'ontologismo di V. Gioberti:* *a) Gioberti e Rosmini*. - Accettò dapprima la dottrina rosminiana dell'intuito dell'idea dell'essere come principio d'intelligibilità del reale e dell'oggettività della conoscenza VINCENZO GIOBERTI, il grande scrittore politico del Risorgimento, e dopo il Rosmini, uno dei pensatori più rappresentativi. In un secondo tempo egli si allontanò dalla posizione rosminiana e la criticò non sempre con serenità.

Nacque a Torino nel 1801 e fu ordinato sacerdote nel 1825. Nel 1830 fu costretto all'esilio. Dimorò prima a Parigi e poi a Bruxelles, dove per dieci anni (dedicati alla meditazione filosofica) fu insegnante in un istituto privato. L'elezione al papato di Pio IX nel 1846 parve il trionfo del neoguelfismo. Gioberti nel 1848 tornò trionfalmente a Torino e fu Presidente della Camera e poi Presidente dei Ministri. Ritiratosi a Parigi in volontario esilio, vi morì nel 1852.

Nel rosminianesimo egli non vede superato il soggettivismo gnoseologico (o, come dice, lo *psicologismo*) proprio del pensiero moderno da Cartesio a Kant. Per intendere bene la posizione del Gioberti rispetto a quella del Rosmini e lo stesso pensiero giobertiano è necessario tener presente la distinzione tra ontologia e quella che egli chiama *psicologia*: «Io chiamo Primo psicologico la prima Idea, e Primo ontologico la prima cosa, ma siccome la prima idea e la prima cosa a parer mio s'immedesimano tra loro, e perciò i due primi ne fanno uno solo; io dò a questo principio assoluto il nome di Primo Filosofico: e lo considero come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile». Invece, il Rosmini, secondo il Gioberti, si ferma al primo psicologico (idea dell'essere) senza giungere al primo ontologico, cioè senza uscire fuori dallo psicologismo. Infatti, se il nostro intelletto intuisse solo l'essere ideale o possibile, la cui esistenza è puramente logica o mentale, a noi sfuggirebbe irrimediabilmente la conoscenza dell'Essere reale o assoluto. La rosminiana idea dell'essere è soggettiva, come soggettive sono le modificazioni del nostro io che formano il contenuto della conoscenza. Soggettiva la forma, soggettivo il contenuto: la percezione intellettiva del Rosmini è, dunque, una conoscenza soggettiva e psicologica puramente illusoria. Il reale sfugge alla nostra conoscenza e non si possono evitare lo scetticismo, il soggettivismo e il nullismo.

Invece il soggettivismo, secondo il Gioberti, si supera con l'ammettere che il principio del conoscere e della vita spirituale è l'Essere reale assoluto, o come egli dice, col sostituire al *Primo psicologico* il *Primo ontologico*. La nostra mente ha l'intuito diretto ed immediato dell'*Essere* o di Dio, e tale intuito ci fa esseri ragionevoli. La presenza dell'Essere nell'intuito originario ci fa conoscere le cose nella loro realtà, in quanto il principio di esse è in Dio. Solo l'*ontologismo* (intuizione dell'Ente) permette di superare il soggettivismo psicologico e lo scetticismo.

b) *L' ontologismo: la formula ideale e il suo svolgimento.* - Il pensiero del Gioberti dalla *Teorica* alle *Postume* segue una sua linea di svolgimento e sviluppo. Indicare le tappe o i momenti fondamentali di essa è esporre i punti principali della sua speculazione.

Nella *Teorica* il filosofo subalpino vuol tenere nettamente distinte la ragione e la rivelazione. La prima è insufficiente al raggiungimento del nostro fine primo ed ultimo, Dio, senza l'aiuto sovrannaturale, che soltanto può darei la carità di Dio stesso. Vi è una realtà che trascende la finitezza della natura empirica e della mente umana ed è appunto il sovrannaturale, oggetto della religione più

che della filosofia. Come al sovrannaturale va subordinata la natura, così alla religione va subordinata la filosofia; dunque, la filosofia deve fondarsi sulla religione, come la natura si fonda sulla sovrannatura, sull'Ente per sua essenza inconoscibile. È già chiara alla mente del Gioberti, proprio perché l'Ente è creatore, la distinzione-unione dell'Ente e dell'esistente. L'Ente trascende i limiti dell'umana cognizione, ma, in quanto creatore, è unito all'esistente o finito. D'altra parte, l'esistente, come dipendente dall'Ente e sua manifestazione, va inteso rispetto al primo principio creatore. La scienza o filosofia è, dunque, essenzialmente religiosa; è «ontologia», come dice il Gioberti, cioè scienza dell'Ente in quanto creatore e scienza dell'esistente in quanto creato da Dio. Si delinea già il concetto della creazione come circolo, espresso nella celebre formula ideale (costitutiva di tutto il pensiero giobertiano): l'*Ente crea l'esistente e l'esistente ritorna all'Ente*.
Nell'*Introduzione* è quasi esplicitamente affermato che l'esistente, di natura divina, tende ad adeguarsi all'Ente, suo creatore. Compito della filosofia, avverte nel Proemio, è ricercare «Dio nella scienza» o l'instaurazione dell'idea divina in essa. Secondo il Gioberti, «verrà tempo, in cui si riconoscerà che Iddio è l'alfa e l'omega, il principio ed il fine del sapere umano, come di ogni altra cosa. Allora non sarà più ridicolo e panteistico il dire che Dio è in tutta la scienza, e che dall'Idea proviene quell'unità Per cui le varie discipline si collegano insieme, come sembra d'un sol colpo. E come l'Ente è nelle esistenze, e le esistenze sono nell'Ente, secondo diversi aspetti, così sarà riputato vero dire che la scienza è in Dio, e che Iddio è nella scienza, giusto le attinenze che collegano queste due cose scambievolmente. E in vero che vi ha di più ragionevole, che il dare alla Divinità nel mondo dello scibile quel grado eccelso, che ella occupa nel reale universo? E la scienza ne verrà nobilitata, diventando una specie di culto nobilissimo verso il suo Autore. La scienza, infatti, non può essere veramente religiosa, se non è religione». Dato questo suo concetto di scienza, si spiega perché egli accusi così di frequente di «psicologismo» la filosofia moderna da Cartesio in poi (fa eccezione per il Malebranche e i suoi seguaci) e perché, a principio dell'*Introduzione*, critichi l'analisi che sbocca nello scetticismo e esiga che ad essa venga sostituita la «sintesi», fondamento di certezza e, dunque, base di ogni vera e proficua filosofia. Lo psicologismo muove dallo spirito come natura e da questo crede di elevarsi gradualmente a Dio; invece la scienza ontologica muove da Dio Primo assoluto creatore. Solo questa può essere una scienza assoluta, la quale è completa sistemazione del sapere, scienza ideale, costituita col metodo ontologico, risultante di elementi razionali (filosofia) e di elementi sovrarazionali (teologia rivelata e naturale). L'Ente resta distinto, ma non separato dall'esistente; l'esistente ha il suo essere nell'Ente: la natura umana e fisica (filosofia e scienza) è riportata alla sovrannatura (Rivelazione e teologia); Creatore e creazione restano uniti e distinti.

Conservare ed approfondire l'unione-distinzione dell'Ente e dell'esistente rappresenta il travaglio spirituale di tutta la vita di Gioberti filosofo. Ora egli guarda al primo momento della formula («l'Ente crea l'esistente»), ora al secondo («l'esistente ritorna all'Ente»): in un primo tempo la distinzione è accentuata e la speculazione del Gioberti si presenta come filosofia dell'Ente, direi filosofia religiosa; in un secondo tempo l'unione è spinta fin quasi alla risoluzione dell'Ente nell'esistente e la sua filosofia si presenta come divinizzazione dell'esistente, filosofia della Mente, che è divina ed umana insieme. Teismo o panteismo? La religione è la sostanza della filosofia, o la filosofia è la sostanza della religione? Ecco i dilemmi del pensiero giobertiano, dei quali la formula ideale avrebbe dovuto essere la soluzione. Ma essa risulta molto incerta.

Due, secondo il Gioberti, sono le potenze della conoscenza umana: la sensibilità e l'intelligenza, cioè: a) l'attitudine che ha il nostro spirito di ricevere in sé alcuna impressione e di essere modificato in un certo modo; b) l'attitudine che esso ha di stabilire, tra le impressioni e le modificazioni soggettive (da sole insufficienti a formare il conoscere vero e proprio), nessi necessari ed universali. Le due facoltà, quantunque congiunte nel loro esercizio, sono irriducibili: l'intelligenza è oggettività ed universalità, la sensibilità è soggettività, particolarità; gl'intelligibili sono pensabili, ma non sensibili, mentre i sensibili sono sentiti, ma non pensati. È questo il limite insormontabile della conoscenza umana. Il soggetto conoscente «vorrebbe poter sentire gl'intelligibili e intendere i sensibili, o almeno possedere una terza facoltà, che penetrasse l'intima congiuntura fra questi due ordini di conoscibili, o li afferrasse sotto una sola forma; e siccome una tal facoltà gli manca, e quel conato è inefficace, egli s'inquieta, s'attrista, ed anela ad una cognizione più proporzionata al suo desiderio». Per l'intelligenza umana vi è, dunque, qualcosa di «incomprensibile», cioè l'essenza degli enti. Tuttavia è in noi una terza facoltà, che il Gioberti chiama «sovrintelligenza», la quale ci spinge a credere che le essenze ignote sono reali. Anche quando l'*Introduzione* aggiungerà, come quarta potenza del conoscere, la ragione, la quale dà l'apprendimento degl'intelligibili assoluti, il sovrintelligibile è conservato ed è considerato come anche sovrarazionale. «Il sovrintelligibile è l'Ente come inescogitabile, e posto nell'atto assolutamente primo ... L'intelligibile è l'Ente nell'atto secondo ed estrinseco, che svela in parte allo spirito il sovrintelligibile».

Così nell'*Introduzione* il sovrintelligibile comincia già a farsi intelligibile, a svelarsi allo spirito. La formula ideale, in quest'opera, ha modificato l'affermazione della pura inconoscibilità dell'Ente, propria della *Teorica*. Ma ancora il metodo e la scienza del Gioberti sono ontologici: il primo membro della formula prevale decisamente sul secondo. Il vero filosofare pertanto comincia non dall'uomo, ma da Dio (ed ha perciò torto lo psicologismo moderno, di cui è padre Cartesio e, secondo il nostro, continuatori il Kant, il Rosmini, lo Hegel), «non sale dallo spirito all'Ente ma discende dall'Ente allo

spirito». Dell'Ente reale c'è l'intuito primitivo come l'Ente che è. Dall'idea dell'Ente procedono tutti i concetti assoluti, non per generazione o creazione, ma per dipendenza logica; ad essa si ricollegano, per creazione (l'Ente crea le esistenze) i concetti relativi, i quali non procedono dall'idea di esistenza per generazione o per produzione, ma per semplice dipendenza logica. Dall'Ente procedono dunque gli intelligibili, ma sarebbe «impossibile allo spirito umano il pensare l'Intelligibile, senza credere insieme alla realtà del sovrintelligibile, senza essere intimamente persuaso che la realtà si stende assai più oltre che l'Intelligibile, a rispetto nostro». Perciò «l'origine divina delle idee si effettua solamente per via di generazione propria, come l'origine umana di esse ha luogo per via di creazione divina, la dipendenza logica, onde abbiamo discorso, essendosi manifestata dall'atto creativo». Conosciamo il risultato del processo (i concetti assoluti e relativi) non il processo in sé stesso.
Fra l'Ente e l'esistente vi è una connessione di causa ed effetto. Se la causa dell'esistenza fosse un'altra esistenza si andrebbe all'infinito; dunque la causa dell'esistenza non può essere che assoluta e necessaria, cioè l'Ente. Come l'Ente produce l'esistente? Il Gioberti esclude che il processo *a posteriori* o quello *a priori* possano dare una tale dimostrazione e perciò la nozione dell'atto creativo resta confusa; è chiaro che la creazione è necessaria. La creazione non si può dimostrare, ma ci è nota in quanto percepiamo il fatto creativo.
Il processo della creazione è processo d'individuazione: «individuare è creare: laonde la radice dell'individualità non è subbiettiva, ma obbiettiva, ma divina, e non viene conosciuta dall'uomo, se non in quanto egli la vede effettuata nella creazione». Con l'esistenzialità o fatto della creazione l'idea si attua: «l'Individuo è veramente l'attuazione dell'idea, e l'idea è ad un tempo l'attuazione dell'individuo». L'atto creativo, dice il Gioberti con S. Tommaso, è l'individuazione dell'universale (processo di materializzazione o di concretizzazione dell'idea), come l'atto conoscitivo è processo di disindividuazione o smaterializzazione dell'universale stesso. Le creature non sono il termine intrinseco ma estrinseco dell'atto creatore; sono in Dio, aveva detto ancora San Tommaso, non *formaliter seu essentialiter*, bensì *exemplariter et causaliter.* Pure il tempo e lo spazio sono richiesti nel momento della discesa dall'Ente all'esistente: rispetto all'Ente sono la potenzialità dell'esistente sensibile; rispetto all'esistente sono la realtà della successione e dell'esteso. A compiere il concetto del tempo e dello spazio puri, nei quali si trova un'attualità, non basta la possibilità della virtù creatrice, secondo la dottrina del Leibniz. L'attualità e la realtà del tempo e dello spazio puri, inesplicabili col mero possibile, si spiegano col principio della creazione. «La virtù creatrice, attuandosi di fuori, attua ed estrinseca la potenzialità della successione dell'esteso: in questo momento indivisibile la virtù intrinseca e l'atto estrinseco si compenetrano nello spirito nostro, e formano una sintesi obbiettiva, che ha due rispetti, l'uno dei quali riguarda l'Ente, ed è necessario, l'altro concerne le esistenze, ed è contingente».

Questo, nei suoi punti essenziali, il processo del primo membro della formula (l'Ente crea l'esistente), che corrisponde a quell'ontologia, che il Gioberti diceva di non trovare nel Rosmini. Il filosofo subalpino, successivamente, elaborò il proprio sistema e in questo ulteriore approfondimento il suo interesse si sposta decisamente per il secondo membro della formula, «l'esistente ritorna all'Ente». Nelle *Postume* e soprattutto nei frammenti della *Protologia* (o proto filosofia o scienza prima) il metodo e la scienza ontologici diventano il metodo e la scienza protologici. Il Gioberti accentua la natura divina dell'esistente, colto nello sforzo di adeguarsi all'Ente creatore. L'esistente (l'uomo) è l'iniziatore del secondo ciclo della formula, con creatore e collaboratore di Dio, al quale ritorna. I due momenti del circolo diventano quasi necessari l'uno all'altro, la creazione quasi necessaria per Dio e il processo ideale si configura come uscita dell'esistente dall'Ente e ritorno dell'Ente a sé stesso attraverso l'esistente. L'Ente quasi si fa, diviene, si auto crea: l'atto creativo è «teogonico» e l'Ente «non può fare altro che sé stesso», Rasentiamo un panteismo dinamico e l'equilibrio religione-filosofia è rotto in favore di quest'ultima: il razionalismo ha la prevalenza e i limiti tra il naturale e il sovrannaturale non si distinguono nettamente.

Infatti, la distinzione «sostantiva» tra Ente ed esistente, propria dell'*Introduzione*, si affievolisce nella *Protologia* e il primo membro della formula è così espresso: «Dio esiste e il mondo è sono locuzioni giuste, purché ben s'intendano. Quando diciamo che Dio esiste, non vogliamo solo parlare della sua realtà in sé considerata, ma della sua manifestazione per l'atto creativo. Iddio infatti per noi non è conoscibile senza l'atto creativo; e non è da stupirne, poiché se creati non fossimo non potremmo conoscere; onde ci è impossibile il pensare Dio senza pensarlo con l'atto che ci crea. Ora la voce *esistere* indica a capello la realtà divina in quanto colla creazione, esce, per dir così, fuori di sé stessa, si trasfonde, si esprime, si manifesta. Così pure, quando diciamo che il *mondo è,* la voce è indica la sua ragione sufficiente, la sua insidenza in Dio come sostanza e cagione prima, e quindi importa pur l'atto creativo. Tantoché l'*essere* congiunto coll'atto creativo diventa *esistere*, ed esistere mediante l'atto creativo diventa *essere*». I due cicli, della creazione e della palingenesia, sono congiunti e quasi uniti: «L'atto primo della creazione e l'atto ultimo della palingenesia non sussistono in sé, essendo inarrivabili; quindi sono nulla. Perciò si immedesimano insieme: il nulla è l'Ente, l'Ente è il nulla; ma solo per rispetto all'esistente. In questo senso Budda e Hegel han ragione. Ma sussistono in Dio, nell'Ente, mediante la sua facoltà di preoccupar l'infinito e di riassumerlo». I due cicli si riassumono in un unico ciclo e la distinzione tra l'Ente e l'esistente, tra l'infinito e il finito, propria della *Introduzione* e degli *Errori*, è sostituita dalla relazione come infinità, che si trova nel principio e nel fine della formula come nel mezzo, che è l'atto creativo.

Tuttavia, nemmeno nella *Protologia* e nelle altre *Postume*, il Gioberti arriva a quell'unità completa di Ente ed esistente, che alcuni suoi interpreti hanno visto nelle sue opere. Il primo ciclo creativo (teoretico) è completato dal secondo (etico): l'ontologia è la base del sapere, l'etica ne è la cima. Il primo ciclo è subordinato al secondo, come il mezzo al fine; l'uno dà i principi e crea la ricerca speculativa, l'altro somministra lo scopo ultimo e dà la scienza pratica. «L'uscita da Dio e il ritorno a Dio, eccovi la filosofia e la natura, l'ordine universale delle cognizioni e quello delle esistenze. Laonde l'ontologia, che è la scienza dei principi, concerne principalmente il primo ciclo, e l'etica il secondo; l'una è la base e l'altra è la cima del sapere». Potenza creativa, dunque, e potenza ricreativa, uscita da Dio e ritorno a Dio. Ma sembra che proprio la *Protologia* escluda la necessità della creazione; d'altra parte, il mondo può solo virtualmente tornare a Dio. Il principio della potenza dell'Ente non è identico a quello dell'esistente: Dio è atto infinito, il mondo è atto finito. Anche quando il Gioberti gli attribuisce l'infinità, questa è sempre potenziale; attuale è solo quella di Dio. «La deificazione è certo il termine ultimo e assoluto del secondo ciclo; ma tal termine non può mai essere conseguito, e però il mondo non sarà mai indiato». Il ritorno dell'esistente all'Ente «esprime la creazione seconda, l'opera dell'uomo, che qual Dio inferiore imita il Dio supremo»; ma non è mai Dio. Perciò, anche quando l'Ente, nella *Protologia*, diventa la mentalità pura, le cui determinazioni sono le categorie, il suo processo la dialettica delle categorie e la scienza o protologia la scienza immanente del pensiero immanente, il Gioberti non solo non si considera panteista, ma crede di aver superato definitivamente il panteismo della filosofia tedesca.

È però anche vero che il concetto giobertiano della storia dell'umanità come continua rivelazione di Dio ed elevazione dell'uomo ha portato il filosofo subalpino, specie nella *Riforma cattolica*, a concepire la rivelazione come sempre aperta e non chiusa nei dommi, manifestantesi nella storia e nella nostra coscienza. Egli rivendica la spiritualità dei valori umani e in ciò si allea pienamente al Rosmini, ma vuole che tale rivendicazione non contraddica né neghi la trascendenza dell'Ente che l'esistente non adegua mai. Egli, in fondo, come il Rosmini, vuol rinnovare il teismo cristiano, ma con minore equilibrio e con concessioni ben più audaci al razionalismo moderno. Come il Gioberti della *Teorica* e dell'*Introduzione* concorda con quello del *Primato*, così lo scrittore del Rinnovamento e di *Il Gesuita moderno* concorda con il filosofo della *Protologia* e della *Riforma*. Forse il suo tendere verso il razionalismo anziché verso la religione, come in un primo tempo, ha come causa non ultima il fallimento dell'idea neoguelfa, cioè più un movente politico che speculativo.

CAPITOLO VII
IL POSITIVISMO

1. *Osservazioni generali.* - Come abbiamo visto, la filosofia europea della prima metà del secolo XIX è caratterizzata, in Germania, dallo svolgersi e dall'affermarsi dell'idealismo trascendentale da Fichte ad Hegel e dalla successiva elaborazione critica di esso; in Italia e in Francia dalla fioritura dello spiritualismo in polemica con gli ideologi, gli empiristi e lo stesso idealismo; in Inghilterra dall'evoluzione dell'empirismo sotto la spinta delle diverse correnti della filosofia europea.

Nella seconda metà del secolo XIX il panorama filosofico si rinnova. Rivendicare il valore delle scienze particolari contro la ardite costruzioni metafisiche dell'idealismo trascendentale e il valore dell'esperienza contro l'apriorismo proprio della filosofia romantica è come la parola d'ordine di un nuovo e vasto movimento di pensiero detto *Positivismo*. Esso non è soltanto un indirizzo filosofico, ma un movimento che informa tutta la cultura europea della seconda metà dell'800, sotto un certo aspetto, di derivazione kantiana come l'idealismo trascendentale. Kant è contemporaneamente il filosofo dell'*Io penso* e dell'attività creatrice dello spirito e il pensatore che segna come limite della ragione il mondo dell'esperienza e nega per conseguenza la possibilità di una metafisica come scienza. Da qui prende le mosse il positivismo. Se non si può saltar fuori dell'esperienza esterna ed interna (dei fatti fisici e dei fatti psichici) e non è possibile una metafisica, la filosofia, se non vuole abbandonarsi alle fantasticherie, deve limitarsi alla conoscenza dei fatti di esperienza, intenderli ed unificarli. A che cosa erano servite a Kant le forme *a priori* della sensibilità e le categorie dell'intelletto? A costruire la matematica e la fisica come scienze; e basta. Con ciò resta ben definito il compito della filosofia in quanto analisi delle possibilità della conoscenza umana: *la filosofia è metodologia della scienza*. Evidentemente il positivismo dà una interpretazione unilaterale del criticismo di Kant.

Favorirono questo movimento i grandi progressi delle scienze naturali. La *legge della conservazione dell'energia* di ROBERTO MEYER (1842*) e la teoria dell'evoluzione della specie (L'origine* della specie, 1859) di CARLO DARWIN (1809-1882) diedero alle scienze naturali un orientamento che doveva avere le sue ripercussioni in filosofia. Secondo queste teorie, gli esseri dell'universo appaiono in connessione reciproca e le forme della vita in continuità di sviluppo. Questi principi furono utilizzati per una visione filosofica della realtà in universale. Non è più rispondente alle esigenze della filosofia fare propri i principi e i metodi delle scienze naturali, invece di perdersi nelle «fantasticherie metafisiche?» Il metodo con cui Darwin aveva spiegato l'origine della natura organica dell'uomo viene applicato a spiegare la natura spirituale umana in tutte le sue manifestazioni, come il linguaggio, la religione, la vita sociale. Il compito della filosofia è di scoprire nella

molteplicità dei fenomeni umani la regolarità e la necessità con cui le leggi universali si manifestano. La scienza riuscirà così a restaurare quell'unità spirituale realizzata dal Medioevo sulla base della religione e spezzata dal pensiero moderno. Così la unificazione teologica o «mitica» dell'Età media (che il pensiero moderno, per i positivisti, aveva fatto bene a scardinare perché fondata su principi metafisici arbitrari) sarà sostituita dall'unità *positiva realizzata dalla scienza*. Il positivismo parte dall'esperienza, ma sbocca in una veduta unitaria e universale del reale: unità della natura fisica nelle sue leggi, unità della società umana attuata dalle stesse leggi. Le scienze della natura devono avere uno spirito filosofico e la filosofia dev'essere improntata allo spirito delle scienze della natura. È qui il significato del positivismo, il quale, se ha avuto il merito di richiamare l'attenzione sulla concretezza e positività della esperienza (buon freno alle costruzioni geniali ma fantastiche dei romantici) e sull'importanza che le scienze possono avere anche per la filosofia, ha avuto il torto di confondere spesso filosofia e scienza, mondo umano e mondo fisico, spirito e materia e di fare non di rado della pessima scienza sulla base di presupposti filosofici e della pessima filosofia sulla base di presupposti scientifici.

Il positivismo, più che una dottrina filosofica, è un metodo, una *forma mentis* e cioè: *quale che sia l'oggetto della ricerca, considerare l'esperienza come l'unico criterio della verità.* A parte quanto distingue le varie forme di positivismo (francese, italiano, ecc.) e i positivisti tra loro, non mancano alcune caratteristiche costanti e dei punti fermi: a) riporre e ricercare la verità nei fatti positivi, accertati dall'esperienza; b) considerare l'esperienza stessa come fonte unica del sapere e criterio ultimo della verità; c) accordo e quasi identità tra cognizione filosofica e cognizione scientifica, in modo che i problemi filosofici e le eventuali conclusioni abbiano l'obbiettività di quelli scientifici; d) atteggiamento agnostico o negativo di fronte ai problemi della metafisica, che ci porta al di là dell'esperienza, nelle fantasticherie e critica degli elementi aprioristici della conoscenza; e) concezione meccanicistica della natura e determinismo dei fatti naturali ed umani; f) monismo, anche se alcuni positivisti non negano la distinzione di materia e spirito; g) genesi, spiegazione e giustificazione dei valori spirituali secondo l'evoluzione biologica e le leggi della psicologia empirica; h) importanza dell'analisi come critica dell'esperienza (dei *fatti* sociali, morali, psichici, religiosi, ecc.).

Nel positivismo spira un'aria messianica: la stessa concezione «religiosa» che l'idealismo (soprattutto lo Hegel) ebbe della filosofia o della *ragione filosofica*, il positivismo la ha della Scienza o della *ragione scientifica*. La scienza è intesa da esso come la rivelazione dell'Essere, il progressivo realizzarsi dell'Infinito, la risolutrice di tutti i problemi, l'instauratrice di un nuovo ordine sociale. In breve, la Scienza non è soltanto l'unica vera conoscenza umana, ma è la «nuova religione dell'umanità», che rende superflue tutte le religioni tradizionali ed è la garanzia infallibile del miglior destino dell'uomo, come singolo e come

membro della società. La morale, la politica, la religione, tutta l'umana attività va ricondotta alla scienza, la grande speranza, la sovrana possibilità dell'uomo, l'ideale nuovo non deludente. La nuova Società tecnica industriale ha il suo fondamento e la sua garanzia nella scienza. L'«ottimismo» positivista, ingenuo e romantico, instaura il culto religioso della scienza stessa e, invece di avere di essa un concetto critico, ne ha uno dogmatico; volendone fare una religione, la trasforma in un mito e in una superstizione. Per Hegel tutto è filosofia, anche la scienza e la religione; per i positivisti tutto è scienza, anche la filosofia e la religione stessa. «Filosofismo» astratto il primo; «scientismo» astratto il secondo. Nemico di ogni metafisica, il positivismo è anch'esso una metafisica, che si spinge fino all'adorazione del fatto e alla deificazione della materia.
Possiamo distinguere in esso due indirizzi fondamentali: a) il *positivismo sociale*, che pone la scienza a fondamento di un nuovo ordine sociale e religioso; b) il *positivismo evoluzionistico*, secondo il quale l'evoluzione, fondamento di tutta la realtà naturale, è il manifestarsi di un misterioso principio ignoto ed infinito.

2. *Il positivismo sociale:* *a) Saint Simon.* - I fondamenti del positivismo sociale sono teorizzati da CLAUDIO ENRICO DI SAINT SIMON, per il quale la storia si svolge secondo un progresso necessario ed ininterrotto in una serie di fatti unica e continua. La legge infallibile che ne governa il processo è la successione di *epoche organiche ed epoche critiche*. È «organica» quell'epoca che si fonda su un saldo sistema di credenze, secondo il quale si sviluppa e progredisce. Il decadere di queste credenze provoca fatalmente l'inizio dell'epoca «critica», alla quale succede una nuova epoca organica. L'età organica del politeismo fu messa in crisi dal monoteismo, che diede luogo all'età organica del Medioevo, messa in crisi dalla scienza moderna, la quale crea la nuova epoca organica, quella della filosofia *positiva*, fondamento di un nuovo sistema sociale, di cui il Saint Simon si considera il profeta.
Infatti, la sua «utopia» politico-sociale-religiosa si propone di stabilire su nuove basi quella unità spirituale che il Cristianesimo aveva attuato nel Medio Evo. L'età moderna è un graduale processo di dissoluzione di tale unità attraverso alcune tappe principali (Riforma, liberalismo, Rivoluzione). L'unità spirituale non può più ricostituirsi sulla base dell'enciclopedia scolastica: i tempi nuovi esigono una nuova enciclopedia quale è data dalle scienze positive.
Notevole il pensiero economico-politico del Saint-Simon: la crisi dei lavoratori può essere risolta solo mettendo a capo della società i grandi industriali e gli uomini di scienza. Nella direzione della vita sociale, per l'aspetto spirituale, gli scienziati devono sostituirsi al clero e gli industriali alla nobiltà per l'aspetto economico. Alla società così organizzata però è indispensabile, aggiunge in un secondo tempo il Saint-Simon, un nuovo Cristianesimo, per il quale il divino è

immanente nella società umana, il regno di Dio in terra, costituito dall'amore del prossimo.

Il sansimonismo ebbe un notevole influsso in Francia soprattutto in alcune correnti socialiste («socialismo romantico»), tra cui quella rappresentata da CARLO FOURIER (1772-1835), il quale, in base ad un piano provvidenziale che governa l'umanità, propugna un'utopistica organizzazione sociale che renda attraente il lavoro e precisamente la formazione dei falansteri o di falangi di circa 1600 persone a regime comunistico. - Altre tendenze, ha l'indirizzo sociale di PIETRO GIUSEPPE PROUDHON (1809-1865; *Che cos'è la proprietà*? 1840; *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa,* 1858, ecc.), di cui si conosce la famosa definizione «la proprietà è un furto», che va intesa però non come abolizione della proprietà stessa, ma dell'interesse capitalistico che si appropria dell'altrui lavoro. La legge del progresso storico per il Proudhon è la giustizia che infallibilmente si realizzerà fino alla perfezione. Essa dev'essere una forza dello spirito, vissuta concretamente, in modo che sia «la prima e l'ultima parola dell'umano destino individuale e collettivo, la sanzione iniziale e finale della nostra beatitudine».

b) *Augusto Comte*. - Come si vede, anche dal poco che abbiamo detto, il positivismo francese si presenta come *sociologismo*, cioè come esigenza di riformare la vita sociale e politica in modo da costituirla in una nuova unità, non più sulla base della religione tradizionale, ma su quella della nuova religione della scienza positiva. È questo il motivo ispiratore anche del sistema di AUGUSTO COMTE.

Nel «sistema» comtiano possiamo distinguere due momenti: a) la trasformazione delle scienze in filosofia (prima fase del suo pensiero); b) la trasformazione della filosofia in religione (seconda fase). In quest'ultima, meno importante, il Comte si presenta come il profeta e il pontefice massimo della «nuova religione dell'umanità», di cui fissa il catechismo (*Catechismo positivista*) e il calendario (*Calendario positivista*). La nuova religione avrebbe dovuto portare a termine la «rivoluzione occidentale» positivista. Comte è davvero il grande sacerdote della Scienza, ma non della scienza com'è intesa dagli scienziati (che di essa conoscono le possibilità, il fine e i limiti), ma di una panacea, soluzione definitiva di tutti i problemi del genere umano, realizzazione della sua perfezione e beatitudine.

Ogni cosa, per Comte, ubbidisce alle leggi immutabili della natura, che è compito della scienza scoprire e ridurre il più possibile all'unità. La ragione non può andare oltre e perciò va abbandonata la ricerca delle cause prime e ultime. La metafisica appartiene ad una fase storica ormai sorpassata. L'umanità, per il Comte, si evolve passando attraverso tre stadi: a) lo *stadio teologico*, in cui gli uomini, sotto il dominio della fantasia, spiegano i fenomeni della natura con il volere capriccioso di esseri soprannaturali (in questo stadio politicamente domina l'autorità assoluta, il militarismo, il sacerdozio); b) lo *stadio metafisico*, in cui prevale la ragione e i fatti naturali si spiegano postulando delle forze occulte e misteriose (è l'età del nazionalismo e dell'astratta sovranità popolare); c) lo *stadio positivo*, in cui si rinunzia ad ogni

ricerca di essenze ed entità metafisiche e ci si limita all'indagine dei rapporti costanti di somiglianza e di successione tra i vari fenomeni. «La spiegazione dei fatti, ridotta ai suoi termini reali, è ormai soltanto il legame stabilito tra diversi fenomeni particolari e alcuni fatti generali, di cui il progresso della scienza diminuirà il numero sempre di più». È questa l'età dell'industrialismo e della divisione del potere tra le forze produttive della ricchezza, l'età che precisamente sarà instaurata dal positivismo. Scopo della filosofia positiva è di accelerare quanto più è possibile il superamento dello stadio metafisico. D'altra parte, la Scienza, con la scoperta delle leggi naturali, è impegnata a realizzare la totale sottomissione della natura all'uomo, affinché egli la possa dominare: «Sapere per prevedere, prevedere per potere».
Sulla legge dei tre stadi dell'umanità il Comte fonda anche la sua *classificazione delle scienze*. L'ordine di successione è stabilito dal passaggio di ciascuna scienza attraverso i tre stadi (matematica, astronomia, fisica, chimica, biologia e sociologia).
Quanto più semplice ed astratta è una scienza, tanto più rapidamente entra nello stadio positivo: la matematica è stata la prima; l'ultima la sociologia, per la complessità dei suoi problemi e la sua concretezza. Costruire la *sociologia positiva* o «fisica sociale» (stadio positivo dei fenomeni sociali), secondo il Comte, il compito più urgente che deve assolvere la filosofia.
La sociologia, per il Comte, è la scienza universale della società umana, il frutto migliore prodotto dalla scienza positiva, il fondamento di ogni riforma e miglioramento della società, il fine ultimo di tutte le scienze. Compito della sociologia è «percepire nettamente il sistema generale delle operazioni successive, filosofiche e politiche, che devono liberare la società dalla sua fatale tendenza alla dissoluzione imminente e condurla direttamente ad una nuova organizzazione, più progressiva e più solida di quella che riposava sulla filosofia teologica». La sociologia può realizzare questo scopo solo se si costituisce come disciplina positiva e se studia i fenomeni sociali come soggetti a leggi naturali, in modo che sia possibile la loro previsione. Per raggiungere tele scopo essa deve: 1) stabilire, con l'aiuto della biologia, le leggi universali della vita sociale, secondo il loro esistente ed il loro svolgersi; 2) indagare le condizioni generali della vita sociale stessa (dell'individuo, della famiglia, della società) ed è questa la *statica* sociale, il cui compito è scoprire la relazione necessaria, che hanno tra esse le varie parti di un sistema sociale (vi è rapporto necessario tra un regime politico e una fase della civiltà umana; di conseguenza, un determinato regime non corrisponde più ad una fase successiva);
3) indagare le leggi universali che governano l'evoluzione e il progresso sociale ed è questa la *dinamica* sociale, nella quale la nozione di *progresso* è fondamentale: il risultato necessario di uno stadio precedente è il motore indispensabile del successivo. Così la società è incessante perfezionamento, che segna «la preponderanza delle tendenze più nobili della nostra natura».

Dapprima predomina l'egoismo sull'altruismo, ma, con il progresso dell'intelligenza, l'uomo s'accorge che ha più profitto ad essere altruista. Perciò «vivere per altri», scrive il Comte, è la norma suprema della morale. Tutto nella storia è, dunque, necessario razionalmente, come per lo Hegel. Quando si sarà realizzato il regime sociologico, la libera ricerca e la critica non saranno più necessarie.
Negli ultimi anni il Comte, come abbiamo accennato, diede al suo pensiero un carattere mistico: l'unificazione degli uomini è ricercata nell'amore, nell'Umanità, il *Grande Essere* che dev'essere adorato nella nuova Religione positiva o della Umanità. Così uno dei maggiori teorici del positivismo finisce in una fantastica divinizzazione della storia.

Il positivismo del Comte non ebbe immediati sviluppi originali. La religione dell'Umanità venne abbandonata dai suoi continuatori, come, per esempio, EMILIO LITTRÉ (1801-1881), per il quale la filosofia deve accettare lo stesso metodo delle scienze positive. Ma ciò la obbliga ad abbandonare ogni ipotesi metafisica e a limitare il proprio dominio a ciò che è verificabile e cioè alle leggi empiriche della natura e della storia. Anche per il Littré vi è connessione tra scienza e sviluppo sociale; il positivismo, dunque, è garanzia di sicuro progresso.

c) *C. Cattaneo e G. Ferrari*. - Il positivismo sociale, in Italia, ha il suo più geniale rappresentante in CARLO CATTANEO (1801-1869), scolaro del Romagnosi, che rielabora, attraverso un'interpretazione positivista del Vico, alcune tesi del Saint-Simon.
Nell'opera filosofica (il meglio che abbia scritto) *Psicologia delle menti associate* (1859-1863), egli svolge il concetto che la scienza è possibile in quanto l'uomo partecipa ai vantaggi della cultura come prodotto sociale. Vi sono in noi delle forze, considerate estranee all'attività mentale, e tuttavia sono coefficienti potentissimi del lavoro scientifico. Così è l'istinto, azione senza idee. «Eppure molti degli istinti nostri non possono dirsi superflui ed indifferenti alla complessiva elaborazione del nostro sapere. Così l'istinto socievole. Per scoprire la combinazione dell'acqua, da Talete a Lavoisier, corsero ventiquattro secoli». Questa scoperta «non è l'opera della facoltà solitaria di un uomo, bensì quella delle facoltà associate di più individui e più nazioni». E come quello socievole, altri istinti entrano, coefficienti necessari, nell'opera scientifica. «La psicologia delle scienze, come quella delle lingue, come quella delle leggi e delle religioni e delle istituzioni tutte, è un ramo della *psicologia delle menti associate*, ch'io vorrei non contrapporre, ma sovrapporre alla psicologia della *mente individuale e solitaria*». Nessuna metafisica può dare ragione della differenza che passa tra Polifemo e Archimede. «Perocché la reminiscenza platonica, e le idee innate, e la visione divina, e le categorie, e l'idea dell'essere, com'erano in Archimede, scienziato, così erano anche in Polifemo, idiota e cannibale». Dunque, «il lievito che fa fermentare le idee non si svolge in una mente sola; il genio si tiene per mano alla catena de' suoi precursori. Perché si destino le idee, devono attuarsi i più generosi istinti.

devono infervorarsi gli animi. La corrente del pensiero vuole una pila elettrica di più cuori e più intelletti». È proprio quel che conta, per il Cattaneo: il progresso dell'umanità da Polifemo ad Archimede. È la teoria romagnosiana dell'incivilimento, che egli svolge ed approfondisce attraverso il Vico, come lo avevano interpretato il Romagnosi e il Ferrari. Nel suo cammino l'umanità, oltre alla mente, affina il senso. «Il selvaggio può vedere solo le cose della sua patria, la sensazione scientifica abbraccia tutta la terra». L'uomo civile, non solo riceve le sensazioni, ma le fa. L'analisi, che gli antichi quasi ignorarono, è la maggiore conquista dell'umanità moderna, ma è stata studiata «solo nell'ipotesi cartesiana dell'individuo», la quale non considera che il genere umano è, per sua natura, gregario e sociale «e che l'atto più sociale dell'uomo è il pensiero».
L'«antitesi» è la legge suprema della psicologia sociale. Fichte vide l'antitesi nell'individuo, dove l'antitesi non può sorgere; la sua è psicologia della mente solitaria. La vera antitesi, quella delle menti associate «è quell'atto col quale uno o più individui, nello sforzarsi a negare un'idea, vengono a percepire una nuova idea; ovvero quell'atto col quale uno o più individui, nel percepire una nuova idea, vengono, anche inconsciamente, a negare un'altra idea. Nel primo caso ciò che distingue la nuova idea si è ch'ella nasce dal conflitto di più menti, e che tra le menti concordi, o in una mente solitaria, non sarebbe nata». Il principio dialettico - contrasto e nascita di idee - è immanente in ogni civile società: le nuove idee nascono dal conflitto. «Dal caos delle istorie antiche e moderne», scrive il Cattaneo, «sorge un *fatto costante* e universale, una *legge*, e l'azione di una forza morale, che scaturisce dalla coscienza, al lume di una nuova idea, e spinge le genti verso una sola ed universale associazione, che è l'attuazione del diritto universale. Il principio di questo diritto sta in ciò che l'uomo riconosce in ogni uomo il suo simile; che l'uomo riconosce in tutti gli uomini sé stesso; che l'uomo sente nell'io l'umanità». Dunque, unità concreta, che non nega la pluralità dei soggetti: e proprio perché concreta, includente le dissomiglianze nella storia universale. Perciò «si spezza il circolo *perpetuo*» del vichiano «ricorso delle nazioni» e il moto del genere umano si distende «sopra una tangente, che corre inflessibile nelle profondità dell'avvenire». Il mito illuministico del progresso, ripensato attraverso il Vico e il Romagnosi, si fa legge concreta della società e si realizza attraverso il principio dialettico come sviluppo di antitesi, che però non sono collocate nella «mente solitaria» bensì nelle «menti associate», per modo che non si sacrifica l'individuo all'Io-tutto e si rivendica la pluralità degli esseri-forze.
Ciò prova come il Cattaneo abbia avuto della filosofia (per tornare al problema che c'interessa di più) soltanto un concetto empirico. Però è esagerato dire che egli riduca la filosofia stessa ad una mera enciclopedia del sapere scientifico.
Scolaro del Romagnosi fu anche GIUSEPPE FERRARI (1812-1876), ingegno brillante e bizzarro, che della filosofia rosminiana sentì in un primo tempo l'influenza e del Rosmini fu, in fondo, sempre estimatore. L'opera sua

principale è la *Filosofia della rivoluzione* (1851). Questo il motivo centrale: qualunque conoscenza, sottoposta alla logica, si ritrova contraddittoria ed assurda. Non vi è evidenza logica, perché «lo stesso procedimento che ci promette la certezza, ci conduce al dubbio universale». La contraddizione è immanente all'essere: tutto è contraddittorio; non è possibile intendere razionalmente il reale. Il dubbio non si vince, ma solo si fugge, «riparandoci sul campo stesso ove la natura ci chiama». Essa c'invita ad abbandonare la logica, a sottometterla alla natura stessa. La vita è più forte di qualunque critica: noi continuiamo a vivere e a credere, anche dopo che la critica sembra aver distrutto ogni cosa. Basta bandire la logica, perché i dubbi e le contraddizioni vengano fugati dalla sfera della nostra azione. Il mondo è *rivelazione della natura* e la logica vien dopo, senza poterne negare né spiegare l'esistenza. Il dubbio riguarda la realtà metafisica (che è mistero, inconoscibile) non le apparenze in cui la natura si manifesta e dove l'uomo, bandita la logica, vive e crede.
Triplice è la rivelazione della natura: degli esseri, della vita, della morale. La rivelazione degli esseri è l'apparenza, che è realtà, in quanto non ve n'è una sconosciuta sotto l'apparenza stessa e di cui questa sia un segno o un indizio. Ogni apparenza è vera perché tale: è perché *si manifesta*; non è giudicata da un criterio di verità, ma è criterio a sé stessa. Resistere alla logica, tenerla lontana, sottometterla alla natura; afferrarsi al fenomeno, accettare l'apparenza; tutto ciò che appare è, per il fatto che appare: il fenomeno appare, dunque è. Niente da fare di fronte alla *contraddizione critica*, insolubile perché immanente nell'essere; da risolvere, invece, la *contraddizione positiva* (principio della scienza) che sorge sul terreno dell'apparire. La prima crea il lavoro vano, eterno e disperato della metafisica; l'altra la fisica o scienza. Ad ogni cosa esteriore corrisponde in noi un pensiero: l'intelletto è lo specchio della natura. Due grandi classi formano le cose della natura, quella degl'individui e l'altra dei generi; anche nel pensiero vi sono dunque gl'individui e i generi, «cioè le sensazioni e le idee». Tra le une e le altre vi è una barriera insormontabile. Quando il flusso perenne del pensiero cammina di pari passo col flusso perenne della realtà, l'errore non è possibile. Esso nasce quando il pensiero si ferma, quando vuole cattivare, immobilizzare la realtà. Questa continua a camminare, a rinnovarsi, a cambiare: la vecchiezza del pensiero non adegua più la giovinezza della natura e nasce l'errore. È una suggestione speculativa che il Bergson non avrebbe rifiutato.
Oltre alla rivelazione degli esseri, c'è la rivelazione della vita, il sentimento, il fatto psicologico, che differenzia e dà valore alle cose. Perciò dalla vita viene il valore; la vita suscita l'azione, il fatto. La rivelazione vitale fa svanire i dilemmi e le antinomie della ragione. La vita domina le contraddizioni della logica; è un insieme d'istinti combinati e trasformati dal ritmo della vita, che determina i fini; di esso l'intelligenza è strumento. Due istinti antagonisti si alternano nel *ritmo della vita*: del bene e del male. Non sceglie la ragione, ma il

ritmo, il creatore e il dominatore della società. Perciò il sistema sociale è un prodotto irrazionale. Vano tentare di trovare il perché della varietà dei sistemi sociali: appariscono, dunque sono.
Terzo grado della rivelazione della natura è la morale. Sorge in noi come fatto primitivo la tendenza morale, l'istinto di sacrificio ed abnegazione. Nessuno può sottrarsi ad esso: «la vita desta in noi un sentimento che ci spinge a sacrificarci». Anche l'ergastolo ha la sua virtù. «È impossibile essere assolutamente egoista o assolutamente vile». Per la logica ciò è assurdo: la legge del sacrificio è al di fuori della logica. «L'unione della carità e della scienza sarà sempre una contraddizione; la carità è una follia per la scienza, la scienza è un egoismo per la carità». La logica uccide la morale con la contraddizione; la natura sorpassa ogni contraddizione e la vince, spinge irresistibilmente al dovere, senza alcun premio, senza prezzo per il sacrificio. I valori morali sono irrazionali e incomprensibili per la ragione; insignificanti ed emozionali ha detto ai nostri giorni lo Scheler. Il diritto è la difesa della morale e perciò la presuppone; dunque è un prodotto sociale e storico. L'uomo isolato non ha diritto. Il diritto nasce quando altri gl'impedisce di attuare il suo destino morale. Non vi è una libertà astratta: ciascuno è libero nella propria sfera e dunque ciascuno attua un suo grado di libertà. Libertà ed uguaglianza giuridica ed economica non si adeguano, ciascuno è padrone del diritto che sa affermare.

d) *L'utilitarismo sociale: G. Bentham e G. Stuart Mill.* - La prima manifestazione del positivismo inglese è il cosiddetto utilitarismo per il quale la filosofia, teoretica e pratica, è strumento di rinnovamento sociale, che va realizzato con metodo rigorosamente scientifico. Secondo i suoi teorici, la natura umana può essere modificata con le circostanze esteriori, che in fondo la formano. Oltre ai maggiori rappresentanti dell'economia politica dell'Ottocento, TOMMASO ROBERTO MALTHUS (1766-1834), il famoso autore del *Saggio sulla popolazione* (1798) e DAVIDE RICARDO (1772-1823), i principali teorici dell'utilitarismo sono GEREMIA BENTHAM e Stuart Mill.
Le riforme sociali che il Bentham propugnò in Inghilterra sono fondate su un principio di etica utilitarista: *ottenere la massima felicità possibile del maggior numero possibile d'individui.* L'uomo per natura è egoista, ma il compito della morale è precisamente di *regolare l'egoismo*. Quando i singoli conoscono bene i loro interessi e fanno calcoli chiari, essi si accordano tra loro; quasi spontaneamente l'interesse di ogni singolo coincide con quello sociale. Realizzare nel miglior modo possibile questa funzione regolativa dell'interesse di tutti è lo scopo della morale. «La virtù è ciò che massimizza i piaceri e minimizza i dolori». In tal modo, non solo non sacrifichiamo il nostro utile, ma ce ne procuriamo dei maggiori e più duraturi. A tale scopo il Bentham formulò una specie di tavola per il *calcolo dell'interesse* (una specie di *aritmetica morale*), da servire per stabilire quale tra due azioni arrechi la maggior somma di piaceri e la minore quantità di dolori. Per il Nostro, bisogna considerare di

ogni piacere l'*intensità*, la *durata*, la *certezza*, la *prossimità*, la *purezza* da conseguenze dolorose, la *fecondità* (se capace di produrre altri piaceri), l'*estensione*.
Quest'ultima qualità del piacere serve al Bentham per dare all'utilitarismo un fine sociale. L'uomo vive in rapporto con i suoi simili e dell'opera di questi si serve per il proprio utile. È necessario, dunque, che egli giovi agli altri, che agisca in modo che il conseguimento del suo interesse faccia anche l'utile della società. Quando così non agisce sbaglia i suoi calcoli e la sanzione lo obbliga - con suo vantaggio - a rettificarli e a rispettare la vita e gli interessi dei suoi simili. Da qui la massima dell'etica del Bentham: «Opera in modo che la tua condotta contribuisca alla maggiore felicità possibile del maggior numero possibile d'individui».
Il calcolo quantitativo dell'interesse confonde, evidentemente, l'azione economica utilitaria con l'azione morale disinteressata e fondata su una norma universale. Di ciò si avvide GIOVANNI STUART MILL che modificò in due punti l'utilitarismo del Bentham: a) nel calcolo dei piaceri, oltre che della quantità, bisogna tener conto della *qualità*, cioè essi si distinguono anche per la loro maggiore o minore nobiltà: meglio un Socrate insoddisfatto, dice il Mill, che un maiale appagato; b) esiste anche l'*azione disinteressata*, cioè compiuta solo per il bene altrui. È vero che l'uomo per natura tende al proprio interesse ed è egoista, ma in società acquista l'abitudine di *associare* la propria felicità a quella degli altri. In un primo tempo, il bene altrui è considerato un mezzo per realizzare il nostro, ma poi si finisce per porre il bene degli altri come fine dell'azione, dimenticando che quel bene era prima solo uno strumento. *L'altruismo, insomma, è una specie di egoismo trasformato dall'abitudine e dalla convivenza sociale*. Avviene quel che capita all'avaro: prima desidera il denaro per i godimenti che gli procura (come mezzo) e poi finisce per desiderare il denaro per sé stesso, come fine. Ma anche con queste modifiche, permane nel Mill la riduzione del valore morale a quello economico, dell'etica all'eudemonologia.
Più importante è la logica, costruita sul principio dell'*associazionismo*, mutuato dallo Hume. Noi conosciamo solo i fatti d'esperienza; il ragionamento induttivo non consiste nel passare dal particolare all'universale, né quello deduttivo nel passaggio inverso. *Il ragionamento è*, invece, *passaggio dal particolare al particolare (ragionamento analogico)*. L'esperienza mi fa conoscere alcuni esseri particolari che hanno un certo carattere; quando io conosco un altro essere che è *analogo* a quelli conosciuti, per associazione estendo a questo il carattere notato nei primi (ho esperimentato che Tizio e Caio, uomini, sono morti; per associazione estendo a Sempronio, uomo, la stessa caratteristica e dico che Sempronio è mortale). Non si tratta di una conclusione dedotta da una premessa come nel procedimento del sillogismo, ma di associazione tra rappresentazioni. I principi universali, pertanto, sono *formule abbreviate*, nelle quali noi includiamo la somma dei casi particolari osservati. La realtà non è

che un complesso di sensazioni attuali o possibili. Le cose sono gruppi di «possibilità permanenti di sensazioni» e l'io è una serie di «possibilità di sentimenti».
In altri termini, secondo la logica associazionistica del Mill, non vi sono principi *a priori* e i concetti sono *schemi* con cui raggruppiamo in un nome le varie sensazioni; perciò tutta la realtà si riduce ai soli *dati sensibili*. Non tutta la realtà è sentita; dunque, anche quando non abbiamo sensazioni, c'è la possibilità di averle: le cose sono o esperienze attuali o esperienze possibili. Similmente lo spirito, anche quando non pensa e non sente, è da credere che esista come possibilità di questi stati, di ripensare quello che ha già pensato o di anticipare quello che potrà pensare. Ma ciò al Mill sembra incomprensibile; ed è davvero incomprensibile la pretesa di derivare lo spirito dalla semplice associazione dei dati sensoriali.
Il Mill dà una formulazione rigorosa al metodo induttivo: anche gli assiomi matematici e i principi logici (e non solo il principio di causa come nello Hume) sono rapporti di associazioni tanto forti da sembrare necessari.

Segna il passaggio dal positivismo sociale a quello evoluzionista GUGLIELMO HAMILTON (1788-1856), seguace della Scuola scozzese e autore della *Filosofia dell'incondizionato* (1829); *Discussioni di filosofia e letteratura* (1852); *Lezioni di logica e di metafisica* (1859). Hamilton ha più che altro un'importanza storica: con lui il criticismo kantiano e la filosofia del romanticismo penetrano in Inghilterra. Lo Hamilton innesta Kant in Reid e sostiene che la dualità di soggetto ed oggetto ci è attestata inconfutabilmente dalla nostra coscienza e perciò non possiamo mettere in dubbio l'esistenza del mondo esterno. Ma la nostra conoscenza è *relativa* e condizionata; perciò l'assoluto o l'incondizionato è oggetto di fede e non di conoscenza. Teoreticamente l'Assoluto è un concetto relativo. Così Hamilton fa suo l'agnosticismo metafisico di Kant. Discepolo di Hamilton fu ENRICO MANSEL (1820-1871) che rese ancora più rigido l'agnosticismo religioso nelle opere: *Limiti del pensiero religioso* (1858) e Filosofia del condizionato (1866). Egli irrigidisce il concetto della inconcepibilità di Dio come assoluto ed infinito. - L'assoluto non può essere concepito né come cosciente né come incosciente; né come complesso né come semplice; ... non può essere identificato con l'universo né può esserne distinto».

3. *Il positivismo evoluzionistico:* *a) H. Spencer*. - Questo indirizzo del positivismo ha il suo punto di partenza nella dottrina biologica dell'evoluzione organica, elaborata da GIAN BATTISTA LAMARCK (1744-1829) e CARLO DARWIN (1809-1882). Il positivismo evoluzionista precisamente assume l'evoluzione intesa nel senso di trasformismo biologico e ne fa il principio metafisica di una teoria generale della realtà. Il maggiore rappresentante di questo indirizzo è HERBERT SPENCER.
Tuttavia la costituzione stessa del nostro spirito ci costringe a credere (e tale credenza si fonda anche sulla Rivelazione) nell'esistenza di un Essere assoluto e infinito. È evidente l'influenza del Reid e di Kant, attraverso il kantismo in senso fenomenistico dello Hamilton. L'agnosticismo, spinto a questo punto, è scetticismo della ragione e fideismo puro. Maggiore originalità troviamo nel

criticismo di GUGLIELMO WHEWELL (1795-1866), autore della *Storia delle scienze induttive* (1&37) e della *Filosofia delle scienze induttive fondata sulla loro storia* (1840). La posizione dello Whewell è critica sia rispetto all'empirismo tradizionale che alla logica induttiva del Mill. Per lo Whewell, il problema dell'induzione oltrepassa la logica comune. Il processo induttivo, che attinge verità che vanno oltre la semplice constatazione dei fatti, è logicamente scorretto, consistente nel supporre una o un'altra soluzione e nel metterla in seguito alla prova per sapere se è vera. *L'induzione non è un ragionamento*: la via per giungere alla verità è quella della *divinazione, della congettura*. La storia delle scoperte conferma che esse non si ottengono con l'applicazione di un metodo prudente e rigoroso, ma con la libertà della immaginazione; la prudenza e il rigore s'impongono solo in seguito, per il controllo sperimentale dell'ipotesi. L'induzione, dunque, sfugge alla logica e non vi è in verità una logica dell'induzione stessa. Non il procedimento induttivo comporta una prova, poiché esso è logicamente scorretto, ma è la proposizione a cui esso giunge che esige una verifica. Pertanto nessuna proposizione induttiva può ottenersi, né per semplice osservazione dei fatti, né per un ragionamento rigoroso che muova dai fatti stessi. La scoperta richiede l'iniziativa ardita - il rischio - del genio scientifico. Non sfugga come lo Whewell anticipi recenti teorie della scienza.

Evoluzione e progresso sono i due principi-base del positivismo spenceriano: di qualunque cosa si tratti (dello sviluppo della terra o della società, di quello dell'industria o della letteratura, ecc.), «il fondo di ogni progresso è la stessa evoluzione che va dal semplice al complesso attraverso successive differenziazioni». «Evoluzionismo metafisico», dunque, secondo il quale l'evoluzione è principio cosmico e causa prima di ogni progresso. «Legge dell'evoluzione» è il passaggio della materia da uno stato di «dispersione» a uno di «integrazione» o di «concentrazione»; la determinazione fondamentale del processo evolutivo è la «differenziazione» o passaggio «dall'omogeneo all'eterogeneo». L'evoluzione, secondo S., è «un'integrazione di materia e una concomitante dissipazione di movimento, durante la quale la materia passa da una omogeneità indefinita e incoerente a una eterogeneità definita e coerente e il movimento conservato soggiace a una trasformazione parallela». Quando l'evoluzione ha raggiunto il suo culmine, cioè il massimo di differenziazione e il massimo di concentrazione, si determina il processo opposto della «dissoluzione», la quale però non preoccupa affatto l'ottimismo dello Spencer, in quanto essa è inizio di un'altra evoluzione. Il processo evolutivo umano porta alla realizzazione di una sempre maggiore armonia tra la natura spirituale dell'uomo e le sue condizioni di vita; e qui risiedono la sua perfezione e la sua piena felicità.

Ma, il principio dell'evoluzione vale solo per conoscere e sistemare i fenomeni di esperienza o il dominio del «conoscibile» o della *scienza*, al di là del quale vi è l'*Inconoscibile*, dominio della *religione*, regno del mistero inaccessibile,

che noi «ignoriamo e ignoreremo». Lo Spencer fa suo l'agnosticismo di Hamilton e di Mansel, derivato dalla Scuola scozzese e di esso si serve per indicare il punto d'incontro e di conciliazione tra religione e scienza. Secondo questa teoria, non solo la scienza, ma anche la religione si ferma di fronte al mistero (all'Assoluto, all'Incondizionato); tutte le credenze religiose (compreso il cristianesimo) intorno all'Assoluto non dicono niente che possa essere logicamente dimostrato e scientificamente provato; c'è una forza misteriosa, causa di tutti i fenomeni, assolutamente inconcepibile per l'uomo, ignota insieme alla scienza e alla religione. Tale forza misteriosa l'uomo può rappresentarsela solo per mezzo di simboli. Proclama Dio in conoscibile, e, insieme, l'identifica con una forza immanente alla natura. La conclusione poi che anche la religione, come la scienza, si arresta di fronte all'Inconoscibile è fondata sul presupposto accettato *a priori*, dogmaticamente, dell'impossibilità della Rivelazione. A parte questo, la dottrina spenceriana è intrinsecamente inconsistente: se religione e scienza s'incontrano di fronte al mistero dell'Inconoscibile e l'una e l'altra dispongono delle stesse vie e degli stessi mezzi insufficienti a penetrarlo, è annullata la distinzione tra fede religiosa e conoscenza scientifica, cioè la distinzione tra i due regni del «conoscibile» e dell'«inconoscibile». Il problema dell'incontro della religione con la scienza non ha più senso, dato che le vie dell'una sono naturali come quelle dell'altra; tutt'al più si tratta di due modi umani di porre il problema dell'Assoluto, ma in tal caso non si parla più di religione, ch'è identificata con un grado inferiore della coscienza umana (quello dell'ignoranza), di fronte a quello superiore della scienza, che se non altro conosce il fenomenico.
Manifestazione dell'Inconoscibile sono i fenomeni, dominio della scienza. L'io e il non io (soggetto e oggetto) sono raggruppamenti «persistenti» di fenomeni, effetti condizionati della Causa incondizionata; cioè, pur essendo sconosciuto il rapporto tra l'Inconoscibile e i fenomeni, può supporsi una corrispondenza ipotetica (*realismo trasfigurato*). La differenza tra filosofia e scienza, per Spencer, è solo di grado di unificazione: la filosofia realizza una conoscenza completamente unificata, la scienza solo parzialmente. Dove la scienza si ferma, comincia la filosofia, non nel senso che quest'ultima abbia un oggetto e un metodo propri, ma nell'altro (che è negazione del contenuto e dell'autonomia della filosofia) che, essendo questa la conoscenza nel suo più alto grado di generalità, pone come suo punto di partenza i principi generali (indistruttibilità della materia, continuità del movimento, persistenza della forza) a cui è pervenuta la scienza. Ora questi principi si fondano sulla legge dell'evoluzione; dunque la filosofia è soltanto teoria dell'evoluzione. A questo punto, non restava allo Spencer che applicare dogmaticamente (e facendo un fascio eli spirito e materia, di Dio e natura, ecc.) il principio evolutivo alle varie scienze: biologia, psicologia, sociologia, etica, religione. E così tutto il sistema è costruito su un'ipotesi (l'evoluzione nel senso di Darwin), che non è dimostrata vera né dalla scienza, né dalla filosofia.

La biologia è lo studio dell'evoluzione dei fenomeni organici: la vita consiste in un «adattamento» (attraverso cui si formano e si differenziano gli organi) sempre più completo delle condizioni interne a quelle esterne; l'ereditarietà conserva e accumula i mutamenti organici individuali. Nell'uomo, anche la coscienza è una forma di adattamento (Spencer ammette una sostanza spirituale inconoscibile); pure la ragione è una forma del processo evolutivo. Ci sono sì nozioni *a priori* (indipendenti dall'esperienza), ma solo per l'individuo, non per la specie; prodotto dell'esperienza accumulata, trasmessa per ereditarietà. Anche la sociologia è studio o descrizione (e qui lo Spencer si allontana dalla sociologia del Comte dello sviluppo evolutivo della società); fissare gli ideali o le mete di questo sviluppo compete alla morale. Spencer sostiene che lo sviluppo sociale dev'essere lasciato completamente libero, affidato solo alla sua forza spontanea, senza interventi dello Stato
(che fa tutto male), senza forzare l'evoluzione e anticiparla, che è disturbarla e ostacolarla con gravi conseguenze (perturbazioni sociali, guerre ecc.). Spencer è per la difesa di tutte le libertà individuali. Oggetto della morale è la condotta dell'uomo che, nell'evoluzionismo biologico significa adattamento progressivo dell'uomo stesso alle sue condizioni di vita; pertanto la vita migliore è quella più adatta alle sue condizioni: il bene s'identifica col piacere (edonismo, utilitarismo). Però Spencer ammette un sentimento di obbligazione morale, che è tale per l'individuo, non per la specie; cioè è il risultato del processo evolutivo, per cui la coazione (che si è sperimentata utile) diventa interiore (autonoma) e non esteriore. Con l'evoluzione questo sentimento di dovere o di obbligazione morale scomparirà: «le azioni più elevate, richieste per lo svolgimento armonico della vita, saranno così comuni come ora lo sono quelle inferiori a cui ci spinge il semplice desiderio». A questo stadio dell'evoluzione la coincidenza del benessere del singolo con quello altrui produce l'accordo finale tra egoismo e altruismo. Anche la pedagogia è fondata sugli stessi principi. Bisogna insegnare ciò che è utile a realizzare migliori condizioni di vita; l'importanza delle cognizioni è data pertanto dai bisogni che esse soddisfano secondo il loro grado di urgenza, e quindi dai bisogni relativi: 1) alla nostra conservazione; 2) all'allevamento dei figli; 3) al mantenimento dell'ordine sociale; 4) agli ozi da riempire per soddisfazione dei nostri gusti. Le scienze biologiche, psicologiche e sociali soddisfano i primi tre gradi di bisogni; il quarto, soddisfatto dall'istruzione umanistica, è un lusso e non una necessità. Affermazione, questa, che conferma la scarsa sensibilità dello Spencer per i problemi dello spirito.

Larga influenza sulla psicologia dell'Ottocento esercitarono gli scritti dell'inglese ALESSANDRO BAIN (1818-1903), sostenitore del più rigoroso associazionismo psicologico. - Il Comte, lo Spencer e il Bain hanno ispirato anche l'opera letteraria, storica e filosofica dei francesi ERNESTO RENAN (1823-1892), autore di una notissima *Vita di Gesù* e del libro giovanile *L'avenir de la Science*, e IPPOLITO TAINE (1828-1893), di cui l'opera più importante è *Dell'Intelligenza* (1870). Il Rénan esalta la scienza come la sola capace di dare all'umanità ciò

senza di cui essa non può vivere, come quella a cui sono legati i suoi destini e la perfezione dell'individuo. Tuttavia, essa, senza la religione, non può dare all'uomo la verità di cui abbisogna. E, infatti, il Rénan non vede nella scienza la verità, ma quella che ci offre lo spettacolo magnifico delle varie forme della natura e intuisce sotto il fenomeno più semplice la complessità misteriosa. Essa ci dà un diletto e un godimento «estetico». Da qui la superiorità dello scienziato sulle «masse», la nobiltà e l'aristocrazia del sapere. In fondo, il pensiero del Rénan è un estetismo scientifico, a volte finemente scettico e antidemocratico, dilettantismo filosofico. Il Taine, nell'opera citata, rielabora, da elegante scrittore, i motivi dell'empirismo inglese e del sensismo. Per lui lo spirito non è se non un flusso e un fascio d'impressioni che sono anche un flusso e un fascio di vibrazioni nervose. Ancora in Francia, la sociologia positivista ha avuto i suoi più autorevoli rappresentanti in EMILIO DURKHEIM (1858-1917), che ha formulato *Le regole del metodo sociologico* (1895) e sostenuto che la manifestazione religiosa primitiva non è l'animismo, ma il totemismo (la credenza in una forza impersonale racchiusa nel totem); e in LUCIANO LÉVY BRUHL (1857-1939).

b) *L'evoluzionismo materialista in Germania*. - La reazione alla speculazione postkantiana e romantica, in un primo tempo, si manifestò anche con una rigida professione di materialismo, più rumoroso che profondo, più popolare che scientifico, straordinariamente diffusosi tra le persone di mezza cultura con scritti di propaganda, destinati a liberare le coscienze dai «pregiudizi» filosofici e religiosi. Scienziati, anche di grande autorità nella loro disciplina, accreditavano col loro nome le più ingenue eresie filosofiche con un dommatismo intollerante, impegnato a combattere le fantasticherie metafisiche e religiose e il dommatismo filosofico. In fondo, per questo materialismo, trascendenza religiosa e metafisica significano tentativi di una spiegazione non rigidamente meccanica del mondo. «Attenersi ai fatti e alle loro leggi»: in questo sistema non c'è posto per l'«ipotesi» dell'esistenza di Dio. Tutta questa letteratura pseudoscientifica e pseudo-filosofica ebbe in parte il merito di richiamare l'attenzione sui problemi e sul progresso della scienza, ma niente resta delle costruzioni metafisiche materialiste arbitrariamente architettate, al di là dei limiti della scienza stessa. Il medico LUIGI BUCHNER (1824-1899), autore della famosa opera *Forza e materia* (1855), applica il principio della conservazione dell'energia a spiegare la unità della coscienza. A sua volta, il fisiologo olandese GIACOMO MOLESCHOTT (1822-1893), professore a Torino e a Roma, nell'opera *La circolazione della vita* (1852), sostiene che la vita del pensiero e della volontà è legata alla qualità delle materie che, attraverso l'alimentazione, sono apportate all'organismo e al cervello. I pensieri sono più alti e le azioni più nobili se le materie assimilate sono di miglior qualità!

Se a base del materialismo del Bùchner e del Moleschott sta il principio della conservazione della materia e della forza, a base del materialismo di ERNESTO HACKEL (1834-1919) si trova il principio dell'evoluzione. Su di esso Hackel costruisce il processo di formazione dell'universo.

Maggior rigore speculativo e un materialismo meno ingenuo, fondato su un'analisi critica dei concetti di materia e di necessità meccanica, si trovano in altri positivisti tedeschi, tra cui merita menzione ERNESTO LAAS (1837-1885), autore dell'opera *Idealismo e positivismo* (1879-84). Il Laas, a differenza dei materialisti, elabora una concezione critica del problema della conoscenza. La scienza è sistemazione razionale dei *fatti* ed è *fatto* ciò che è presente alla nostra coscienza. Con il Laas il positivismo è già avviato verso una forma di neokantismo.

c) *La filosofia dell'immanenza e l'empiriocriticismo*. - Fuori del positivismo, anche se di esso risente l'influenza, è la cosiddetta «filosofia dell'Immanenza», di cui è fondatore GUGLIELMO SCHUPPE (1836-1913), autore, tra l'altro del *Saggio di gnoseologia e logica* (1878). Per Schuppe, non vi è niente al di là della coscienza, ma ciò non significa che l'oggetto sia posto dal soggetto. La distinzione soggetto-oggetto è originaria nell'atto di coscienza: non c'è oggetto senza soggetto e non c'è soggetto senza oggetto. «Non c'è sapere di altro senza sapere di sé, non c'è sapere di sé senza sapere di altro». Soggetto ed oggetto, l'uno indipendente dall'altro, sono due astrazioni. Tuttavia, l'io non s'identifica con il suo contenuto oggettivo; d'altra parte, la realtà che è oggetto del pensiero, è il contenuto spazio-temporale della percezione, uno ed identico per tutti i soggetti. Questa unità è garantita dalla *coscienza in generale*, propria della specie umana. il «mondo è nell'io», non nel senso dell'idealismo, ma nell'altro che esso esiste come oggetto della coscienza.
L'atteggiamento critico di fronte alla scienza, diverso dall'idolatria positivista, ha inizio con un indirizzo di pensiero vicino al positivismo, che prende il nome di «filosofia dell'esperienza pura» o «empiriocriticismo», rappresentato da RICCARDO AVENARIUS (1843-1896) e da ERNESTO MACH (1838-1916) (1). Per gli empiriocriticisti - secondo il principio del minimo consumo di forza - bisogna *purificare* l'esperienza da ciò che è un'aggiunta arbitraria del pensiero. L'esperienza pura non è che fluire di sensazioni in cui non c'è distinzione tra *io* e *non-io*. Per risparmio di energie intellettuali noi inquadriamo dentro schemi generali la molteplicità delle esperienze particolari, in modo da *condensare* queste dentro concetti o leggi generali. È tutto qui il valore delle leggi scientifiche da noi costruite: non c'è una legge più *vera* di un'altra, ma c'è una legge più comoda di un'altra in quanto riassume in sé un maggior numero di fenomeni particolari. La scienza, in breve, non ha un valore gnoseologico, ma uno puramente economico. Per conseguenza, i concetti scientifici non corrispondono a niente di oggettivo. La realtà perciò, dice il Mach, è fuori degli schemi, nelle sensazioni particolari, quali quelle dei colori, suoni, odori, sapori, che, con le loro concrete relazioni, costituiscono gli elementi del mondo. Non che le sensazioni siano manifestazioni di una sostanza: i corpi, come lo spirito, non sono che gruppi di questi elementi sensoriali. Spirito e corpo, dunque, non sono due sostanze, ma due diversi modi

di aggregarsi degli stessi elementi sensibili. In conclusione, l'empiriocriticismo limita il valore della scienza, si oppone alla concezione positivista e apre la via alla reazione idealistica contro la scienza stessa.

4. *Il positivismo italiano:* *a) Gli ultimi spiritualisti e caratteri del positivismo italiano*. - In Italia, lo spiritualismo del Rosmini e del Gioberti esaurisce a poco a poco la sua vitalità nella larga schiera dei seguaci. In alcuni di loro - come nel conte TERENZIO MAMIANI - ristagna in forme di astratto platonismo; in altri, come vedremo, acquista nuova vigoria e si oppone al positivismo (come in G. M. Bertini, F. Bonatelli, F. Acri, ecc.),

Gli artefici del Risorgimento scompaiono uno dopo l'altro; ai problemi già risolti dell'indipendenza e dell'unità subentrano quelli non meno ardui dell'organizzazione del giovane Regno: gli uomini della Destra stanno per cedere il posto del Governo a quelli della Sinistra; i problemi sociali, economici ed educativi attirano l'attenzione di politici, giuristi, economisti e filosofi. Tutto ciò portò, con un ritmo sempre crescente specialmente dopo il 1880, ad una vasta e profonda trasformazione della vita politica, economica e sociale, che doveva necessariamente influire sullo svolgimento del pensiero filosofico. Il senso del concreto e del pratico orienta ed informa la speculazione dell'ultimo trentennio del secolo scorso. La pura meditazione cede il posto al positivo e all'utilitario; le scoperte e le invenzioni scientifiche vengono industrializzate e preparano il trionfo della tecnica e dell'industria. Il positivismo, anche da noi, è stato appunto il movimento culturale adatto a queste esigenze ed aspirazioni; esso rappresenta l'espressione di un'epoca della cultura italiana. Nella valutazione del nostro, come quello di altri Paesi, bisogna distinguere il *positivismo filosofico* vero e proprio dal positivismo scientifico di biologi, psicologi, fisici, medici, ecc. Quest'ultimo, come abbiamo già detto, è un misto di scienza e filosofia e cioè non è né scienza né filosofia.

In Italia, del resto, esso non è un movimento d'importazione. Il positivismo - se inteso come metodo dell'osservazione e dell'esperimento, ripudio delle essenze, certezza esemplare della matematica - ha presso di noi secolari e nobili tradizioni e precisamente il Galilei e la tradizione galileiana, penetrata nelle scienze morali nella prima metà dell'800 per mezzo del Romagnosi, del Gioia e del Cattaneo. Il positivismo della seconda metà dell'800, sotto tale aspetto, continua questa tradizione, ma con caratteri propri, i quali non si possono spiegare senza tener conto del Criticismo e delle filosofie idealistiche ed anti-idealistiche nate e affermatesi dopo il Kant e delle circostanze storiche del Paese alla fine del secolo scorso. Rispetto a quello francese (del Comte), il positivismo italiano dissente su due punti fondamentali: l'esistenza oggettiva di leggi invariabili fra i fenomeni; la classificazione delle scienze. Da quel- lo inglese si differenzia in quanto critica la concezione della filosofia come unificazione del sapere scientifico e la nozione dell'Inconoscibile.

b) *R. Ardigò*. - Il maggiore pensatore del positivismo italiano della seconda metà dell'800 è ROBERTO ARDIGÒ, il quale muove dallo Spencer, ma assume di fronte al filosofo inglese una posizione critica e personale. Infatti, modifica la tesi spenceriana che la filosofia non ha un oggetto proprio ed è solo la sintesi dei risultati delle scoperte scientifiche. Per l'Ardigò, invece, essa spinge il processo induttivo oltre l'uso che di esso fanno le scienze, fino a cogliere con l'*intuizione* il principio dell'essere, cioè quel che vi è di comune in tutti i fatti e li unifica.
Inoltre, secondo l'Ardigò, non è necessario cercare l'unità dei fenomeni in un'entità metafisica che li oltrepassa; basta ritornare all'*atto della sensazione*, in cui non c'è ancora la distinzione di soggetto ed oggetto. Il processo della conoscenza è precisamente un passaggio dall'indistinto al distinto. *L'indistinto originario è una realtà psico-fisica*, che si rivela nell'atto della sensazione, unità indifferenziata da cui emerge la distinzione di spirito e materia, di fenomeni psichici e fenomeni fisici. Anche per l'Ardigò, tutto è formazione naturale (il sistema solare come la vita psichica e sociale), ma l'evoluzione è passaggio dall'indistinto al distinto. La vita psichica è generarsi di forme sempre nuove nell'unità dell'esperienza indistinta, che permane come il fondo comune di unificazione dei distinti. È possibile, dunque, pensare che esistano fatti di cui non abbiamo esperienza diretta, ma sempre dello stesso genere di quelli conosciuti; è possibile cioè pensare l'*ignoto*, non eterogeneo al noto, ma non l'inconoscibile.
In altri termini, il tutto è sempre «noto», ma, siccome è inesauribile, resta sempre «ignoto»: è un indistinto, che si distingue sempre più, senza mai distinguersi completamente; dunque la serie delle relazioni conoscitive non può mai esaurire la sua conoscibilità. Pertanto, la conoscenza è sempre relativa. Né l'evoluzione, per l'Ardigò, è un movimento fisico dall'omogeneo all'eterogeneo, ma piuttosto un movimento psichico dall'indistinto al distinto della coscienza. L'esperienza non è un aggregarsi di elementi staccati; questi sono distinzioni dell'originaria unità dinamica dell'esperienza stessa. Anche il mondo sociale non è un aggregato d'individui uniti
da rapporti esteriori fondati sull'istinto egoistico, ma emerge dal fondo indistinto della specie. Da qui l'altruismo istintivo. Da ultimo, l'Ardigò, pur non ammettendo il libero arbitrio, mitiga il determinismo con un certo indeterminismo (incontri causali di fatti, il caso, ecc.).

CAPITOLO VIII
IL PENSIERO CONTEMPORANEO

1. *La reazione al positivismo*. - Abbiamo visto che il positivismo limita la conoscenza filosofica soltanto al dominio dei fatti accertabili per mezzo

dell'esperienza (di ciò che è *verificabile*) e considera le scienze naturali come la forma tipica del sapere positivo.
Contro il predominio della scienza positivistica, che pretende incarcerare la filosofia dentro i confini dei *fatti* naturali e umani e in nome dell'irriducibilità dello spirito e dei valori spirituali, tra la fine dell''800 e il principio del nostro secolo, s'inizia una reazione antipositivista, che porta alla *revisione critica delle scienze naturali e dei loro presupposti*. È vero, come pretende il positivismo, che le scienze interpretano fedelmente i fatti naturali di esperienza? È meno dommatica la fede nella scienza e in una metafisica materialista della fede nella metafisica spiritualistica? È la scienza un sapere immutabile o non è anch'essa il risultato di un processo storico, un succedersi di ipotesi? È indispensabile al sapere scientifico un determinismo universale? Risponde alla realtà la concezione meccanica della natura? Non è essa una metafisica e dunque al di là di ciò che è «verificabile?» Ecco le istanze fondamentali che le nuove correnti idealistiche e spiritualistiche pongono al positivismo.
Gli stessi progressi della scienza, del resto, davano torto alla concezione positivista di essa. La teoria dell'*energetismo* (i fenomeni fisico-chimici sono variazioni di energia e i due concetti energia-materia non si oppongono); l'ipotesi della *costituzione elettrica* della materia stessa (l'atomo è uno spazio piccolissimo occupato da cariche elettriche negative e positive in movimento continuo), contrapposta all'ipotesi della costituzione atomica (l'atomo è un corpuscolo semplice indecomponibile); e, da ultimo, la *geometria non-euclidea* (lo spazio ha proprietà diverse da quello euclideo) modificano profondamente la concezione meccanica tradizionale e il principio dell'immutabilità e dell'assoluta oggettività delle leggi scientifiche. Inoltre - e questo è il punto fondamentale - nella ricerca sperimentale con cui si costruisce la scienza o il sistema delle leggi dei fenomeni non si può prescindere dall'attività del soggetto. La scienza non è registrazione passiva e puramente recettiva di fenomeni dati, ma elaborazione, costruzione e sistemazione dei dati di esperienza e chi costruisce ed elabora è il soggetto. *Il punto di partenza non è, dunque, il fatto ma l'atto di esperienza*. Ci si avvia al concetto dell'*analisi critica dell'esperienza*, della *costruzione critica della scienza*, che porta alla revisione generale di quest'ultima, per indagare quali siano gli *elementi soggettivi* che entrano nella elaborazione scientifica dell'esperienza stessa.
In questo lavoro di revisione del positivismo, in cui si compendia buona parte del pensiero contemporaneo tra la fine dell'800 e il primo quarto del nostro secolo, bisogna distinguere due momenti: il *momento negativo* di *critica* dello *scientismo*, delle sue pretese e dei suoi postulati (necessità delle leggi naturali, meccanicismo, ecc.) con conseguente svalutazione della scienza; e il *momento positivo*, il quale elabora un nuovo concetto e una nuova fondazione di essa e sulla critica dello scientismo costruisce nuovi punti di vista speculativi e, in generale, una nuova visione del mondo fondata sull'intuizione o sulla volontà

(*anti-intellettualismo*). Come il positivismo, secondo i vari Paesi, si configura con caratteristiche diverse, così la reazione ad esso assume forme differenti nel mondo anglo-sassone, in Francia, Germania, Italia, ecc. Successivamente lo scientismo, come vedremo, è rinato sotto nuova forma, in polemica con le correnti attuali della filosofia.

2. *Il pensiero tedesco:* *a) Il Neokantismo di E. Lotze e A. Lange.* - Come abbiamo già visto, l'analisi critica dell'esperienza è stata iniziata dall'empiriocriticismo dell'Avenarius e del Mach, che però restano ancora dentro la posizione positivista, cioè per loro il problema principale è sempre quello della scienza, il cui metodo va esteso agli altri campi d'indagine. Altre correnti di pensiero, tra cui il cosiddetto Neokantismo o Neocriticismo, ripropongono l'autonomia della filosofia e dei problemi della vita spirituale. Il neokantismo accetta però la pregiudiziale antimetafisica, propria del positivismo, anzi l'appello del «ritorno a Kant» significa «niente più metafisica».
Il positivismo - pur distinguendo tra realtà psichica e realtà fisica - deriva la prima dall'altra e ad essa la subordina, ne fa quasi un epifenomeno; il Neokantismo, invece, accentua la irriducibilità del mondo dello spirito al mondo fisico e la subordinazione di questo a quello: il meccanicismo naturale è un mezzo per l'attuazione della finalità intrinseca al mondo spirituale. Il neokantismo in questo senso costruisce una filosofia dello spirito, ma con un procedimento diverso da quello seguito dall'idealismo trascendentale e cioè: non deduttivamente (determinare la realtà soprasensibile con un processo di concetti a priori), ma *induttivamente*: estensione del procedimento induttivo dell'esperienza sensoriale alla realtà soprasensibile. La filosofia in questo senso viene a completare nel campo metaempirico l'opera che le scienze compiono nel mondo dell'esperienza.
A questo scopo il neokantismo, contro le arditezze metafisiche dell'idealismo e gli eccessi del materialismo, sente il bisogno di tornare a Kant. Dei neokantiani tedeschi il maggiore è ERMANNO LOTZE (1817-1881), che cerca di conciliare i diritti dello spirito con la concezione scientifica del mondo. Questa si ferma solo alla superficie della natura e considera i fenomeni come prodotti dall'azione reciproca degli atomi. Per il Lotze, invece, gli elementi costitutivi del reale sono *centri di energia, attività spirituali*, monadi alla maniera di Leibniz, ma in relazione tra loro e non chiuse. Fondamento di questi centri è l'Essere che, attraverso il meccanismo dei fenomeni stessi, attua un regno ideale di bellezza e bontà. Il meccanismo è dunque un mezzo: esso è subordinato alla finalità.
ALBERTO LANGE (1828-1875), autore di una rinomata e ancor utile *Storia del materialismo* (1865), matura il suo pensiero attraverso la ricostruzione storico-critica di esso. Anche ammessa la tesi fondamentale del materialismo (spiegazione dell'attività spirituale con la legge della conservazione della forza

e il funzionamento del sistema nervoso e in generale dell'organismo fisiologico), è innegabile che i fatti materiali sono rappresentazioni del soggetto e perciò la realtà fisica la conosciamo come ce la fa apparire la nostra costituzione mentale. L'esperienza è condizionata dalla nostra organizzazione intellettuale; se fossimo organizzati diversamente sperimenteremmo e penseremmo diversamente (come avviene per altri esseri diversamente organizzati) e perciò gli oggetti ci apparirebbero diversi. Dunque, il mondo sensibile non è che un prodotto della nostra organizzazione e i nostri organi corporei (come tutto quanto il mondo fenomenico) sono soltanto immagini di un oggetto sconosciuto; perciò il fondamento trascendentale della nostra organizzazione ci è ignoto. Uscire dal fenomenico per raggiungere il noumenico o la cosa in sé, per il Lange, è impossibile. È evidente che in tal modo egli non critica il materialismo sulla base del criticismo kantiano, ma interpreta Kant in maniera empiristica (e non esclude che nel futuro sia possibile una traduzione in termini fisiologici del kantismo). Anche i valori morali ed estetici per il Lange non si possono cogliere fuori del mondo fenomenico, a cui limita, invalicabilmente il sapere positivo.
Ma l'uomo non può contentarsi di esso e perciò con la «creazione poetica» si costruisce un mondo ideale, quel mondo intellegibile di cui parlano Kant e Platone, senza però rendersi conto che non è oggetto di scienza dimostrativa. Così il Lange, in fondo, finisce per dare ragione al materialismo: quel che l'uomo conosce e sa è soltanto il mondo corporeo, il cui limite è valicabile solo dalla fantasia poetica. Ciò però non significa, come qualche critico ha sostenuto, che egli faccia svaporare il reale nel regno dei fantasmi: la fantasia creatrice non è fantasticheria, ma attività rivelatrice di una realtà non ingannevole. Allo stesso modo, la religione non vale per il solo contenuto teoretico, ma perché eleva al di sopra del fenomenico e crea (anche essa è «poetica») una patria spirituale. Per il Lange, in breve, noi non possiamo cogliere l'essenza delle cose: essa può solo esprimersi in forma simbolica. Anche l'origine della coscienza ci sfugge: i fatti psichici non possono spiegarsi con cause materiali. Le due serie dei fenomeni psichici e dei fenomeni fisici si svolgono parallelamente e restano l'una irriducibile all'altra.

b) *Il volontarismo di E. Hartmann e G. Wundt*. - Una interpretazione spiritualistica del principio dell'evoluzione è data dal Volontarismo o «evoluzionismo spiritualistico», di cui in Germania i più cospicui rappresentanti sono EDUARDO HARTMANN (1842-1906) e GUGLIELMO WUNDT (1832-1920).
Lo Hartmann, sulle orme dello Schopenhauer, riprende motivi schellinghiani e anche hegeliani. Nel Principio assoluto o Inconscio si trovano inconsapevoli di sé, compresenti ed opposti, la *volontà* e l'*intelletto*. È su questo punto che, sulle orme di Schelling, lo Hartmann si discosta dallo Schopenhauer, il quale invece deriva la rappresentazione dalla volontà. Egli osserva che non è possibile una

volontà senza un'idea del fine a cui essa tende; dunque anche l'intelletto, oltre alla volontà, è un dato originario. Ma non è contraddittorio ammettere che la volontà abbia un'idea del suo fine e nello stesso tempo considerarla come una forza cieca? Hartmann, infatti, costruisce il suo sistema su un'antitesi: dal volere derivano l'esistenza irrazionale del mondo, il male e l'infelicità degli esseri finiti; dall'intelletto, invece, la finalità e l'unità reale nel suo sviluppo. Scopo ultimo dell'evoluzione e del processo della storia attraverso la lotta dei due elementi originari, è la dissoluzione dell'esistenza degli esseri finiti, della volontà di vivere. La liberazione dall'irrazionale esistenza (e con essa dal male e dal dolore) si attua attraverso la coscienza e lo sviluppo della civiltà per quattro momenti: a) *etico*, come superamento dei fini individuali in quelli universali; b) *estetico*, come rivelazione dell'armonia del reale al di là della sua irrazionalità; c) *religioso*, come aspirazione della coscienza a liberarsi dal finito; d) *filosofico*, come universale libertà della coscienza da tutti gli inganni prodotti dalla volontà di vivere. In breve, la finalità suprema dello sviluppo cosmico, attraverso il dramma delle esistenze finite, è l'annientamento del volere e l'affermazione del solo intelletto. Il processo di redenzione è processo di autoriscatto dell'Assoluto il quale, attraverso l'evoluzione, si auto libera dell'elemento irrazionale che lo costituisce e si attua come puro e pieno intelletto.

La filosofia di Hartmann è di scarsa originalità, ed il punto in cui egli si allontana dallo Schopenhauer comporta contraddizione: se l'Inconscio è costituito dalla volontà e dall'intelletto, il suo sviluppo come processo di annientamento dell'irrazionale è processo di annientamento di una parte di sé stesso. Inoltre, la liberazione dall'irrazionale è liberazione dal mondo, che di esso è l'effetto: le esistenze finite sono strumenti e vittime dell'Assoluto, che per attuarsi come puro intelletto deve sacrificare e distruggere il mondo stesso.

Per il Wundt, l'esperienza non è apparenza illusoria di una realtà inconoscibile, ma vera realtà: reale è solo la rappresentazione (egli elimina la *cosa in sé* di Kant), che originariamente ci si presenta oggettiva. Di *a priori* non c'è che la ragione, la quale, per costruire un mondo coerente, separa dall'esperienza gli elementi variabili e li attribuisce al soggetto. Ma il soggettivo e l'oggettivo non sono che due punti di vista diversi da cui possiamo considerare l'esperienza stessa.

L'anima non è sostanza, ma attività perennemente creatrice di sintesi nuove, non riducibili agli elementi che entrano a formarle. La caratteristica della vita spirituale è appunto, a differenza di quella del meccanismo naturale, di produrre sempre qualità nuove. Ciò si manifesta anche nell'evoluzione della società, la quale è regolata dalla *legge della eterogenesi dei fini*, cioè: gli individui credono di agire per i propri fini particolari e invece producono qualcosa che è al di là di essi e perciò creano nuovi ideali.

Le molteplici volontà individuali non sono che frammenti di una Volontà universale, che si determina nella storia della specie umana e dei popoli.

Come si vede, il Wundt si sforza di dare alla teoria evoluzionistica un carattere finalistico e non rigidamente meccanico. Lo stesso tenta di fare FEDERICO PAULSEN (1846-1908) nella sua *Introduzione alla filosofia* (1892): il processo evolutivo non è un prodotto meccanico, ma il risultato del reciproco adattamento dei voleri elementari. - In Francia l'evoluzionismo spiritualistico è rappresentato da ALFREDO FEUILLÉE (1838-1912), che pone come principio fondamentale dell'evoluzione l'idea-forza, idea, cioè, che si traduce in movimento (*Evoluzionismo delle idee-forze*, 1882); e da GIOVANNI MARIA GUYAU (1854-1888), autore dello *Schizzo d'una morale senza obbligazione né sanzione* (1885): la vita è espansione e la potenza e l'egoismo sono limitati dalla simpatia sociale.

c) *Il Neokantismo della «Scuola di Baden» o la filosofia dei valori: G. Windelband e E. Rickert*. - Su una netta distinzione tra le scienze naturali e la filosofia si fonda la cosiddetta filosofia dei valori di GUGLIELMO WINDELBAND (1848-1915), il noto storico della filosofia, di cui l'opera teoretica più importante sono i *Preludi* (1884). Secondo il Windelband e la Scuola di Baden, noi possiamo considerare la realtà da un duplice punto di vista: o osserviamo i fenomeni nei loro rapporti e ci limitiamo a descriverli, classificarli e formuliamo *giudizi di realtà*: o ci pronunciamo intorno al valore dei fatti (alla loro bellezza, utilità, bontà in relazione a fini e a norme ideali dello spirito) e formuliamo *giudizi valutativi*. Questa seconda specie di giudizi è propria della filosofia; la prima, invece, appartiene alle scienze, che perciò hanno un valore puramente classificatorio e descrittivo.
In tal modo, osserva ENRICO RICKERT (1863-1936), scolaro del Windelband e di cui l'opera principale è il *Sistema della filosofia* (1921), le scienze si lasciano sfuggire quanto vi è di particolare e d'individuale in ogni momento della realtà concreta (*I limiti della formazione dei concetti scientifici*, 1896-1902).
La concretezza, invece, è colta dal metodo storico, che non scarnifica la realtà, bensì la coglie in ciò che essa ha di singolare, irrepetibile ed inconfondibile; come progressivo realizzarsi di valori spirituali, come libertà, in quanto l'individuo, nuovo in ogni momento, è fuori del meccanismo delle leggi naturali. Il Windelband e specialmente il Rickert accentuano l'importanza delle norme necessarie ed universali del giudizio storico, poste al disopra del divenire in un regno di valori, non realizzati né realizzabili dalla coscienza individuale, ma che sono adeguati dalla coscienza universale.
Il Rickert, malgrado sollecitato dalle nuove esigenze del pensiero tedesco, seppe fino alla morte resistere alle seduzioni dei vitalisti, i quali, a più riprese, gli rimproverarono di non essere riuscito ad aggiornare il suo razionalismo. L'accusa è in parte infondata, in quanto il Nostro ha agitato anche problemi vivi nel pensiero attuale. Infatti, senti tutta l'importanza del problema dell'esistere rispetto al valore: i valori, che non appartengono all'esistenziale, rappresentano un senso dell'essere? È il problema ontologico che al Rickert si presenta con la stessa perentorietà che a N. Hartmann e allo Husserl.

Nell'ultimo suo lavoro (*I problemi fondamentali della filosofia,* 1934), ripresentazione sintetica di tutto il suo pensiero, è vivissimo il problema che gli è proprio: il vero, il bello e il bene sono eterni, al di sopra di noi, immersi nella relatività della storia; è il problema di esistenza e valore. Nostro dovere è elevarci alla sublime altezza dei compiti in tutte le espressioni della nostra attività. L'uomo è chiamato a fare della sua vita una realtà che rappresenti il valore. Ma la vita è fluire, divenire e perciò bisogna che venga organizzata e formata. Dunque, è necessario ampliare ed approfondire lo studio delle leggi teoretiche, che Kant ha rivelato al pensiero moderno. Per Rickert, appunto, il pensiero è la capacità di unificare il mondo dei valori e quello dell'esperienza, l'eterno e la storia, che nel suo divenire si spezza nella finitezza e nella contraddizione.

d) *L'istanza del «superuomo»: F. Nietzsche.* - FEDERICO NIETZSCHE (1840-1900) non è soltanto il poeta della «morale della forza», ma anche il mistico di un umanesimo che si vuol conquistare al di là dell'umano, come provano le notissime opere *Così parlò Zarathustra* (1883), *Al di là del bene e del male* (1886), *La volontà di potenza*, ecc. Nietzsche, da questo punto di vista, esprime, in forma consapevole e matura, il tormento dei romantici (di Novalis, Schelling ecc.), riprende temi della mistica protestante (Bohme) ed approfondisce quello schopenhaueriano della volontà di vivere; egli insegna, con spietata coerenza, che un umanesimo assoluto, che comporta la morte di Dio, si conquista al prezzo della morte dell'umano nell'uomo. «L'erede del cielo», se vuol esser tale, cioè se vuole essere Dio, deve negare sé stesso. Dell'umanesimo assoluto, Nietzsche rappresenta il momento tragico della lotta senza speranza. Alla razionalità dello Hegel egli contrappone la volontà del «singolo» sopra la «mandria», come Kierkegaard le aveva contrapposto la sua «disperazione». All'Idea hegeliana il Nietzsche oppone la Vita, non più intesa nel suo significato biologico e scientifico, ma come infinita espansività creatrice, che dirompe in infiniti centri di attività fra loro antitetici. Nessuna formula può chiudere o esaurire il divenire della Vita: essa si dilata all'infinito, al di là di qualunque senso, di qualunque direzione, nell'imprevedibile. «Il mondo una volta di più per noi è diventato infinito».
L'umanesimo del Nietzsche s'incentra su due motivi: l'*eterno ritorno*, che egli mutua dalla filosofia greca anteriore al razionalismo «corruttore» di Socrate, e il super-uomo. Il mondo si svolge attraverso cicli che si ripetono: chiuso un ciclo, un altro comincia, ripetizione del precedente. Niente di nuovo sotto il sole: quello che è oggi, è stato ieri, sarà domani. Come nel circolo, il divenire torna al punto di partenza: esso è perciò un fatale ripetersi di sé stesso con bronzea compattezza, senza progresso. Il divenire è apparente; reale è il ritorno vano. Nietzsche opera, come già Kierkegaard, la rottura con lo storicismo dello Hegel e di derivazione hegeliana. La nostra volontà di uomini non è che il ferreo ripetersi del «voglio» della natura. «Tutto passa ed insieme tutto ritorna.

Tutto ciò che è, è già stato infinite volte, e tornerà infinite volte. Tutto è ritornato: Siria e il ragno e i tuoi pensieri in quest' ora e questo tuo stesso pensiero che tutto ritorna».
Il principio dell'«eterno ritorno» include il concetto dell'*Amor fati*, accettazione del proprio destino, *fedeltà* alla terra e a sé stessi: saggezza disperata di chi sa accettare l'incomprensibile, l'insignificante.
Ma il divenire apparente, e in realtà monotono ed inutile ritorno, è già per sé stesso negazione della vita. L'uomo non vive, muore nel circolo: nella dialettica dello Hegel vive, infatti, vita fittizia. Sembra che il fondo dell'essere s'identifichi col nulla. Ma la negazione si rovescia dialetticamente nell'affermazione dell'esistenza. Rompere il circolo e dissolvere le apparenze, dissacrare tutte le norme e le consuetudini, evadere dalla morale comune, dalla razionalità mortifera e dalla sapienza acquiescente e conformista è tentare l'avventura dell'esistenza, appagare la fiamma che brucia in noi e mai sta ferma e s'appaga.
Perché la natura umana si esprima, è necessario oltrepassare la vita comune, saltare al di là dell'uomo e collocarsi sulla vetta del *superuomo*. Come dice Zarathustra, «l'uomo è qualcosa che dev'essere superato». Superuomo è colui il quale si pone al di là dell'umanità superficiale e scopre sé stesso negli abissi dell'irrazionalità assurda e dissacrante. Quando la ragione viene sconfitta e con essa lacerato il velo di Maia, solo allora, non nel Nirvana, ma nella lotta e nell'urto senza speranza l'uomo si rivela a sé stesso. Non più schiavo dell'apparenza razionale, diventa signore dell'universo e padrone di sé, oltre sé stesso. L'uomo dev'essere dio di sé stesso, perché «Dio è morto»; può esserlo, solo decretando la morte di Dio e, con essa, la propria. Ma uscir fuori dall'umano non è un assurdo? Precisamente: il significato dell'esistenza è nell'assurdo, nella negazione della ragione, che non è negazione della riflessione, la quale appunto conduce, con la rovina dell'altra, alle condizioni di una esistenza nuova, eccezionale, non più umana.
Solo quando l'uomo si pone al di fuori della finitezza e dei vincoli della razionalità, si ritrova come io profondo e assoluto, come esistenza essenziale, non più uomo: superuomo.
In questo umanesimo non umano, la vita non può essere che lotta, guerra eterna. Ogni essere alimenta la sua vita con la morte di altri esseri: la natura vivente, in tutti i suoi gradi, è lotta per l'esistenza. In questa lotta vince il più forte ed ha il diritto di vincere solo perché è il più forte. Alla «morale da schiavi» bisogna sostituire la libera espansione della vita: «*tutto è permesso*, se Dio è morto». L'etica comune, di fronte alla nuova morale, appare al Nietzsche come il raffinamento di un istinto. Ogni legge morale, infatti, non è che una manifestazione istintiva camuffata dalla filosofia: l'etica è «la Circe dei filosofi». La storia è perenne conflitto tra la volontà del forte e la resistenza tenace della morale comune e codificata, a cui si aggrappano i deboli. Il

superuomo è vincitore di Dio e del nulla, ma al prezzo che anche l'uomo sia oltrepassato e negato.
Il superuomo ubbidisce soltanto ad un fiducioso fatalismo (come i greci anteriori a Socrate o gli italiani della Rinascenza). Il culto della «Fortuna», che non giudica ma accetta il mondo, è degli uomini superiori, padroni, signori e guerrieri. Il loro predominio segna il trionfo della morale aristocratica, mentre il sopravvento degli schiavi e degli oppressi installa quella dei deboli, la morale dell'Evangelo: della compassione, della pietà, del perdono.
La storia è il palcoscenico in cui si alternano padroni e schiavi, deboli e forti, epoche padronali ed epoche servili: l'alta antichità greco-romana e la Rinascenza italiana o la Grecia tardiva e Roma cristiana e la democrazia moderna. La storia non è dunque la soluzione del problema esistenziale, ma il porsi del problema stesso. Per lo Hegel, la storia è svolgimento razionale dell'Idea, per Nietzsche è dispiegamento di forze in contrasto, irrazionalità. E perciò per il super individualismo romantico nietzschiano non c'è storia di epoche o di cicli, ma solo storia di eroi, di super individui. Da qui la polemica antidemocratica del Nietzsche e la sua morale super individualista e perciò anche anti-individualista, nel senso che al livellamento degli uomini, operato dalla vita borghese e utilitaria della morale comune, egli sostituisce la gerarchia degli individui, culminante nell'ideale del superuomo. La storia la fanno i popoli barbari, nei quali la ragione non ha soffocato la spontaneità primitiva; la fanno gli eroi, capaci di svestirsi delle cappe impiombate della civiltà e di sconvolgere l'ordine esistente, di porsi al di là del bene e del male, cioè al di là del giudizio della morale corrente. Anche il dono e la generosità dell'eroe sono manifestazioni della sua potenza.
La potenza del superuomo non è che fedeltà al suo destino. Il superuomo è, in fondo, un vinto che trova il senso del suo mito nella sconfitta e nella morte. Egli ha negato in sé l'umanità; per ritrovarsi ha dovuto uccidersi come uomo. È fatale alla vita, per risorgere, la propria distruzione. Così il mito della vita si completa in quello della morte e il filosofo dell'irrazionale, che, con disperata violenza, aveva spezzato ogni vincolo della ragione e messo in moto le forze paurose del caos, soggiace egli stesso ad una concezione astratta della vita. Il superuomo di Nietzsche è ancora un eroe romantico, proiettato nell'inafferrabile ideale di una vita che è negazione della nostra vita di uomini; è il cavaliere errante ed avventuroso dell'assurdo. E l'assurdo è l'ultima parola del Nietzsche. Il superuomo è la disperazione che pone sé stessa come valore: l'uomo sa che tutto è inutile, che è impossibile rompere il circolo fatale dell'eterno ritorno e tuttavia *osa l'impossibile*, tenta l'assurdo e, ciò facendo, dà un valore all'esistenza. «Era senza speranza, e *voleva la verità*».
Eppure questo accanito negatore di Dio, questo mistico dell'ateismo, è un assetato di Dio stesso. Al di sotto della negazione, vi è uno sforzo autentico e disperato di comunicare con l'Assoluto attraverso un processo inesorabile di distacco dalle apparenze empiriche, spinto fino all'annichilimento dell'uomo di

fronte ad esso. Nietzsche cerca una verità che sia assolutamente verace, un coraggio che sia veramente coraggio, una nobiltà morale che sia eroismo e ovunque trova menzogna, viltà ed egoismi meschini. Tutto gli si dissolve tra le mani: il preteso tesoro nascosto, aperto lo scrigno, si polverizza. Ed egli, gli scrigni, li apre tutti: sempre polvere, sempre. E allora la dialettica lo ricaccia dal distacco al possesso, dall'Assoluto in sé all'assoluto realizzato dall'uomo stesso, ma contro l'uomo, al di là dell'umano: la volontà di dono si trasforma in volontà di potenza, oltre la religione, la morale, la filosofia, la scienza. Il super umanesimo, sia in Nietzsche che in Feuerbach, nel suo esito ultimo è negazione dell'uomo e della sua essenza, si attua al di fuori e al di là del suo essere inessente, nel suo non-essere; ciò prova che l'umanesimo ateo, come tale, è la negazione dell'uomo: o ne fa un impossibile Dio o una bestia.
Nietzsche va forse respinto tutto, ma la sua lezione va sempre ricordata e tenuta presente: è una lezione di disperata sincerità, assurda, ma autentica.

e) *Lo storicismo di G. Dilthey*. - Le istanze anti-intellettualistiche e umanistiche non sono proprie solo del Nietzsche e di altri scrittori. Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche combattono l'intellettualismo e il razionalismo di tipo idealistico; tra la fine dell'Ottocento e i principii del nostro secolo, contingentisti, intuizionisti, relativisti, storicisti, pragmatisti, attualisti ecc. combattono l'intellettualismo positivistico e rovesciano dal loro piedistallo i miti della Natura e della Scienza, come prima era stato rovesciato il mito della Ragione. Ma c'è una differenza: gli intuizionisti, i pragmatisti, i relativisti ecc. sono contrari alla ragione matematica, ma credono nella ragione come strumento della pratica. Nella loro filosofia la visione pessimistica dell'esistenza cede il posto ad una concezione più fiduciosa e rispondente alle esigenze di dominio dell'uomo sulla natura, di perenne conquista della nostra giornata umana, in una parola all'ideale dell'*homo faber*, artefice del suo mondo e della sua verità.
Scienza e filosofia si calano sulla terra e sono strumenti efficaci perché l'uomo vi si costruisca la sua «casa» nuova, una volta demolito l'«edificio» celeste. La filosofia perde la sua dignità di scienza dell'Assoluto o di «sistema» dell'essere e del conoscere. Non c'è *la* filosofia, ci sono *le* filosofie. Ciascuna è un punto di vista: infiniti i punti di vista che l'uomo può assumere di fronte all'universo, infinite dunque le filosofie. Esse si ordinano in alcuni «modi» di sentire l'universo e di reagirvi, in intuizioni del mondo, in sistemazioni orientative o ipotetiche, nessuna vera in senso assoluto, ma ciascuna delle quali può avere una sua verità.
Così GUGLIELMO DILTHEY (1833-1911), uno dei maestri dello storicismo tedesco, nega la filosofia come scienza di verità assolute, ma ne giustifica l'esistenza; mette in vista le contraddizioni delle filosofie, ma rivendica ad ognuna di esse il suo valore inconfutabile come sistemazione parziale della

realtà. «L'ultima parola della concezione storica del mondo è la relatività di ogni concezione umana: tutto è in marcia, niente sta fermo».
Era stata preoccupazione costante ed ambiziosa (quando non ingenua) del positivismo da Comte a Spencer di fondare le scienze morali e politiche sopra una base solida al pari di quella delle scienze della natura; fondare cioè una specie di filosofia della storia o di sociologia, che stabilisse le leggi e le concordanze nella congerie dei fatti umani. Anche il Dilthey è dominato dalla stessa preoccupazione: organizzare le scienze morali e politiche, fondarle scientificamente, scoprire cioè i «tipi» o le «classi» in cui esse si organizzano. Ma il Dilthey - come egli stesso scrive - rigetta la psicologia associazionistica «che vuole spiegare la costituzione del mondo spirituale secondo le sue parti, leggi e forze, come sono solite fare la fisica e la chimica col mondo dei corpi».
L'empirismo della psicologia associazionistica ignora la unità della coscienza, la sola che consenta di comporre e integrare i frammenti dell'esperienza sensibile. È qui il punto in cui la nuova psicologia del Dilthey, sotto l'influenza di Kant e dell'idealismo, si allontana decisamente da quella positivista e coglie il senso della storia (non più sociologia) nel suo valore spirituale, sfuggito al positivismo. C'è storia dove c'è capacità di valori, dove le impressioni o i frammenti documentari sono sperimentati come un *avvenimento*, un contenuto di vita, un «vissuto» (*Erlebnis*). L'Erlebnis è il fondamento della nuova psicologia, che concepisce l'uomo come struttura finalistica. C'è infatti, nella nostra struttura psichica, un'attitudine ai valori, che la dirige in una determinata tendenza. Non sono gli oggetti esterni che muovono lo spirito: la finalità (teleologia) è data dalla capacità che noi abbiamo di vivere e sperimentare gli oggetti in funzione di un fine. Niente sfugge all'*Erlebnis*: ogni contenuto di vita dipende dallo stato d'animo storico che l'ha generato. Non c'è un conoscere puro, senza interesse. I procedimenti logici sono legati alla struttura psichica, colorati da un determinato stato d'animo: la ragione non è separata dalle passioni. L'uomo non conosce con il solo intelletto, ma con la totalità di sé stesso: comprendere (*verstehen*) non è spiegare (*erklaren*), che è solo funzione razionale, ma conoscere con tutte le forze emotive dell'animo. Il comprendere o la conoscenza storica è movimento dalla vita alla vita stessa.
Ma la varietà degli individui, per il Dilthey, si raccoglie in strutture psichiche, complessi tipici, che si ripetono e si riproducono. Dentro questi tipi mentali, che improntano l'arte, la scienza, il costume ecc. e che la storia ha il compito di rintracciare, s'inseriscono, in un sistema di leggi, i fatti individuali. A loro volta, tra i tipi umani e l'ambiente fisico e sociale (il Dilthey conserva influenze positivistiche) si stabiliscono compenetrazioni reciproche: in ogni fatto psichico coesistono elementi individuali e permanenze. «È costitutivo dell'individuazione del reale che certe forme fondamentali che noi designiamo, ricompaiano sempre nel giuoco delle variazioni. In un tale tipo, più caratteri, parti o funzioni sono regolarmente collegati l'uno all'altro. Questi tratti, la cui connessione costituisce il tipo, stanno in una tale reciproca relazione che la

presenza in uno lo implica negli altri e così la variazione». Le proposizioni e i principi razionali scaturiscono dall'uomo storico, emergono (sia i principi della logica aristotelica, come le categorie di Kant) da sentimenti vitali e dal bisogno d'intendere proprio di determinate epoche storiche. Secondo Dilthey, ogni epoca ha i suoi ideali e i suoi valori, che elabora anche sotto l'influenza dell'ambiente, e che riceve in eredità dalle epoche precedenti. Ogni generazione ha i suoi ideali giuridici e politici, i suoi gusti estetici, le sue regole del costume, ecc. La generazione nuova porta con sé il suo codice di valori che si afferma contro quello della generazione che l'ha preceduta. La filosofia è precisamente la prospettiva centrale che determina la formazione della cultura di un'epoca. A differenza della religione, dell'arte e delle scienze, essa cerca di penetrare l'enigma della vita, abbracciare la totalità del mondo dato, organizzando i materiali che le sono offerti dall'esperienza storica. Una filosofia rappresenta la visione che del mondo ha una determinata epoca e perciò non è al di là dell'uomo storico con le sue passioni e i suoi sentimenti.
Religione e filosofia, pur nella diversità dei vari punti di vista, si possono ricondurre ad alcuni tipi mentali, a strutture determinate. E il Dilthey, preso dal bisogno di tipizzare e classificare, tenta questa riduzione della religione e della filosofia a determinate strutture, eterne e non arbitrarie, che si producono e ritornano in determinati momenti storici. Ogni struttura incarna un tipo di spiritualità, distinto e diverso da quello che esprime un'altra e perciò non sono possibili né una gerarchia, né una deduzione dialettica delle varie strutture. Ciascuna *Weltanschauung* è un'organizzazione a sé stante di un mondo interiore, nato da alcuni stati d'animo irriferibili gli uni agli altri. Così, secondo Dilthey, le strutture mettono ordine nel caos degli avvenimenti e costituiscono le leggi della storia, i binari di andata e ritorno dello sviluppo dello spirito umano.

OSVALDO SPENGLER (1880-1936) nell'opera *Il tramonto dell'Occidente* (1918-22), spinge alle estreme conseguenze lo storicismo del Dilthey: le strutture storiche si succedono fatalmente (senza significato e senza scopo, come le famiglie della fauna e della flora) e i valori che esprimono tramontano e passano come i fiori e le foglie (relativismo assoluto). Ogni «civiltà» è caratterizzata da una «forma», costituisce un «universo formale», che abbraccia tutte le manifestazioni di un'epoca (arte, filosofia, religione, scienza, ecc.), nasce, fiorisce e muore. La civiltà occidentale è «faustiana» e la sua legge è la «forza». Questa civiltà, espressa soprattutto dalla Germania, è destinata fatalmente al tramonto. S. scriveva ciò dopo la sconfitta della Germania nella prima guerra mondiale, che vide il crollo del pangermanesimo e dell'ideale politico di Bismarck. Con l'avvento del nazismo Spengler vide di nuovo nella Germania l'erede della civiltà faustiana.

f) *Il relativismo di G. Simmel e il finzionismo di H. Vaihinger.* - Quasi contemporaneamente al Dilthey, GIORGIO SIMMEL (1858-1918) rigetta l'edificio *della* filosofia e del sistema chiuso in nome *delle* filosofie (*Introduzione alla scienza morale,* 1892-93; *Problemi principali della filosofia*,

1918). Per Simmel, non c'è, come per l'idealismo trascendentale, un Soggetto assoluto, ma esistono solo spiriti individuali; perciò non vi è una visione del mondo totale ed universale, ma vi sono visioni parziali e particolari, le quali però si configurano in forme universali dello spirito. Queste visioni, aventi carattere di universalità, sono i grandi sistemi filosofici. Anche per Simmel le categorie attraverso cui lo spirito umano crea il suo mondo sono infinite: nuove categorie possono sempre rivelarsi; nessuna categoria è imposta dal dato e lo stesso dato può essere considerato secondo categorie diverse. Lo spirito umano è attività poligonale, a diverse facce, ciascuna delle quali ha le sue particolari aspirazioni ed esigenze. Le grandi visioni della vita corrispondono ciascuna ad un gruppo di questi bisogni. La filosofia, scrive Simmel, non è che «reazione delle anime di fronte alla totalità dell'essere, trascrizione simbolica d'ineffabili ed insopprimibili aspirazioni umane»; tendenza «a raggiungere l'unità di cui lo spirito abbisogna di fronte all'infinita molteplicità, alla varietà, frammentarietà, discontinuità del mondo». La filosofia è il bisogno di «un punto di unità» nel disordine e nei contrasti mondani.
Essa è espressione d'individualità, ma non d'individualità isolate. La filosofia - a differenza delle scienze - non riflette l'oggettività delle cose, ma i «tipi» dell'umana spiritualità in determinate circostanze. Le verità filosofiche, pertanto, non devono corrispondere ad un oggetto, ma significare il tipo di umanità vivente nel filosofo; e ciascuna verità esprime solo sé stessa ed è irriducibile all'altra, sistemazione omogenea delle ansietà di un gruppo di spiriti. Ciò spiega perché ancora oggi gli uomini, a seconda dei bisogni propri di ciascuno, trovino espresse queste loro esigenze in Platone o in Spinoza, in Agostino o in Bruno. La filosofia, in breve, per Simmel è una psicologia comparata e la storia della filosofia una galleria dei tipi o delle strutture umane, ciascuna delle quali è espressa dalla personalità dominante di un grande pensatore. Nella storia del pensiero vi è un certo numero fisso e ristretto di ideologie e cosmologie, rispondenti ai bisogni fondamentali veramente originali e capaci di dar luogo ad un'intuizione del mondo (per es. il monismo, il pluralismo, ecc.). La metafisica è solo legittima come interpretazione simbolica del reale: non una conoscenza, ma la trasformazione d'interessi e di bisogni, che sono al di là del vero e del falso. Ogni metafisica o visione dell'universo è parziale e relativa: è un'interpretazione del mondo intelaiata da un grande pensatore con uno solo dei fili innumerevoli che formano il tessuto della realtà. Il filosofo coglie un tratto particolare del reale e lo ingrandisce fino ad includere in esso la totalità, fino ad innalzarlo, oltre il relativo, all'infinito, all'assoluto. Ogni visione metafisica è una verità relativa che aspira all'assolutezza: è relativa per essenza la verità. Ma l'esigenza della totalità contraddice al concetto di relatività. La totalità presuppone a suo fondamento un assoluto, che è la vita con i suoi valori correlativi, la quale è al di là della scienza dei concetti. «Sulla coscienza della probabilità si fonda l'assoluto. L'assoluto è la *vita*, ultima realtà cui possiamo pervenire, non dominandola

concettualmente, sebbene *vivendola*». Il relativismo, così inteso, non è diminuzione della conoscenza, ma appagamento, attraverso il dinamismo della vita, della passione filosofica, che è esigenza di totalità.
Dalla concezione simmeliana della verità come «immagine» del mondo, relativa, mobile e scaturente dal seno della vita, che può generare sempre nuove verità anch'esse relative, non è difficile arrivare alla conclusione che i sistemi e le soluzioni metafisiche non sono che *finzioni*. È la conclusione di HANS VAIHINGER (1852-1933), sotto la spinta del pragmatismo e dell'empirio-criticismo o filosofia della esperienza pura di Mach e Avenarius. Per il Vaihinger, quanto non è esperienza nuda e pura, è finzione. L'uomo non può appagarsi della sola sensazione bruta e perciò si crea delle finzioni (libertà, immortalità, Dio, ecc.), che sono utili nella vita pratica e gli dànno l'illusione di soddisfare le sue esigenze più profonde. Gli uomini agiscono come se le finzioni da loro stessi create fossero realtà. Per il Vaihinger e per la *Filosofia del come se* (è il titolo della sua opera principale, 1911) la tragicità della vita consiste nel fatta che i concetti di più alto pregio, «*realiter* e non come finzioni, sono senza alcun pregio». Le verità filosofiche scientifiche e religiose non sono che «miti» o illusioni utili.

3. *Il pensiero francese:* *a) L'idealismo di C. Secrétan e Felice Ravaisson*. - Lo spiritualismo del Cousin e della sua scuola poteva offrire ben scarsa resistenza al positivismo per il suo fiacco eclettismo e il suo risolversi in una ricerca puramente psicologica, su cui pretendeva fondare la metafisica. Anche nel tempo in cui il positivismo dominava la cultura francese, alcuni pensatori, sotto l'ispirazione del Leibniz, dello Hegel e dello Schelling, cercarono di rinnovare l'idealismo: tra essi meritano un cenno CARLO SECRÉTAN e FELICE RAVAISSON.
Per il Secrétan, è possibile un'interpretazione razionale della fede cristiana secondo la «ragione cristiana». La caduta e la redenzione sono i momenti culminanti della storia umana e trovano la loro spiegazione nella libertà, che, a sua volta, ha il fondamento in un principio che è libertà assoluta, Dio. Anzi l'Assoluto è un atto iniziale di libertà: solo egli può dire «Io sono ciò che voglio». Dio è causa di sé stesso: si produce da sé come attività, come vita, che è consapevole di sé stessa ed è spirito, che è legge a sé stesso ed è dunque assoluta libertà. Un atto contingente della libertà di Dio è la creazione, con cui Egli crea esseri liberi, cioè esseri che «si producono da sé stessi». La libera ribellione dell'uomo alla legge divina è il peccato originale (la caduta); la redenzione e l'immortalità rappresentano il potere restaurativo offerto da Dio all'uomo, perché liberamente ritorni alla legge divina. Si tratta di un'interpretazione razionalistica del Cristianesimo che, successivamente, il Secrétan riduce ad un puro razionalismo etico.

Accenti più originali troviamo nell'idealismo del Ravaisson, il cui pensiero segna l'inizio di una fase feconda della filosofia francese ancora oggi non esaurita.
Per il Ravaisson, lo spirito è libertà, cioè spontanea attività creatrice organizzativa dei molteplici elementi. Il torto del positivismo è di non tener conto del principio organizzativo dei fattori elementari della realtà. Lo spirito come sintesi organizzatrice è il tipo di essere secondo cui dobbiamo interpretare il mondo naturale. Nel fondo dell'universo vi è, dunque, un principio organizzativo, che è libera attività, di cui la necessità meccanica è una manifestazione secondaria. La realtà tutta è aspirazione verso l'Intelligenza, passaggio dalla potenza all'atto, come dice Aristotele, in un incessante movimento verso la divina perfezione. Il pensiero, in breve, come attività libera e creatrice è il principio unico che si scopre nelle cose e in noi: nelle cose come disperso nella natura, nell'uomo come concentrato nella personalità e nell'unità della coscienza, in Dio come suprema perfezione ed assoluto ordine. Il Ravaisson ammette che Dio è persona, la cui perfezione risplende nel mondo, ma nega che si possa dimostrare la sua esistenza e conoscerne la natura. Dio è conosciuto per un'intuizione dell'anima e per l'intuizione immediata della bellezza e dell'armonia dell'Universo. La metafisica del Ravaisson, spiritualistico-teista, è a carattere intuizionistico e anti-intellettualistico.

b) Il neocriticismo di C. Renouvier. - Il Ravaisson elabora motivi dello spiritualismo leibniziano; un altro maestro del pensiero francese contemporaneo, CARLO RENOUVIER, rinnova, con suggestivi motivi, il Criticismo kantiano e porta l'esigenza critica nel campo stesso del positivismo. Il Renouvier, d'accordo con quest'ultimo, nega che vi sia qualcosa di reale al di là dei fenomeni: non esistono che rappresentazioni che si presentano nel duplice aspetto soggettivo e oggettivo. Anche quello che chiamiamo mondo materiale non è che un insieme di fenomeni, in quanto possiamo concepire in esso delle coscienze sia pure rudimentali (forma di animismo). Ma, a differenza del positivismo, per il Renouvier, *tra i fenomeni non c'è continuità*. Tra causa ed effetto può, dunque, inserirsi la libertà: *ogni fenomeno è un nuovo cominciamento, un atto libero*. Tutto ciò che oltrepassa l'esperienza implica un atto di fede e tra libertà e necessità noi *optiamo* per la libertà, perché così c'impongono le esigenze della vita pratica. Abbiamo il *dovere di credere* nella libertà e nell'esistenza di Dio. Il Renouvier elimina così il dualismo kantiano di ragione pratica e ragione teoretica: tutti i giudizi sono pratici perché implicano un'adesione della volontà.
Il Renouvier si presenta come continuatore del criticismo kantiano, che vuole portare a compimento attraverso l'eliminazione della cosa *in sé* o *noumeno*. Perciò il suo «fenomenismo critico», oltre che a Kant, si rifà allo Hume e accetta dal positivismo, come abbiamo detto, la limitazione delle possibilità della conoscenza alle leggi dei fenomeni. Stabilire queste leggi e segnare i

limiti dell'umano conoscere, questo lo scopo della filosofia, secondo il Renouvier, che respinge ogni «illusione» metafisica e sviluppa il criticismo nel senso dell'identificazione più rigorosa di «realtà» e «rappresentazione». Solo così si evitano gli errori del duplice dogmatismo naturalistico (positivismo) e idealistico (Hegel).
Suo metodo è l'*analisi dell'esperienza*; principio da cui egli muove, la riduzione della realtà a rappresentazione, cioè a fenomeno. Ogni fenomeno sussiste solo in rapporto ad altri, ai quali è «relativo»: pertanto, l'affermazione dell'assoluto o cosa in sé è contraddittoria, in quanto vuol definire, per mezzo di relazioni, ciò che è irrelato e non relazionabile. Gli esseri non sono che «insiemi di fenomeni legati da funzioni determinate» e la scienza tende a stabilire le leggi tra i fenomeni stessi fino a raggiungere una sintesi unica. Pertanto di quelle che il Renouvier chiama leggi strutturali dell'esperienza o «categorie» la *relazione* è la categoria prima, di cui sono specificazioni tutte le altre: numero, estensione, durata, qualità, divenire, forza, finalità, personalità. Dunque i gradi della specificazione concreta della categoria-relazione culminano nella specificazione vivente della personalità: «la categoria della relazione, non più astrattamente considerata, ma in un vivente manifestarsi di rappresentazioni, è la legge di coscienza o di personalità, che abbraccia insieme, come suoi strumenti di conoscenza e sue forme, il tempo e lo spazio, la qualità, la quantità, la causalità, la finalità» (*Le personnalisme*).
Infatti, è nella coscienza (o personalità) che tutti i rapporti possibili si trovano definiti e coordinati. Da qui il nome di *personalismo* con cui il Nostro ha definito il suo e fenomenismo critico», che non è più il criticismo kantiano, in quanto si sono aggiunte le due categorie della personalità e della finalità. Quest'ultima, per il Renouvier, è essenziale quanto quella della causalità e serve a giustificare la libertà, principio di tutta la vita spirituale e fondamento dell'ordine morale (imperativo del dovere), il quale postula l'esistenza di Dio, personalità trascendente. Posta la relazione come categoria madre e identificato il sapere con il sistema delle relazioni (il «mondo» non è che la sintesi totale delle relazioni stesse), al Renouvier riesce facile eliminare le antinomie kantiane, delle quali accetta la tesi (il mondo è finito) e respinge l'antitesi (il mondo è infinito), perché è assurdo ammettere un infinito tutto in atto, che è come ammettere esaurito l'inesauribile. Per lo stesso motivo il mondo, *finito* nello spazio e nel tempo, è anche *discontinuo* e *pluralistico*.
Il Renouvier esclude l'«ipotesi» della creazione e accetta l'altra dell'emanazione (panteismo), ma il suo Uno o Dio è concepito come coscienza volta ad uscire fuori di sé; perciò è possibile la pluralità delle persone o coscienze ed è garantita l'indipendenza dei centri individuali, ciascuno dei quali è iniziativa di nuovi atti, cioè libertà. «Non sostituiamo l'unità multipla, il tutto, all'*Uno puro*, idolo dei metafisici, per la sola ragione che il mondo, attualmente ed originariamente, è una sintesi determinata, non una tesi astratta».

Successivamente, facendo sua la dottrina di Origene di una pluralità di mondi successivi, concepisce Dio come Persona perfetta e creatore di un mondo perfetto, ma la sua concezione metafisica (di lui nemico di ogni metafisica!) resta panteista e, in definitiva, fenomenistica, e come tale contraddittoria. Il Renouvier non si avvede che l'infinito in atto non implica contraddizione, perché non significa esaurito, ma che implica contraddizione la riduzione del reale al fenomeno, in quanto, ove tutto fosse fenomeno, verrebbe meno lo stesso «apparire», la rappresentazione.

c) *Il contingentismo di E. Boutroux e la critica della scienza.* - Altri pensatori francesi combattono il positivismo sul terreno stesso della concezione della natura e, sulla strada tracciata dal Renouvier, fanno della *libertà* il principio metafisico del reale, la legge suprema dell'essere, di cui la necessità meccanica è solo l'apparenza e la superficie. Così EMILIO BOUTROUX (1845-1921), nell'opera *Della contingenza delle leggi di natura* (1874), si propone dimostrare che né tra le idee né tra le cose esistono legami necessari ed assoluti. Di necessario ed assoluto c'è solo il principio d'identità, per cui una cosa è uguale a sé stessa (A = A). Né l'effetto è mai identico alla causa in quanto, in concreto, le stesse cause non si verificano mai: ogni caso è diverso dall'altro, ha una sua fisionomia irriducibile alla legge generale. In altri termini, per il Boutroux, è vero che le varie forme dell'universo sono subordinate tra loro, ma la forma superiore, appunto perché più perfetta, non è prodotta secondo la legge di causalità ma da un principio libero e creatore. Per conseguenza, la legge generale spiega ciò che si ripete, ma si lascia sfuggire quel che in ogni creazione vi è di nuovo. Pertanto, le leggi scientifiche si lasciano sfuggire la realtà viva e concreta e non hanno valore oggettivo. Né i vari ordini degli esseri naturali (fisico, biologico, psichico) sono deducibili l'uno dall'altro, in quanto ciascuno è identico a sé stesso. Ogni ordine, dunque, come effetto rispetto alla causa, è *contingente*, cioè avrebbe potuto essere diverso da quello che è o non essere affatto. La realtà naturale è pertanto sempre nuova creazione della spontaneità dell'universo. Gli schemi e i simboli della scienza (la conoscenza intellettualistica) non riescono a cogliere il principio creatore del reale, l'essenza vera delle cose e perciò non hanno valore conoscitivo, ma solo utilitario, cioè servono per i nostri usi pratici; o, come dicono Mach ed Avenarius, per economia delle nostre energie mentali.
Più una forma è inferiore, dice il Boutroux, e più è dominata dalla necessità causale; più s'innalza alla forma superiore (il pensiero) e più è dotata di libertà creatrice. Questa profondità non arriva ad attingere la scienza, la quale dunque non può negare la libertà. D'altra parte, la filosofia non è capace né di provare l'esistenza di Dio, né di negarla; perciò è perfettamente legittima la religione, cioè credere in un Dio personale, amarlo e servirlo.
Abbiamo visto finora, nelle varie posizioni filosofiche esaminante, che, contro il positivismo, si cerca di distinguere la conoscenza scientifica da quella

filosofica, di considerare la prima un grado diverso ed inferiore di sapere, anzi di negare che le leggi scientifiche abbiano un valore conoscitivo vero e proprio. Invece rivendica il valore teoretico della scienza EMILIO MEYERSON (+1936), polacco di origine e naturalizzato francese, in tutti i suoi scritti da *Identità e realtà* (1907) a *Del cammino del pensiero* (1931). Per il Meyerson la scienza mira ad una comprensione profonda della realtà, alla razionalizzazione totale dei fenomeni della natura.
Il metodo della scienza, secondo Meyerson, consiste nella riduzione del diverso all'identico, perciò il suo principio supremo è il *principio d'identità* o meglio il «processo d'identificazione», cioè la riduzione della mutabilità e varietà dei fenomeni all'identità e alla permanenza. Però la scienza non riuscirà mai a ridurre l'eterogeneità qualitativa dei fenomeni all'identità permanente: il processo d'identificazione va all'infinito. Nella realtà permane qualcosa d'inspiegabile, di irriducibile all'identico, che stimola la scienza stessa a tentare sempre ulteriori processi di unificazione.
Ma, ancor prima del Meyerson, la critica della scienza, in Francia come in Germania è instaurata dagli stessi scienziati, che, sotto la spinta della critica filosofica, pongono in discussione il valore delle loro teorie. Così il matematico ENRICO POINCARÉ (1854-1917), il quale nella sua opera *La scienza e l'ipotesi* (1902) nega che esistano principi *a priori* e verità universali e necessarie (si può, infatti, costruire una geometria non-euclidea). Solo per comodità (e non perché necessariamente ed oggettivamente veri) noi scegliamo alcuni principi o postulati che costituiscono il punto di partenza dei sistemi scientifici.

d) *L'intuizionismo di E. Bergson*. - La reazione idealistica contro la scienza e l'intellettualismo scientifico ha la sua espressione più geniale ed originale nell'intuizionismo di ENRICO BERGSON, il cui pensiero ha avuto e continua ad avere un'influenza mondiale. Quantunque scolaro dell'Ollé-Laprune e del Boutroux, fu attratto dall'evoluzionismo e dal positivismo del tempo, ma, certamente per l'influenza anche del Boutroux, seppe trarre dal positivismo stesso insospettati motivi idealistici. Anzi il Bergson può considerarsi la più vigorosa reazione allo *scientisme*, cioè a quell'empirismo evoluzionistico francese della seconda metà del secolo XIX, in cui convergono motivi del positivismo del Comte e del Taine, del dilettantismo del Renan, dell'empirismo inglese rinnovato dallo Stuart Mill, della filosofia tedesca postkantiana, del positivismo evoluzionista e biologico dello Spencer. Dallo stesso pensiero francese del secolo XIX il Bergson poteva trarre e trasse motivi d'ispirazione contro lo scientismo e di critica di esso e precisamente dallo psicologismo del Maine de Biran, dalla filosofia della libertà del Ravaisson, dal neocriticismo del Renouvier, dal contingentismo del Boutroux, ecc. Si noti che la filosofia francese ha sempre avuto due direzioni fondamentali di pensiero: una di tipo cartesiano, razionalista, e l'altra di tipo pascaliano, intuizionista: *esprit de*

géometrie e *esprit de finesse*. Il razionalismo di tipo cartesiano si ritrova nello scientismo, come l'esigenza interioristica di tipo pascaliano nell'altro filone. Il Bergson rappresenta la riscossa dell'antirazionalismo, la rivolta contro la tradizione cartesiana, di cui l'ambiente filosofico francese era impregnato, contro la «*raison raisonnante*», che nello scientismo aveva trovato la sua ultima incarnazione.

Da questo punto di vista il pensiero del Bergson rappresenta un momento storico essenziale nello svolgimento della filosofia francese. Il suo sforzo speculativo ha come due direzioni convergenti in un'unità fondamentale: liberare il biologismo e l'evoluzionismo dalla pesantezza del suo scientismo intellettualista e immergerlo nella corrente viva e zampillante della vita e, d'altra parte, dare alla vita stessa non un puro significato biologico materialista, ma un senso profondamente spirituale. Da un lato, il

Bergson si giova dell'anti-intellettualismo francese di tipo pascaliano per demolire l'intellettualismo scientista e, dall'altro, delle nuove teorie biologiche ed evoluzioniste per portare il primo a contatto con la realtà concreta, fame, attraverso i principi dell'«intuizione», della «durata» e dello «slancio vitale», l'espressione metafisica di tutto il reale. Perciò è da tener presente: 1) che l'anti-intellettualismo del Bergson ha un fortissimo aspetto polemico, con un obbiettivo preciso, come critica di un particolare intellettualismo (quello scientista) e non come critica o negazione di qualunque forma di conoscenza intellettiva e razionale; 2) che sulla base della critica dell'intellettualismo scientista egli costruisce una filosofia (e una metafisica) che, nulla respingendo delle esigenze legittime del positivismo, rivendica contro di esso, proprio il senso concreto e la realtà dei valori spirituali, conoscitivi, morali e religiosi. Come abbiamo detto, il positivismo era più che altro un «metodo»: il problema del Bergson è dunque innanzi tutto quello del *metodo*: dimostra l'astrattezza di quello positivista (intellettualista) ed indica un metodo nuovo di filosofare, che rinnova l'ambiente filosofico francese tradizionalmente razionalista (cartesiano). Bergson (come il Blondel in altro senso e altri pensatori francesi contemporanei) è la riscossa della *conscience* contro la *raison*. Intuizionismo il suo, ma non irrazionalismo: l'intuizione non esclude una razionalità concreta. Bisogna distinguere tra il Bergson e il «bergsonismo» di alcuni suoi seguaci, inclini ad un anti-intellettualismo da dilettanti.

Altro è dire che cosa è un oggetto, descriverlo, esprimerlo in simboli; altro è penetrarlo nel suo interno, captarne l'essenza profonda, che in simboli non si esprime. Il primo è il metodo della *conoscenza per concetti* (analisi e sintesi, induzione e deduzione), propria dell'intellettualismo filosofico e scientifico, simbolica, estrinseca, astratta, relativa; l'altro è il metodo dell'*intuizione* immediata, conoscenza intrinseca, concreta, assoluta. Fino ad ora, dice il Bergson, la scienza e la filosofia sono come due ponti, tra i cui pilastri scorre la corrente della realtà viva; l'intuizione, appunto, si colloca in mezzo alle acque del fiume della vita e ne coglie la realtà nell'esperienza immediata. «La realtà è

un processo di perenne creazione senza principio né fine, che non ha due volte la stessa fisionomia, ma assume in ogni istante un aspetto originale ed imprevedibile: è un flusso incessante, dove nulla persiste, una continuità mobile e viva, senza alcuna divisione di parti». Questo processo creatore è colto dall'*intuizione*, che ci fa tuffare nella corrente mobile della realtà e ci libera dagli schemi astratti dell'intelletto, che spezzano e *solidificano* la mobilità delle immagini e fanno di questi frammenti di esperienza cose della natura, poste nello spazio l'una accanto all'altra. Conoscere per intuizione significa *vivere dal di dentro* una cosa e perciò l'intuizionismo è un modo assoluto di conoscenza, diverso dal modo relativo dell'analisi. L'intuizione è una specie di simpatia intellettuale che ci trasporta nell'interno di un oggetto e ce lo fa cogliere nella sua essenza, al di là di ogni traduzione o espressione simbolica, del tipo di quelle della scienza positiva che si limita a fotografare gli oggetti, estrinsecamente. Perciò: 1) da un lato, le teorie scientifiche, le dottrine filosofiche, i dogmi religiosi sono simboli astratti, relativi, oscuri (a cui sfugge la realtà profonda, concreta e vera), elaborati dall'intelligenza per fini pratici; 2) e dall'altro, solo l'intuizione è il tipo della conoscenza concreta e assoluta, cioè metafisica. Infatti, per il Bergson, metafisica è un modo speciale di conoscere, «di possedere una realtà assolutamente invece di conoscerla relativamente, di penetrare in essa invece di adottare dei punti di vista su di essa, di averne l'intuizione invece di farne l'analisi, allo scopo di coglierla al di fuori di ogni espressione, traduzione o rappresentazione simbolica» (*Introduzione alla metafisica*). Metafisica è dunque conoscenza assoluta dell'essenza *interna* degli esseri, penetrazione nell'intimo della loro creatività «individuale»,
Mediante l'intuizione conosciamo almeno la realtà del nostro io, che permane nel tempo, fluisce, vive senza soluzione di continuità. L'essenza dell'io come quella dell'universo è *durata reale*, scorrere perenne, in cui i vari stati si compenetrano in unità. L'introspezione ci mostra come la nostra vita spirituale non sia che esperienza intimamente vissuta di qualcosa che dura pur attraverso il cangiamento. Lo spirito è flusso attraverso il tempo, *durata psicologica* o reale. Se noi riusciamo a scendere al di sotto dell'*io superficiale*, frammentario e diviso in tanti atti psichici, al disotto del congelamento degli strati esteriori della coscienza, cogliamo una continuità ed una successione di movimento e di stati solidamente organizzati ed animati da una vita comune, in cui è tutto il nostro passato che s'ingrossa del presente (*coscienza è memoria*), scopriamo il nostro *io profondo*, cioè la nostra vita unitaria, permanente e pur sempre nuova. La fonte inesauribile da cui sgorgano tutte le cose nel loro flusso perenne, le spirituali come le materiali, è lo *slancio vitale (élan vital*), un impulso (diverso dall'evoluzione meccanicista) che non è sostanza ma *forza*, producente per evoluzione sempre nuove e migliori forme. Le forze originariamente indivise nell'impulso vitale, successivamente si dispiegarono in direzioni diverse, alcune delle quali si svilupparono con più perfezione, altre si arrestarono alla forma iniziale. L'impulso vitale primitivo si divise dapprima nella vita

vegetativa e nella vita animale, dove stanno indifferenziati e quasi addormentati l'istinto e l'intelligenza. Successivamente negli animali si forma solo l'istinto e nell'uomo si sviluppa l'intelligenza. In lui lo slancio vitale si eleva fino alla coscienza e alla libertà, ma si attutisce l'istinto, la facoltà che apprende l'essenza delle cose, in quanto l'intelligenza conosce solo relazioni concettuali e non oggetti reali. Solo l'istinto potrebbe farci conoscere le cose reali, ma esso è privo di coscienza. È necessario unire istinto ed intelligenza in quella facoltà, l'unica conoscitiva e metafisica, che è l'intuizione. Pertanto, come abbiamo già detto, l'intuizione bergsoniana non esclude l'attività riflessa, ma la include e la rende ragione concreta. Quando ci liberiamo dall'abitudine (e perciò l'intuizione esige un «atto di violenza» e uno sforzo laborioso) del nostro intelletto di applicare alla realtà vivente e concreta le categorie concettuali, cristallizzate come la materia inorganica su cui sono foggiate, incapaci d'intendere le forme molteplici di organizzazione e di evoluzione della vita; quando riconosciamo l'erroneità delle due ipotesi meccanicista e finalista (entrambe aboliscono l'evoluzione, la prima negando che vi sia arricchimento e originalità dalla causa all'effetto e l'altra invertendo il processo causale col concepire il fine come causa ultima), nate dall'uso degli schemi classificatori, che assimilano inconsapevolmente alla materia la natura profonda della vita, che non riescono a cogliere, confondendo processi organici e processi materiali, allora noi cogliamo le caratteristiche reali della vita stessa. cioè la differenza di natura tra la *materia* che è inerzia, dispersione, energia depotenziata e solidificata e la *vita*, che è evoluzione, unità, integrazione energetica, ritmo dinamico, virtualità ininterrottamente creatrice, movimento ascendente, immenso inestinguibile serbatoio di vita sempre nuova.
Allo slancio vitale primitivo Bergson dà qualche volta il nome di Dio, «il centro dal quale sgorgano mondi infiniti, come le scintille da un immenso fuoco, purché non si consideri questo centro come una cosa, ma come una continuità di zampillamento. Dio, così definito, non ha niente di finito: è vita incessante, azione, libertà».
Ma del problema morale e di quello della religione il Bergson si occupa nella sua ultima opera, *Le due sorgenti della morale e della religione*. Sullo schema dell'antitesi materia meccanica e slancio vitale, egli distingue tra *morale statica* e *morale dinamica*. Della prima è propria l'obbligazione: è la morale imposta dalla società, di una vita conforme alla regola, senza iniziativa e senza sforzo. La seconda è la morale dello spirito di sacrificio e di carità; la morale delle anime mistiche, che tracciano il movimento delle società civilizzate, della marcia in avanti. Le due morali, incontrandosi, formano quella sintesi propria dell'umanità che si pone ad un livello determinato «più alto di una società animale in cui l'obbligazione non sarebbe che la forza dell'istinto, ma meno di un consesso di Dei, dove tutto sarebbe slancio creatore. Se consideriamo le manifestazioni della vita morale così organizzata, si trovano perfettamente

coerenti tra loro, e capaci perciò di essere ricondotte a principi determinati. La vita morale è una vita razionale».
Similmente vi è una *religione statica* o cristallizzata e una *religione dinamica* o creatrice. L'uomo, oltre ad essere dotato d'intelligenza, è anche dotato della facoltà della *fabulation*, che controbilancia i pericoli a cui lo espone il potere dissolvente dell'intelligenza stessa. Dalla fabulazione ha origine la religione statica, sociale o gregaria. L'insieme dei fantasmi e delle personificazioni (immaginazioni di enti extra-naturali, poteri occulti o persone reali), prodotti dall'immaginazione, forma il contenuto della religione statica, la quale pertanto è «una reazione difensiva della natura contro ciò che potrebbe esservi di deprimente per l'individuo (inevitabilità della morte, scoraggiamento per l'imprevisto) e dissolvente per la società (fini egoistici) nell'esercizio dell'intelligenza».
Ma oltre alla mitologia *degli* dei, vi è la religione di Dio creatore, la *religione dinamica* o interiore, con la quale l'uomo rientra nella corrente dello slancio vitale. La religione dinamica è sopra-intellettuale, esperienza mistica, «singolare e privilegiata», di pochissimi (santi ed eroi). I grandi mistici, incarnazione della religione dinamica, sono le anime che cessano di girare intorno a loro stesse, che si ascoltano, che sentono dentro di loro l'indefinibile forza, che le muove in avanti, Dio ed esse in Lui. L'anima è nello stesso tempo *agissante et agie*. Nell'*azione mistica* essa si unisce a Dio stesso: sovrabbonda la vita, lo slancio, la libertà; grande è la forza di espansione ed apostolato, il desiderio di trasformare l'umanità, di trionfare della materialità. Il mistico, attraverso Dio e per Dio, ama tutta l'umanità di un amore divino. Al di sopra delle società naturali, prodotte dall'egoismo delle razze, nasce il concetto della *società umana totale*.
È evidente che, per la religione dinamica o mistica, il contenuto delle religioni positive è qualcosa di accidentale, che dev'essere oltrepassato e come disciolto nell'amore. Così pure il dogma, per il Bergson, è la trascrizione simbolica dell'esperienza mistica, «la cristallizzazione, per mezzo di un raffreddamento graduale, di ciò che il misticismo viene depositando ancora in istato incandescente nell'anima dell'umanità». Il misticismo vivifica l'esperienza chiusa nelle formule dogmatiche penetrando al disotto dell'involucro inerte e la rinnova. Quando il suo vigore si è estinto, si verifica una nuova solidificazione, che sarà sciolta da nuovi slanci mistici. Ma in tal modo il Bergson nega ogni importanza al contenuto della fede e al dogma, degradato al rango di conoscenza cristallizzata, relativa e superficiale. È questa una conseguenza del suo anti-intellettualismo, che ha il torto di non riconoscere che anche l'intelletto è concretezza e vita, conoscenza profonda e metafisica

Scolaro del Bergson fu EDOARDO LE ROY (1870-1954), il cui nome è legato alla critica del valore conoscitivo delle scienze (la conoscenza scientifica persegue determinati fini pratici; i concetti matematici sono una nostra creazione e perciò mancano di un valore assoluto) e alle applicazioni che egli ha fatto del *pragmatismo* e del suo concetto di filosofia (come «intuizione vissuta non

parlata») al dogma, a proposito del quale afferma che il metodo tradizionale discorsivo e intellettualista è insufficiente e va sostituito da quello intuitivo, vitale, sperimentale. I dogmi hanno un valore pratico, valgono come norme per l'azione e per la vita (*Dogma e critica*, 1907), cioè hanno un'efficacia morale.

e) *La metafisica dell'uomo interiore di A. Gratry*. - La tradizione pascaliana e dell'Oratorio (Malebranche) non solo (diciamo così, laicizzata) agì potentemente col Bergson all'interno del positivismo per trasformarlo radicalmente (metafisicamente), ma si conservò viva, sia pure dapprima come corrente secondaria, nella stessa Francia del Secolo XIX e con spirito cristiano-cattolico. Il maggiore esponente di essa è il padre oratoriano AUGUSTO ALFONSO GRATRY, scrittore religioso, oltre che pensatore a volte profondo anche se non rigoroso.
Per il Gratry, che si oppone all'ambiente positivista del suo tempo, la filosofia è metafisica e la metafisica è essenzialmente (nel senso della migliore tradizione agostiniana) problema della persona umana e dell'esistenza di Dio-Persona. Per l'uomo, quello di Dio non è un problema qualunque, ma il solo essenziale: esso lo impegna tutto ed è radicato in lui, che non può non porselo e non risolverlo.
Il Gratry distingue nell'uomo tre facoltà: una primaria, il *senso*, e due derivate, l'*intelligenza* e la *volontà*. Il senso è triplice: esterno, con il quale il soggetto avverte la realtà del suo corpo e delle cose; *interno*, con cui sente sé stesso e i suoi simili e *divino*, con cui trova Dio nel fondo della sua anima. Vi è dunque tra l'uomo e Dio una relazione primaria (anteriore ad ogni conoscenza) e radicale, in quanto l'uomo ha in Dio stesso il suo fondamento e la sua radice, da dove l'anima attinge la forza che la fa essere. Dio dunque «sostiene» l'uomo, che vive appoggiandosi a lui. Il presupposto di ogni conoscenza di Dio stesso è in questo senso divino, che sta alla radice dell'uomo. Pertanto chi lo nega (l'ateo) non conosce sé stesso, non sa quel che dice, è l'*insipiens* nel senso di S. Anselmo, «fuori di sé». La superbia e la sensualità sono le cause di questo misconoscimento di Dio, che è innanzi tutto misconoscimento di sé stessi.
Il senso del divino, d'altra parte, non è conoscenza di Dio (e perciò non si può accusare il Gratry di ontologismo), ma la condizione perché essa sia possibile. L'uomo, libero della superbia e della sensualità, riconosce la sua *insufficienza* e può elevarsi al suo Creatore. Vi sono, secondo il Gratry, due procedimenti razionali: quello della deduzione (fondato sull'identità) e l'altro della trascendenza e della induzione, il solo veramente valido. Infatti, nel punto di partenza non è contenuto il risultato della induzione e perciò il dato attuale ci *rimanda ad altro* che trascende. Le cose, dunque, ci inducono ad elevarci a Dio.

f) *La certezza morale di L. Ollé Laprune*. - Raccolse l'eredità di Gratry LEONE OLLÉ-LAPRUNE, che rivendica l'integralità concreta dell'uomo come sentimento, volontà e ragione. Con tutto il suo essere l'uomo deve filosofare, andare verso la verità; la molla che lo spinge è la profonda aspirazione a Dio.

Da qui l'importanza decisiva che Ollé-Laprune attribuisce all'introspezione per la conoscenza della realtà: la filosofia si fonda sulla conoscenza interiore e il problema della vita si risolve nell'esperienza morale. Cogliere la verità, infatti, è viverla moralmente: il «buon volere» è la condizione della filosofia, di quella che Ollé-Laprune chiama *filosofia integrale*. Essa non può ignorare la religione senza restare incompleta, senza depauperarsi nell'aridità di una ricerca astratta o isterilirsi nel dubbio. Filosofia e religione non si oppongono, anzi vi è una filosofia cristiana, non nel senso di una possibile deduzione dei principi razionali dai dogmi, ma nell'altro di una ragione sempre distinta dalla fede, ma penetrata da una fede attiva.
Il limite di questa posizione non è tanto nel punto di partenza (dall'introspezione deve muovere la filosofia), che è anzi una delle verità del platonismo perenne, quanto nell'acriticità con cui l'Ollé-Laprune assume questa posizione: muove dall'immediato, da un sapere implicito, dal dato del senso comune. Pertanto, la ricerca filosofica non è critica o dubbio, ma esame o chiarificazione del dato dove…. tutto è già dato. Il problema critico del conoscere si smorza in una psicologia del senso comune. Ma questa psicologia dell'uomo integrale, che trova il suo limite nell'istanza critica, segna nello stesso tempo i limiti del cosiddetto pensiero critico: il valore totale e positivo della filosofia, per cui il cercare porta in un certo senso implicito trovare quella verità totale che sola può appagare l'uomo nella sua interezza ed è quella che lo pungola alla ricerca dell'appagamento. Dunque ancora reciproco integrarsi e fondarsi di ragione e volontà, accordo e non dissenso di filosofia e religione. La volontà interviene nella conoscenza teoretica, concentra l'attenzione, sceglie, decide, colma la conoscenza razionale della fede morale. Non volontarismo né fideismo, ma consapevolezza dei limiti del razionalismo puramente intellettualistico ed astrattamente logico, proprio in nome di un senso più ricco e più pieno della ragione di quanto non sia quello della sola discorsività. Perciò la «certezza morale» è in uno razionale e morale, frutto di convincimento e persuasione: sapere e fede, assenso della ragione e consenso della volontà. Primato di una morale permeata di razionalità, ma anche vivificata dalla fede.
Da qui la derivazione, religiosa e non kantiana, in Ollé-Laprune, di tale primato: «conoscere» la verità per «fare» secondo verità, pensare che è amare: nell'amore di Cristo è il raggiungimento della vita piena.

g) *La filosofia dell'azione di M. Blondel*. - Lo sviluppo e l'approfondimento, quasi la filosofia esplicita di Ollé-Laprune, è il «realismo integrale» del suo discepolo MAURICE BLONDEL. La prima *Action* reagì ad un determinato e diffuso ambiente filosofico e culturale e precisamente al dilettantismo soggettivista del Renan e al positivismo del Taine, come a un neo cristianesimo, progenitore della crisi modernista. In quell'ambiente maturò il problema dell'azione. La speculazione meramente teoretica o «razionale»

apparve al Blondel inadeguata all'essenziale della vita e al contenuto immenso di quel che l'azione stessa può realizzare. La tesi del '93 è uno degli episodi rilevanti della critica (successivamente continuata) del determinismo scientifico, del positivismo, del cosiddetto idealismo positivista e dell'idealismo. Tutto lo sforzo del Blondel è stato di approfondire l'integrale dinamismo dello spirito, sollecitato, stimolato *dal di dentro* a trascendersi non verso una qualunque cosa, ma verso una pienezza di realtà spirituale che gli è intima e gli sovrasta, per cui essa è non un di fuori, ma vita della sua vita spirituale e pur trascendente.
Ogni essere ragionevole, dice il Blondel, aspira a costituire una certa *unità interiore*. L'unità spirituale è «dinamica» e non statica, «concreta» e non astratta, non è un dato ma un termine. La filosofia procede dal presentimento di questa unità, ma il suo cammino è arduo. Si tratta di realizzarla conservando i rilievi dell'esperienza: fondare la diversità nell'unità, la coerenza nell'eterogeneità. Problema totale della filosofia totale, in quanto esso investe l'esperienza esteriore, l'ordine dell'universo, la vita intellettuale, morale e religiosa. Può trovarsi la soluzione del problema nel regno della pura logicità? Il Blondel dice di no: lo spirito incontra delle resistenze in sé stesso, delle contraddizioni latenti, reali e tenaci, che nessuna mediazione puramente logica può comporre e che sono pertanto irriducibili a qualsivoglia artificio dialettico. Questo compito spetta all'azione, che indirizza l'infinita potenza della libertà in una direttiva precisa, assoggetta la volontà nella «stretta semplicità di un esito unico». Il passaggio dall'intenzione all'esecuzione richiede uno sforzo per superare le difficoltà e impegna profondamente l'intenzione stessa. Il dinamismo dell'azione risolve, anche se momentaneamente, l'antagonismo delle tendenze in una sintesi che integra le più diverse, accorda le incompatibili, rifonde le energie per armonizzarle diversamente. L'azione «è una concentrazione sistematica della vita diffusa in noi». Essa è dunque costruttiva e creativa, è qualcosa di nuovo: impasta, modella le divergenze e le antitesi. Al contrario «la logica formale esclude, senza nulla ritenere, ciò che essa contraddice». Così il dinamismo dell'azione edifica la struttura dell'io, organizza la sintesi delle energie vive della sua vita complessa, fa convergere verso lo stesso esito le forze divergenti.
Significa forse ciò abolire la «logica dei concetti»? No; significa semplicemente che vi è una logica più comprensiva, la *logica della vita morale*. La *logica dell'esclusione* è un momento funzionale della *logica dell'integrazione*. Sul puro piano logico o astratto i rapporti tra i possibili sono o di convenienza o di esclusione reciproca; sul piano dell'azione, la quale tiene conto dell'opposizione logica dei contrari, i possibili che si escludono come concetti, s'integrano in una maniera più profonda nella sintesi che l'azione stessa realizza con la sua efficacia costruttiva e trasformativa.
Da ciò consegue che la conoscenza non è tutto l'uomo: «agire è altra cosa ancora che pensare». Credere che il puro conoscere riveli tutto l'uomo è

l'illusione idealista e di quel razionalismo che limita il tutto dello spirito all'astratto concentrato di una formula. L'uomo, invece, per Blondel, si conosce veramente nell'azione, perché solo in essa si scopre. L'azione abolisce dunque il pensiero? No, lo include in una prospettiva superiore e, quasi, lo potenzia. Anche la conoscenza ha un dinamismo essenziale, e pensare è già agire. Qui non si tratta di negare il valore del conoscere, ma di cogliere lo spirito in tutto il suo dinamismo, nella sua fecondità reale come iniziativa ed efficienza.
A che tende e dove porta il nostro dinamismo integrale? Al «principio universale di ogni bene», secondo un'espressione di s. Tommaso, il solo che possa soddisfare le richieste e gli appelli del nostro dinamismo, fine supremo «sul quale verrà *se heurter* la nostra vita e a decidersi il destino personale di ciascuno». Anche quando non è distintamente conosciuta, tale aspirazione è presentita. L'azione si esteriorizza, si realizza, s'individualizza, si fa persona, famiglia, società, patria, umanità, ma in ogni realizzazione particolare il suo bisogno di conoscersi e la sua vocazione morale sono spinti da un'esigenza più profonda, soggiacente: la vocazione religiosa, il suo destino trascendente. Tale dinamismo fa nascere la «persona» nell'«individuo». Essa si costituisce solo assegnandosi un fine extra-personale, tanti fini extra-personali, ma tutti suscitati dall'unico veramente supremo, verso cui convergono e che tutti trascende, siano essi la famiglia, la società, la patria, l'umanità. Il fine assoluto che costituisce la persona è Dio: senza di Lui la persona stessa ed i fini che realizza si perdono. Filosofare è seguire il dinamismo integrale dell'azione: è assecondare la nostra attitudine innata a cercare Dio, scoprire il nostro essenziale desiderio di Dio stesso, incarnarlo liberamente nella nostra vita, riconoscerlo e ubbidirgli. Più che esaminare quel che vi è di sensibile e psicologico nella nostra esperienza, compito di un pensiero naturalistico e non ancora cristiano, la filosofia è chiamata ad assolvere un compito più alto, ad analizzare il dinamismo integrale dello spirito, gli elementi morali e religiosi dell'umana esperienza. Il principio del dinamismo interiore è radicato nell'essere, in ogni essere, che, vivendo interiormente di esso, coglie nella norma che lo costituisce il suo processo di realizzazione, attraverso i momenti della conoscenza nozionale, della conoscenza reale e del- l'azione fino a compiersi in Dio. Lo spirito o l'essere originario sono l'*implicite enveloppement* che trascende sempre i prodotti della sua analisi.
Esso è costituito da una dimensione originaria, la quale è garanzia della sua libertà, cioè della sua libera scelta: l'incommensurabilità dell'infinito al finito. Ma tale incommensurabilità non potrebbe avvertire senza l'idea dell'infinito che nessuna esperienza esteriore o combinazione di concetti o processo di astrazione gli può mai dare, perché l'infinito di cui si parla non è quello naturalistico o formale. La presenza di tale idea consente allo spirito di non identificare il suo destino con quello delle cose, di poter misurare ogni cosa e trovarla sempre infinitamente più corta della misura incommensurabile. E allora egli può scegliere; dai determinismi parziali emerge la libertà e l'*opzione*

è possibile. L'idea vivente dell'infinito affranca l'azione ed anima il pensiero. Prescindere da essa è dir di no al principio costitutivo del dinamismo integrale del nostro spirito, è tradire il nostro presentimento della realtà superiore, di Dio.
Pensiero, azione, essere: tutto lo spirito, tutto il reale. non statici, ma dinamici di un dinamismo orientato dalla presenza di una Realtà trascendente, che è la sua causa e il suo fine. Nessun essere ha la possibilità di distruggere tale presenza. Essa lo sollecita, lo stimola, lo incalza: incalza la volontà e la costringe sempre ad oltrepassarsi, a non sostare, a vincere le resistenze, ad attuare il suo ritmo incessante con la loro cooperazione. Ma la *volontà volente* o profonda resta sempre sete di pienezza, oltrepassa invincibilmente la *volontà voluta*, perché mai può essere da sé quel che vuole essere, nell'atto di consentire alla perfezione reale, che le è presente e pur la trascende. Essa incalza il pensiero come «pensiero cosmico», come «pensiero psichico», come «pensiero pensante» in cerca di quella «coerenza totale» ed «unità universale», che tutti gli oggetti unificati non riescono a realizzare; e perciò è sempre pensiero dotato di una «deficienza congenita» ed in pari tempo inquieto di una «pienezza beatificante». Incalza gli esseri, ogni essere, in quanto l'*esistenza* è il loro aspetto esterno, ma non il loro aspetto interno, la loro *consistenza*, che non risiede in quel che di fatto essi sono in un dato momento, ma in una *norma interna* che li trascende e costituisce la loro «vivente e segreta armatura» in cerca della loro «vera e completa realizzazione». La persona si realizza oltrepassandosi: la sua «consistenza» è nel rapporto vivente di tutta sé stessa con Dio.
La filosofia di Blondel ha un aspetto apologetico estremamente suggestivo: si tratta di stabilire, in via di ipotesi, la *convenienza che sussiste tra l'ordine naturale e quello soprannaturale*. Lo stabilire l'esistenza o no di questa eventuale armonia spetta alla filosofia. Ciò non significa affatto che il Blondel si proponga dimostrare che la filosofia deve ricongiungersi con la religione, nel senso di una continuità necessaria tra il processo naturale della ragione e il soprannaturale, ma semplicemente che la filosofia *può* trovare il suo compimento nel soprannaturale, restando filosofia. In altri termini: il processo della ragione ha in sé stesso il suo compimento assoluto come pretende l'immanentismo puro? Se sì, la filosofia non è più distinta, ma è «separata» dalla religione e la Rivelazione è un superfluo dove la ragione non ha niente da cercare e da trovare, perché tutto, cercando, ha trovato in sé stessa. È la tesi del razionalismo autosufficiente. Invece, secondo il Blondel, proprio la filosofia più sviluppata e più critica non si chiude mai in sé stessa in un circolo perfetto, perché il suo processo non è mai compiuto, e il dinamismo interiore dello spirito la spinge sempre ad oltrepassare ogni appagamento parziale, che non può non essere parziale. È proprio il *sens de l'immanence* che «peut et doit nous conduire jusqu'à l'aveu d'une trascendance dont nous ne pouvons ni nous passer ni nous emparer comme s'il ne dépendait que de nous». Dunque, non è

teoreticamente possibile una «filosofia separata» dalla religione, in quanto proprio la filosofia è aperta *ab intrinseco* ad un completamento. Significa forse ciò che tale completamento deve essere necessariamente dato? Niente affatto: la necessità è da parte della filosofia, non da parte del soprannaturale. Il fatto che la filosofia riconosca di aver bisogno di un compimento significa solo che essa, acquistata coscienza della sua sufficienza non autosufficiente, e pur restando fedele a quel che è, trovi «conveniente» che vi sia un altro ordine e «si apra» al soprannaturale, che da parte sua resta assolutamente gratuito, di cui la filosofia non può esigere il necessario intervento, pur vedendo in esso il suo compimento, come le ha indicato il suo stesso movimento spontaneo. In conclusione, l'analisi della natura, non solo dell'azione, ma anche del pensiero e dell'essere nella loro «solidarietà», mostra che il soprannaturale non è superfluo né impossibile né contrastante con la natura e che perciò esso è «teoreticamente» concepibile nella sua assoluta gratuità.
Quali che possano essere i dissensi intorno al modo di concepire i rapporti di natura e sopra natura o la stessa filosofia ed il metodo di filosofare del Blondel, sembra doversi riconoscere nel «realismo integrale» un sincero e valido tentativo di una filosofia cristiana che tiene conto delle esigenze fondamentali del pensiero moderno (1).

Alla posizione blondeliana dell'Azione del '93 (ma non solo ad essa) si ricollega quel movimento di riforma del cattolicesimo, noto sotto il nome di *Modernismo*, che ha più importanza dal punto di vista religioso che filosofico. Esso, da un lato, è imparentato con lo storicismo e quindi con l'idealismo (si pensi alla successione Hegel-Feuerbach-Strauss-Renan-Loisy) e, dall'altro, si configura in una forma di pragmatismo (l'accennato pragmatismo religioso del Le Roy). Le tesi fondamentali del modernismo sono: a) *metodo dell'immanenza*, cioè Dio non è una realtà compiuta contemplata dall'intelletto, ma vita inesauribile che si realizza attraverso la nostra attività spirituale; b) *evoluzione del dogma*; c) applicazione del più rigoroso metodo storico all'interpretazione dei testi sacri; d) riforma della gerarchia ecclesiastica (democratizzazione della Chiesa). Sia il Newman che l'Ollé-Laprune e il Blondel sono lontani da queste posizioni moderniste; lo stesso concetto blondeliano di «tradizione vivente» è distante dalla teoria dell'evoluzione del dogma propria di ALFREDO LOlSY (1857-1943) e in parte di LUDOVICO LABERTHONNIÈRE (1860-1932) e del pragmatismo del Le Roy. Applicò all'interpretazione della Bibbia il metodo storico il Loisy, il quale arrivò alla conclusione che la resurrezione di Cristo, i miracoli ecc., non sono fatti storici, ma visioni storiche della coscienza cristiana, allegorie vissute interiormente dagli Evangelisti e dai primi cristiani. Molto più moderato il Laberthonnière, per il quale una verità, soprattutto quella religiosa, si può imporre dall'esterno, ma a patto che abbia una risonanza interiore, che sia *accettata dalla coscienza* e non imposta ad essa, Il divino è intrinseco a noi ed è indispensabile l'azione dell'autorità religiosa che ci sollevi al di sopra di noi stessi. Tale azione, quantunque soprannaturale, piuttosto che violare, potenzia la nostra autonomia. La verità non si conquista con il ragionamento, ma con un atto di fede; non è un'astrazione che si coglie con l'intelletto, ma è buona volontà, amore, carità. Come si vede, il modernismo, come riforma della dottrina, del metodo esegetico e del concetto di autorità in seno alla Chiesa cattolica è molto di più di un

movimento riformatore del Cattolicesimo. La Chiesa di Roma, nella sua secolare storia, ha assorbito quanti movimenti riformatori sono rimasti dentro la compagine e lo spirito della dottrina cattolica. Il modernismo non poteva essere accettato in blocco. Non si trattava, in breve, d'immettere nella Chiesa ciò che vi è di moderno e in modo da assimilarlo senza che il Cattolicesimo cessasse di esser tale, ma di assimilare il Cattolicesimo stesso e la Chiesa a metodi storici e a teorie filosofiche e politiche, che avrebbero fatto perdere loro la propria fisionomia. L'enciclica *Pascendi* dell'8 settembre 1908 di Pio X condannava l'«agnosticismo» e l'«immanenza vitale» dei modernisti.

h) *Il volontarismo di G. Sorel*. - GIORGIO SOREL (1847-1922), anche lui filosofo dell'azione, è uno dei maestri del sindacalismo moderno e uno dei critici più acuti del marxismo. Dei suoi scritti (*L'avenir socialiste des syndicats* (1900); *Les illusions du progrès* (1908); *La décomposition du marxisme* (1908); *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (1919), ecc.) il più significativo resta *Réflexions sur la violence* (1908. Il suo pensiero politico-sociale è fortemente influenzato dal Bergson e dal bergsonismo, dalle filosofie dell'azione e della vita, tra cui bisogna annoverare la sua propria. Ciò spiega il suo disprezzo per la democrazia, espressione della mediocrità borghese e la sua critica severa dei «dogmi ciarlataneschi del sec. XVIII». In questa condanna dell'egoismo mediocre, di cui la democrazia è espressione e nella contrapposizione ad esso della lotta eroica, dell'eccezionale e del vitale, il Sorel s'incontra con altri rappresentanti della «filosofia della vita» quali Nietzsche, Ortega, ecc.

Il punto di contatto essenziale tra Sorel e Marx è la lotta di classe come eliminazione radicale della società capitalista; per il resto, la «filosofia» soreliana si muove su direttrici diverse da quella marxista e precisamente si svolge sulla base di un assoluto volontarismo: la storia è divenire, azione, libertà, che si conquista attraverso la lotta violenta. Da qui il tema centrale della dottrina del Sorel, la contrapposizione tra «mondo fantastico» e «mondo storico»; il primo, negazione del secondo, dipende dalla nostra attività, è creato dalla nostra volontà e perciò rende possibile la libertà. Agire ed esser liberi è crearsi un *mito*, che, sentito e voluto dalla massa, diventa sociale. Il mito si oppone all'*utopia*, prodotto dell'«intelletto» e non della volontà, modello o esemplare (nel senso platonico di una società perfetta), alla quale si confrontano quelle esistenti (storiche) per riformarle o correggerle. Al contrario, il mito non modifica il mondo storico, lo distrugge; non si adatta, rivoluziona; non si dimostra e non si confuta, si attua con la lotta di classe e la violenza. In tal modo il volontarismo del Sorel sposta il socialismo dal piano intellettualistico e riformista dell'utopia (anche il marxismo, secondo lui, è appesantito da elementi utopistici) a quello del mito o della volontà appassionata, dell'azione libera, che, esaltata dal mito stesso, irrompe e distrugge la situazione storica attraverso la lotta di classe totale e violenta. Questo il «sindacalismo», in cui il Sorel vede l'espressione più alta del

socialismo, l'affermazione delle virtù eroiche del proletariato, dello slancio vitale, che solo la guerra aperta e violenta può salvare dalle mortificazioni inevitabili, in cui vorrebbero imbrigliarlo il riformismo e le concessioni parziali. Alla *violenza* il socialismo deve «gli alti valori morali con cui offre al mondo moderno la sua salvezza». Oltre che espressione di energia vitale e di potenza d'azione, la violenza è infatti anche assertrice di valori morali, in quanto distrugge la *forza*, che è propria della società e dello Stato borghesi: la forza è dei deboli ed è oppressiva della libertà, la violenza è degli eroi che, negata la forza, rendono possibile una società di uomini liberi; la forza, potrebbe dirsi con Bergson, è della morale estatica», la violenza della morale «dinamica», che è slancio ed eroismo. Il mito capace di alimentare, secondo il Sorel, la lotta di classe e mantenerla in uno stato continuo d'incandescenza è lo sciopero generale, il solo che possa tener desta la combattività del proletariato e segnare il passaggio dalla società capitalista a quella socialista; che è molto di più e diverso di un passaggio: è una «catastrofe», qualcosa di «grave, temibile, e sublime», il risultato di una potente energia spirituale. Né ha importanza che il mito si realizzi o no, in quanto il suo valore è nell'essere suscitatore di azione. Così il Sorel dà alla lotta di classe e al socialismo una portata non più economica ma spirituale; però il suo «mito», che prescinde da ogni situazione di fatto e vuole essere l'espressione dell'anti-intellettualismo, è anche esso una costruzione intellettualistica e perciò un'utopia nel senso non migliore del termine.
Il Sorel ha avuto grande influenza sul movimento sociale francese e anche sul comunismo russo come pure, in Italia, sul fascismo, che vide in lui, oltre che un sociologo volontarista e di spiriti nietzschiani e anche «dannunziani», il critico di Wilson e di Versailles, il sostenitore delle rivendicazioni italiane.

4. *Il pensiero spagnolo:* *a) La generazione del '98 e Miguel De Unamuno*. - Lo sforzo di GIACOMO BALMES (1810-1848) di rinnovare la filosofia scolastica tradizionale, restò quasi isolato; né il cosiddetto *krausismo*, una forma di hegelismo d'importazione e perciò fuori della tradizione spagnola, diede un solo pensatore di rilievo. Questa situazione di decadenza della Spagna suscitò contro il conservatorismo mediocre una reazione, che trovò la sua espressione nella cosiddetta «generazione del '98», con cui si suole designare un gruppo di artisti e scrittori aventi alcune caratteristiche somiglianti: europeizzazione (ad eccezione d'Unamuno) e rinnovazione della Spagna, ansia di miglioramento e di nuovo splendore, una religiosità non confessionale, intimamente vissuta, ecc. Il movimento, che fu più che altro artistico e letterario (di notevole importanza in tal senso), filosoficamente ci interessa soltanto per MIGUEL DE UNAMUNO, la personalità più ricca e complessa ed anche più geniale della Spagna contemporanea.
Come Kierkegaard, egli si schiera per il singolo, la persona umana; come Kierkegaard, che egli studiò e conobbe prima degli altri, è anima

profondamente religiosa, nemico dichiarato della ragione raziocinante, amico della solitudine. A differenza del danese, però, il pensatore spagnolo è lontano da preoccupazioni teologiche e il suo volontarismo, irrazionalista e fideista, è a volte schietto pragmatismo. Inoltre, c'è in Unamuno un senso inquieto della vita, un misticismo ardente e sincero, non un teologismo cupo come quello di Kierkegaard.
Opera di «uomo» e non di «letterato» vuole fare Unamuno, di uomo animato da un senso religioso, impegnato seriamente nei suoi problemi, nemico del pensare che non è fare, dell'infeconda «scienza dell'intelletto» di quanti - baccellieri, barbieri, curati, canonici e duchi - «pensano solo con la testa quando occorre pensare con tutto il corpo e con tutta l'anima»: di uomo che esalta la «scienza del cuore», la fede a qualunque costo del generoso Don Chisciotte, cavaliere della follia. Nel bel saggio *La solitudine* scrive: «ogni giorno che passa credo di meno nella questione sociale o in quella politica o morale o religiosa e in tutte le altre questioni, che si sono inventate perché non si aveva il coraggio di affrontare risolutamente l'unica vera questione che possa interessare, vale a dire la questione umana, che è la mia, la tua, la questione di noi tutti». Tale questione alimenta la passione di Unamuno uomo e scrittore.
Tenendo presente queste esigenze, si chiarisce la concezione unamuniana della vita nei suoi presupposti e nelle sue conseguenze. Presupposto fondamentale l'antinomia radicale tra ragione e vita: *la ragione è nemica dichiarata e irriducibile della vita*. La ragione è identità, permanenza, universalità, spiegazione logica di tutto, dissolvente dell'Individuo nell'universale, negatrice delle sue più profonde aspirazioni morali e religiose. La vita, invece, è diversità ed ineguaglianza, continuo fluire, individualità, fede senza perché, alogica, ascientifica, che crede nella verità degli ideali dell'immoralità e di Dio. La ragione afferma che tutto ciò è *assurdo*: ma la vita risponde che proprio perché è assurdo è vero: è vero perché è pazzia per la ragione. Allo stesso modo risponde la dialettica «qualitativa» della filosofia «esistenziale» di Kierkegaard. «Ogni posizione di accordo e d'armonia persistente fra la ragione e la vita, fra filosofia e religione, è impossibile. E la tragica storia del pensiero umano non è altro che una lotta tra la ragione e la vita, quella impegnata a razionalizzare questa facendo in modo che si rassegni all'inevitabile, alla mortalità; e questa, la Vita, impegnata a "vitalizzare" la ragione, obbligandola a servir d'appoggio alle sue ansie vitali. Tale la storia della filosofia, inseparabile da quella della religione».
Si noti il carattere tutto «latino» del pragmatismo di Unamuno, antitetico, da questo punto di vista, a quello anglo-americano. Il suo, anzi, è un pragmatismo alla rovescia: una verità è più vera quanto più è «materialmente» inutile. Pragmatismo «umanista», l'opposto del pragmatismo «cosista», che considera criterio di verità l'utile, individuale o sociale che sia, il successo mondano. Produrre per il benessere materiale (economico) di tutti: questa la filosofia della prassi anglo-americana e marxista; produrre per il bene dello spirito (e

dunque beni spirituali) e solo per esso e poi vivere come si può, poco importa: questo il pragmatismo di Unamuno, che non per niente è il grande commentatore della vita di Don Chisciotte, il «pazzo divino».
Unamuno non è uno scrittore confessionale (né cattolico né protestante), ma non è uno scrittore «laico»: il suo vero e unico problema, per tutta la vita, è stato sempre Dio e i suoi rapporti con Lui. Unamuno è sempre di fronte a Dio, anche quando lotta contro il *suo* Dio. Egli resta nella «verticale» della *fede*, al disopra della «mondanità», di ogni «storicismo», di ogni «orizzontalità», sia essa anche quella morale. La sua spinta è la fede, a differenza di Ortega, che, di formazione tedesca, vuol dare alla Spagna il senso della storia, della scienza, della socialità, in breve, della «mondanità» e «temporalità». Per Unamuno, la persona si costruisce dall'interno e non dall'esterno, né basta per costruirsi che «progredisca» nel mondo. Nella moderna crisi della coscienza cristiana, egli, pertanto, occupa un posto a sé: non crede nel Cristianesimo come religione rivelata, ma crede - a differenza di quanti consideravano e considerano il Cristianesimo stesso un mito tramontato ed ormai convenzionale come fede - nella dimensione religiosa, come la sola che soddisfi le esigenze profonde dell'uomo e lo passa salvare, proprio nel bel mezzo del progresso avanzante, dall'appiattimento al livello del mondo. In questo senso egli - che combatteva l'«europeizzazione» della Spagna e propugnava l'«ispanizzazione» dell'Europa - è stato uno degli ultimi grandi «europei», in quanto «ispanizzare» per lui significava ridare al resto dell'Europa la dimensione verticale della *fede viva*, il convincimento e la speranza religiosa, per liberarla da quella lustra di fede cristiana, ormai povero cumulo di «convenzioni» sociali, miserabile costume di una società che viveva e vive per un'altra fede, quella nel mondo e nel suo progresso tecnico e scientifico. Ortega è un «europeo» della decadenza; Unamuno è uno «spagnolo» del tempo della grandezza cristiana dell'Europa, quando nascevano ancora i Don Chisciotte.

b) *La «ragione vitale» di C. Ortega y Gasset*. - Filosofia della vita è anche quella di ORTEGA Y GASSET (1883-1955), maturata in un ambiente diverso da quello di Unamuno (1). Ortega studiò a Leipzig, a Berlino, a Marburgo, dove fu discepolo del Cohen. Oltre le influenze di questa scuola, si avvertono in lui quelle dello storicismo del Dilthey, del relativismo del Simmel, dell'intuizionismo del Bergson e del vitalismo in generale.
Il prospettivismo di Ortega si presenta come critica dell'idealismo e del realismo, risolutiva, secondo l'autore, delle istanze dell'uno e dell'altro. Le cose, in quanto io le so, non sono indipendentemente da me; ed ha ragione l'idealismo di sostenere che esse sono in rapporto al soggetto; ma non vi è soggetto (io) senza le cose ed ha ragione il realismo nel porre questa sua istanza. Dunque: io sono necessario alle cose ed esse sono necessarie a me, o, come dice Ortega, con un'espressione che definisce il punto focale del suo pensiero: «*Io sono io e ciò che mi sta intorno*». (*Meditazione sul Quijote*,

1914). È questa la realtà prima, la *realtà radicale* (cioè quella in cui «s'irradica» tutto il resto), la realtà dell'io con la sua *circunstancia*. Essa è la *vita*, che non è, ma *si fa*: è attività, fare nel mondo; non un essere, bensì un fare. La mia vita debbo farmela io e di essa sono responsabile. Di fronte a me si aprono possibilità infinite, ma vivere è scegliere, attuare. Ed è questa la libertà. «Essere libero significa mancare d'identità costitutiva, non essere ascritto ad un essere determinato, poter essere altro da quel che si era e non poter installarsi una volta per sempre in alcun essere determinato». Ortega nega decisamente che la realtà (la Vita) abbia una sostanza. In breve, l'«essere» della vita umana è il «farsi»: la sua realtà è *storia*; l'uomo è quel che si fa, crea la sua forma. La vita è spontanea, libera espansione di energia; non movimento forzato e necessario, ma libero gioco, appetito imprevedibile. Vitalismo sì, ma non quello positivistico e naturalistico o biologico dominato dall'utilitario e dall'adattamento, determinato dal principio di conservazione e di difesa. Anche Ortega è, in buona parte, figlio di Nietzsche e come Nietzsche esalta il tono vitale, l'imprevisto, il rischioso, la barbarie; appone la sua firma di efficace scrittore sulle liste di proscrizione di tutti gli assoluti, della ragione come della teologia, della scienza come del progresso. L'uomo razionale, per Ortega, è un'astrazione al pari dell'uomo meccanico: reale e concreto è solo l'«uomo organico». Bisogna rendere concreta la cultura e riconsacrare la vita: la cultura dev'essere sottoposta alla vita e non viceversa.
La storia, che si struttura secondo le età della vita umana o *generazioni*, si svolge attraverso due fasi: la *vita ascendente* e la *vita discendente*. La prima coincide con le epoche di ringiovanimento, con l'amore per gli atteggiamenti sportivi e battaglieri, con la comprensione per i barbari e i primitivi. In essa predomina la passione per la lotta, l'amore dell'aristocratico e del cavalleresco, del rischio. Nella vita discendente, invece, il tribuno prevale sul condottiero, le comodità borghesi sullo spirito di guerra, il gretto utilitarismo dei traffici e del commercio sulla vita avventurosa del soldato e del cavaliere errante. È questa la civiltà della seconda metà del secolo XIX, civiltà di banche e di mercati, che dichiara guerra alla guerra, preferisce il contratto all'onore e l'affarista al soldato e allo sportivo. Vita ascendente «è quella che sente germinare la sua azione spirituale da un torrente di energia, che non percepisce la propria limitazione, che passa saturata di energia. Clima vitale in cui non si dànno almeno normalmente, le invidie, i piccoli rancori, i meschini risentimenti. Viceversa in altri uomini (in quelli che discendono) si riscontra una costante impressione di debilità costitutiva, d'insufficienza, di sfiducia in sé stessi», L'uomo ascendente giuoca con le forze pericolose della vita: il primo articolo del suo statuto è il rischio; e la morte non è che un incidente della sua carriera sportiva. Da qui la grande importanza che egli attribuisce al gioco e allo sport («la vita è una faccenda di flauti»), alle *élites* aristocratiche e le sue critiche della democrazia, la rivalutazione del castello medievale e dell'onore feudale, le sue simpatie per le epoche di generosa barbarie. Precisamente le civiltà

guerriere, che valgono di più di quelle della piazza e del mercato, preparano le cosiddette epoche superiori di cultura. È nel cuore generoso del barbaro e del selvaggio, come nei circoli dei giovani sportivi, che vivono i valori aristocratici del rischio e della lotta. Vivere significa aver confidenza in sé stessi, non riflettere sui pericoli ma affrontarli, giocare il gioco della vita, giocarlo essendo disposti a perderlo. «L'attività sportiva ci sembra l'attività fondamentale e creatrice, la parte più alta, seria e importante della vita; il lavoro invece si situa al secondo posto, come un derivato e un precipitato di essa. Anzi, propriamente parlando, la vita risiede soltanto nella prima; il resto è relativamente meccanico e mero funzionamento».
Posto che l'uomo si fa essenzialmente con la sua «circunstancia» ed è pertanto un ente storico, ciascun uomo è un *punto di vista* insostituibile; e siccome non vi è una realtà in sé, punto di vista e realtà formano tutt'uno. La realtà è un «infinito numero di prospettive», tante quante sono gli uomini; in sé stessa, «indipendentemente dal punto di vista dal quale è osservata», non possiede «una fisionomia sua propria». In questo prospettivismo radicale, non vi è verità che non sia storica e solo storica; anche Dio è soltanto un punto di vista. E in questo consiste, secondo Ortega, la sua «radicale riforma della filosofia», che lo scrittore spagnolo crede di aver resa «concreta e storica» da astratta e super temporale. Tuttavia Ortega, con una delle tante contraddizioni che gli sono proprie (e di cui forse si compiace), afferma che l'uomo ha bisogno di una verità suprema e questa gli è data dalla filosofia.

5. *Il pensiero anglo-americano*: *a) Il romanticismo inglese: Coleridge e Carlyle*. - L'Idealismo romantico ebbe scarso influsso in Inghilterra; riesce ad acclimatarsi meglio, dopo il diffondersi del positivismo, nella seconda metà del secolo XIX. La mentalità inglese in generale rifugge dalle grandi costruzioni metafisiche: i problemi pratici, sociali ed economici, sono più rispondenti alle sue attitudini. D'altra parte, l'Inghilterra, tra la fine del '700 e l'800, non conobbe i grandi rivolgimenti sociali e politici che invece si svolsero in Francia e anche in Germania. Essa assimilò ciò che poté delle esperienze del continente europeo e procedette a riforme legislative graduali. Il romanticismo, filosofia che comporta un fermento spirituale quasi rivoluzionario, non vi trovò un clima adatto. Tuttavia esso ebbe espressione in qualche personalità poetica e religiosa quali quelle di SAMUELE TAYLOR COLERIDGE (1772-1834) e TOMMASO CARLYLE (1795-1881).
Il Coleridge, prima seguace dello Hume e dello Hartley, si allontanò dall'empirismo e dall'associazionismo sotto l'influenza del neoplatonismo, di cui trovò accenti più moderni in Kant e Schelling. Anch'egli, con Kant, distingue tra l'intelletto (che ordina l'esperienza e costruisce la scienza della natura) e la ragione di cui è propria l'esigenza dell'Assoluto; ma, a differenza di Kant, vede nella ragione stessa un intuito mistico, un'esperienza interiore, che

ci fa cogliere l'Assoluto al di là delle distinzioni e delle differenze del mondo finito. Attraverso questa esperienza, Dio si comunica a noi.
Più suggestivo e profondo è il grande scrittore Carlyle, vigoroso assertore del valore della persona umana. Egli reagisce energicamente allo spirito borghese e all'utilitarismo del tempo, alla superficialità dell'analisi scientifica e all'astrattezza della conoscenza intellettuale. Nessun'analisi, secondo il Carlyle, può esaurire la ricchezza spirituale della persona umana e pertanto sono inutili gli sforzi della psicologia associazionistica come quelli dell'utilitarismo. L'una e l'altro si fermano alla superficie e non si accorgono che non è il calcolo dell'interesse che spinge l'uomo a realizzare i suoi ideali, ma un'ispirazione misteriosa che si coglie con il *sentimento*, con l'*intuito geniale*. Similmente non è l'analisi scientifica che col suo meccanismo di leggi può cogliere l'essenza profonda delle cose. Gli schemi del sapere scientifico rimpiccioliscono la realtà, la coprono di veli: la verità sublime, quella della fantasia e del sentimento, non può esprimersi nelle formule astratte, ma nell'immediatezza concreta della fantasia e del sentimento stesso; si esprime nel simbolo misterioso e segreto, ineffabile e pur tanto eloquente. La natura va guardata non con l'occhio freddo dello scienziato, ma con quello del poeta che squarcia i veli dello spazio e del tempo, sa penetrare nel fondo occulto delle cose e leggere oltre le apparenze della banale vita ordinaria di ogni giorno. Solo così noi riusciamo a gettare lo sguardo nell'abisso dell'infinito. Guerra, dunque, alle abitudini, che ottundono il sentimento e smorzano lo slancio del nostro spirito. Il mondo è l'*abito* di Dio e la scienza si ferma alla crosta senza attingere il perenne crearsi della vita divina delle cose.
L'energia infinita che è simboleggiata in ogni cosa si manifesta maggiormente nell'uomo; non nell'uomo comune, ma nel genio, nell'*eroe*, il vero artefice della storia, rivelatore di nuovi ideali e nuovi valori, costruttore di piani spirituali, a cui la massa non è capace di elevarsi. Poeti, profeti, uomini di stato sono le guide delle moltitudini, i maestri dell'umanità, l'anima della storia del mondo, i rivelatori dell'essenza dell'Essere, incarnazioni dell'attività creatrice di Dio, di un mondo invisibile, che, reso da loro visibile, eleva il genere umano e lo fa progredire.
L'idealismo del Carlyle, più che alla corrente di Fichte, Schelling ed Hegel, per la sua esaltazione del sentimento e dell'intuizione immediata, è vicino al romanticismo di Jacobi e di Schiller: e per l'affermazione del concetto della persona umana, alle correnti di opposizione all'idealismo trascendentale (Kierkegaard e anche Nietzsche). Echi profondi dell'esaltazione dell'«eroe» come personalità eminente e della critica della vita borghese e banale si trovano nella più recente filosofia europea.

b) *Il neohegelismo*. - Come abbiamo accennato, verso il 1870 ha inizio in Inghilterra un movimento idealistico, ispirato da Kant e da Hegel (si ricollega alla «destra hegeliana» e al suo teologismo panteista), che reagisce, con più

efficacia del Coleridge e del Carlyle, alle tendenze dominanti dell'utilitarismo e del positivismo. *Il Segreto di Hegel* (1865), di I. H. STIRLING (1820-1909) si può considerare il suo atto di nascita; la «metafisica dell'Assoluto» il comune denominatore o il punto d'incontro delle due diverse prospettive.
TOMMASO HILL GREEN (1836-1882), autore, tra l'altro, dell'*Introduzione a Hume* (1874) e dei *Prolegomeni all'etica* (1883), ne è il vero iniziatore. Egli ripensa con spunti originali Kant ed Hegel attraverso influenze del Berkeley e dello Hume. Infatti, secondo il Green, ciò che si chiama «reale» non è che l'insieme delle percezioni aventi una connessione costante (che però è soltanto di natura spirituale e conoscitiva), il cui fondamento è la Coscienza universale. L'attività conoscitiva delle coscienze individuali e finite è sforzo di adeguare l'unica Coscienza universale, come l'attività morale è sforzo con cui i soggetti cercano di raggiungere il fine supremo. L'azione è etica quando l'uomo realizza perfettamente il fine determinato e, nello stesso tempo, ne sente l'inadeguatezza rispetto all'irraggiungibile fine ultimo. La Coscienza universale, di cui parla Green, non è Dio personale, ma impersonale Causa prima assoluta.
Significa che il nostro mondo sia una semplice apparenza? A questa conclusione arriva FRANCESCO HERBERT BRADLEY (1846-1924), il maggior pensatore di questa corrente, nella sua opera *Apparenza e realtà* (1893). Per Bradley, la scienza - che riduce le cose alle relazioni «esterne» e alla spiegazione spaziale - si lascia sfuggire la loro concretezza, che invece è colta dalle relazioni «interne», nessuna delle quali però è assoluta, «tutte sono intelligibili soltanto nell'esperienza integrale», dove tutto è armonicamente contenuto e che s'identifica con la vita stessa dell'Assoluto. In questa posizione Bradley si assume criticamente sia il trascendentalismo di Kant che il panlogismo di Hegel. Egli vede chiaramente che il kantiano «universo delle relazioni» (che è la stessa trascendentalità) non può definire la totalità del reale se non nel senso della totalità fenomenica e che dunque la trascendentalità, così intesa, resta limitata al relativo (costruisce, diciamo noi, una «scienza» e non una «metafisica» del reale), che rimanda all'Assoluto. Da qui, infatti, con il Fichte, nasce l'istanza dell'idealismo trascendentale, sviluppata e sistemata dallo Hegel. Ma per il Bradley, che pur fa sua questa istanza, l'Assoluto non si pone *a priori* né si deduce dialetticamente; ed è qui che egli inserisce nel monismo idealistico l'esigenza del concreto, che lo avvicina al pragmatismo e al pluralismo. Per lui, infatti, l'Assoluto non solo si fa nell'esperienza concreta (e ciò non è poi tanto diverso dal concetto hegeliano di «storicità» della Ragione), ma l'esperienza individuale si integra in una più vasta o integrale, che è la vita dell'Assoluto stesso. In realtà, Bradley, per il quale le contraddizioni non si conciliano (come per lo Hegel), attraverso la mediazione logica, fa coincidere la pienezza dell'esperienza con un momento che è al di là del pensiero riflesso, con l'intuizione immediata dell'Assoluto, per cui la conoscenza mediata è soltanto un grado di approssimazione, superato e annullato, neo platonicamente, nel momento mistico o intuitivo. L'inadeguata

unità del conoscere è simbolica «apparenza» della totalità oscuramente presente in ogni apparenza singola.
ELLIS Mc TAGGART (1866-1925), autore di due volumi di *Studi sulla dialettica* (1901) e di *Studi sulla cosmologia hegeliana* (1901), credette risolvere il problema trasferendo il pluralismo nello Spirito assoluto, inteso mitologicamente come una «società di anime individuali». Tra esse - ciascun individuo singolo, cosciente, immortale - Dio è l'Io più completo, una specie di Giove tra tanti dèi, formanti una specie di Olimpo, meno litigioso di quello omerico. Naturalmente nessuno di questi dèi è onnipotente e ciascuno realizza la sua pienezza nell'«associazione», che rispetta la loro individualità. In breve, una democrazia «celeste», fatta di dèi con un capo non dispotico. Ciascuno di essi corrisponde ad un modo di armonizzazione, concretamente realizzabile attraverso l'esperienza dei singoli soggetti umani, per i quali è necessaria la dialettica, in quanto ricostruiscono l'Assoluto.
Maggiore senso di concretezza vi è nel nord-americano JOSIAH ROYCE (1855-1916), autore, tra l'altro di *Il mondo e l'individuo* (1899-1901), *La filosofia della fedeltà* (1903); *Il problema del Cristianesimo* (1913). Sul suo pensiero influirono, oltre al Kant ed Hegel, lo Schopenhauer e il pragmatismo del suo Paese (Peirce e James).
Sotto l'influsso del pragmatismo, infatti, il Royce distingue tra «significato esterno» e «significato interno» dell'idea, la cui verità non consiste nella corrispondenza a una realtà esteriore, ma nel fine («significato interno») che essa si propone realizzare. L'idea è «strumento» di un fine; più che processo intellettivo, è processo volitivo, è una volontà che vuole realizzarsi. Però il fine di un'idea va considerato in rapporto al fine assoluto (di cui ogni fine è un momento), che può essere soltanto atto di una Coscienza assoluta o Volontà infinita, alla quale sono presenti (e li conserva) tutti i fini o le verità delle coscienze finite. Pertanto essa è comprensiva di tutti i soggetti particolari e dei loro fini, implica la totalità del tempo, è un presente attuale inclusivo di tutti i momenti del processo temporale. Questa Coscienza o Dio, per il Royce, è il mondo stesso, che è una «totalità individuale», in cui i frammenti dell'esperienza finita si ritrovano racchiusi e le nostre individualità completate e perfezionate. In Dio così concepito trovano posto non solo il tempo, ma anche l'errore, il dolore, la sconfitta ecc. e insieme la correzione e il superamento di tutti questi limiti e, per conseguenza, l'adempimento e la pienezza delle volontà individuali. Il mondo, che è Dio stesso, è il realizzarsi, attraverso di noi, della sua perfezione e, con essa, della nostra, in quanto in Lui si conservano, a differenza di quanto aveva sostenuto F. H. Bradley, le coscienze individuali.
È difficile per il Royce giustificare questa conservazione dei soggetti finiti in una concezione radicalmente panteista. Egli tentò due volte l'impossibile impresa: prima, giovandosi della teoria dei numeri di G. Cantor e di R. Dedekind (l'Assoluto - il Mondo o Dio - è un sistema auto rappresentativo, in

cui è conservata la molteplicità degli individui, che sono uno con lui, in quanto esso è strutturalmente uno - un singolo sistema - e nello stesso tempo infinito come catena dei fini realizzati); e successivamente utilizzando il concetto del Peirce dell'«interpretazione», come terzo processo conoscitivo (gli altri due sono la percezione e il pensiero). L'interpretazione comporta tre termini: l'*interprete* che interpreta *qualcosa a qualcuno*. Ora, per il Royce, il processo d'interpretazione fa dell'universo una comunità spirituale realizzabile. Nessun individuo nel mondo può salvarsi da solo e da solo trovare la verità; ciò è possibile nella comunità universale. Questo sarebbe, secondo il Nostro, «il problema del Cristianesimo», specialmente di quello di S. Paolo che trova realizzato nella Chiesa o comunione dei fedeli il Regno dei cieli. Amore cristiano significa fedeltà alla comunità e la *fedeltà* a una missione liberamente scelta è il fondamento della morale.
Evidentemente «la comunione dei fedeli», la Chiesa, e Dio in s. Paolo e nel Cristianesimo hanno ben altro senso da quello dato dal Royce nel suo panteismo a tinte pragmatistico-idealistiche, Basti pensare che egli addita come strumento della realizzazione della «Grande Comunità» il sistema delle assicurazioni.

c) *Il pragmatismo: Peirce, James, Dewey*. - Contro l'idealismo, che nella Coscienza assoluta sommerge la concretezza della personalità e contro l'opposta astrattezza del positivismo, al quale si riallaccia, fece valere le sue istanze il *pragmatismo* o *filosofia dell'azione*, che continua l'empirismo inglese in una forma più radicale, con un maggiore interesse per i problemi pratici. Quelle forme di pragmatismo, che ripongono il valore delle idee non solo nelle conseguenze pratiche ma anche nei risultati utili, non fanno che estendere l'utilitarismo del Bentham e del Mill dal campo morale a quello gnoseologico. A parte il cosiddetto pragmatismo religioso ed altre forme di «filosofia dell'azione», p. es. quella di Unamuno, il pragmatismo stesso si può suddividere in quattro correnti: a) *logico* (Peirce, Vailati); b) *empirico-spiritualistico* (James): c) *umanistico* (Schiller); d) *strumentalistico* (Dewey).
Del primo (e del pragmatismo in generale) si può ritenere fondatore lo scienziato americano C. S. PEIRCE (1839-1914), il cui saggio *Come rendere chiare le nostre idee* (1878) è come il manifesto della nuova filosofia. Per il Peirce, il significato di una concezione consiste nelle sue conseguenze pratiche; cioè, per vedere quali nozioni universali siano vere, applicare il criterio pragmatistico e cioè: quali effetti, aventi importanza pratica, abbia la nostra concezione. «Il significato di ogni asserzione sta nel futuro» e pertanto tutto il senso positivo delle nostre idee risiede nelle loro conseguenze pratiche. Quando nuove idee non determinano differenze nei risultati pratici del pensiero, esse sono soltanto vari «modi di dire la stessa cosa». Il pragmatismo, per il Peirce, è un «metodo di previsione»: avere idee chiare su un oggetto

significa prevedere quali sensazioni, presenti e future, ci possiamo aspettare, e preparare le nostre reazioni corrispondenti.
Il termine *pragmatism*, usato dal Peirce, fu ripreso, insieme con altre tesi e con più fortuna, nel 1898 da GUGLIELMO JAMES in un discorso all'Università di California. Con il James il pragmatismo diventa movimento d'influenza e importanza mondiale, però si orienta in un senso empirico-spiritualistico, che non è più quello del Peirce. L'«empirismo radicale» (come James ha battezzato la sua filosofia) è ben diverso da quello classico della tradizione inglese. L'esperienza di cui parla il filosofo americano è quella futura, prova e verificazione della conoscenza. Scegliere i mezzi *in vista* di un fine è la caratteristica propria del procedimento intelligente, quella che lo differenzia dal procedimento meccanico che non sceglie mezzi né persegue fini: «perseguire fini futuri e scegliere mezzi per il loro raggiungimento, ecco il contrassegno e il criterio per affermare che in un fenomeno è presente l'attività mentale» (*Principi di psicologia*). Pertanto, l'attività volitiva domina quella razionale e sensibile: la percezione e il pensiero esistono soltanto in vista della condotta. Sia la scienza che la filosofia si costruiscono mirando a fini umani, servono (ed è questo lo scopo del pensiero) all'azione, affinché l'uomo operi efficacemente nel mondo. Da qui la difesa che James fa delle «credenze» morali e religiose (quando siano di quelle che non si possono dimostrare né vere né false, o siano «vive» e «importanti») in quanto utili e necessarie a un'azione efficace. Si accettano come vere e perciò si corre il rischio di sbagliare, ma il rischio è inevitabile perché anche chi si rifiuta di credere si assume quello della decisione negativa. Conviene dunque accettare la responsabilità e il rischio, assumersi il «può essere», scegliere, voler credere (*Volontà di credere* s'intitola una sua celebre opera). Così James crede di salvare e garantire le esigenze morali e religiose, di dare al suo pragmatismo come «volontà di credere» un carattere spiritualistico e di fondarvi la sua concezione pluralistica dell'universo, di cui Dio è uno dei tanti esseri, anch'egli *finito*, esistente nel tempo, «creantesi la sua storia come noi stessi» e in mezzo a noi (*L'universo pluralistico*). Come un simile Dio possa appagare le esigenze della coscienza religiosa e garantire un ordine di verità nel mondo umano e fisico, resta incomprensibile e dunque una credenza inefficace, cioè priva persino di valore pragmatistico.
Non è esatto dire che l'inglese F. C. S. SCHILLER (1864-1937), professore ad Oxford ed autore degli *Studi sull'umanesimo* (1907), che si rifà più fedelmente del James a Peirce, abbia riportato il pragmatismo dentro i confini della logica e della gnoseologia; piuttosto va detto che egli intende la logica in maniera molto vicina al pragmatismo originario; e dato che fa nascere ogni pensiero o procedimento logico dai bisogni, sentimenti, credenze e passioni dell'anima umana, il suo può qualificarsi pragmatismo umanistico, per il quale tutto è condizionato dalle esigenze dell'azione o dal bisogno pratico. In breve, la verità - e ogni verità - è relativa all'uomo. La sua critica della logica formale, che egli

considera un puro gioco dell'intelletto e un passatempo piacevole (*Logica formale*) e la riduzione di qualunque principio - che non ubbidisca a un interesse pratico - a una proposizione verbale, inducono lo Schiller ad accettare come unico criterio valido quello dell'utile e a misurare con esso il grado di verità delle scienze, della matematica, della filosofia ecc. In questo senso, Schiller considera come la più grande scoperta della filosofia l'antico detto di Protagora «l'uomo è la misura di tutte le cose», senza che ciò giustifichi l'uso di finzioni, errori e bugie, che pur possono essere utili a qualcuno. Secondo lo Schiller, c'è una specie di principio selettivo per cui l'individuo, nel corso della sua vita, tende ad abbandonare alcuni interessi iniziali e a sceglierne altri più consistenti e veri. Su questa scelta agisce l'azione sociale: delle varie scelte, fatte sempre in base al principio valutativo dell'utile, sopravvivono solo quelle che hanno un'utilità sociale e rispondono meglio alle aspirazioni del maggior numero di persone in una determinata condizione storica. Il pragmatismo umanistico dello Schiller è una forma di soggettivismo e sbocca in un relativismo radicale.

Lo «strumentalismo» dell'americano GIOVANNI DEWEY (1859-1952), professore a Chicago ed autore tra l'altro degli *Studi sulla teoria logica* (1903), è la forma di pragmatismo oggi più influente e discussa. Anche per Dewey punto di partenza è l'esperienza, ma quella primitiva e integrale, che è anche errore e perversità, ignoranza e rischio. Tra la natura e l'uomo vi è stretta indissolubile connessione: l'uomo è parte della natura e in essa si sente radicato, ma egli è quella parte che della natura stessa è destinata a modificare la struttura e a realizzarne il significato. Perciò le idee e il pensiero in generale sono *strumento* di organizzazione dell'esperienza futura e «la ragione ha necessariamente una funzione costruttiva» (*Filosofia e civiltà*, 1931). È compito della filosofia porsi al centro e alla confluenza delle antitesi. In questo senso, la validità di un'idea è data dalla sua efficacia *strumentale* di passare da un'esperienza meno armonica o disarmonica ad una più armonica. I fatti non s'impongono a noi dall'esterno: c'è in essi quanto è dovuto alla nostra attività. Noi non creiamo i fatti (Dewey è lontano dall'idealismo), ma organizziamo esperienze preesistenti. Il pensiero, in breve, ricrea il mondo, lo trasforma in uno strumento dell'uomo; anzi esso ha inizio proprio dai conflitti che l'esperienza presenta. Convincersi che l'errore, il male, il disordine, l'irrazionale, la morte sono realtà (invece che illudersi chiamandoli apparenze) e lottare per ridurre i loro effetti e limitarne la portata, questo il compito dell'uomo e dell'umana società, gradualmente (ma mai compiutamente) realizzato dall'opera attiva dell'intelligenza umana, «valida nei limiti del suo successo». Ogni teoria o dottrina o costruzione mentale è un modo efficace (quando lo è), da parte dell'uomo, di trasformare la realtà per garantirsi l'uso e il godimento dei beni che gli sono necessari. Gli uomini pensano quando sono stimolati dal bisogno e dall'inquietudine, quando hanno perturbazioni da sedare, difficoltà da superare. «Una vita di riposo» si legge nella *Ricostruzione*

filosofica, «di successo senza sforzo, sarebbe una vita senza pensiero. Gli uomini non tendono a pensare quando la loro azione è dettata dall'autorità. I soldati hanno difficoltà e restrizioni a iosa, ma in quanto soldati non hanno fama di essere pensatori. Il pensiero è apprestato per essi dall'alto. Dovunque regna un'autorità esterna, il pensiero è sospetto e nocivo». I conflitti dell'esperienza producono i sistemi, le idee, le teorie, strumenti riorganizzativi di una situazione data. Perciò la loro «validità» risiede nel loro «successo», cioè nel riuscire effettivamente ad un'intelligente riorganizzazione della realtà. Diversamente, teorie e sistemi sono falsi. D'altra parte, dato il valore strumentale delle idee, non esistono teorie e sistemi rigidamente chiusi, verità assolute, ma ogni concezione, attraverso l'uso che se ne fa, è suscettibile di sviluppo e di modificazione. Il pensiero, in breve, non è che una norma di condotta: alla concezione logica del «vero» e a quella metafisica del «reale» sovrasta la nozione concreta del «bene». Anche le scienze dello spirito vanno sperimentate a contatto con la realtà. Ma, mentre il mondo fisico è da assoggettare, il mondo morale è da liberare: lasciarlo libero di attuare sé stesso attraverso forme e strutture sempre nuove e in continuo sviluppo.

Con il Dewey il pragmatismo manifesta uno dei suoi aspetti più pericolosi: non si tratta più soltanto di subordinare il pensiero all'azione, ma: a) di eliminare qualunque traccia di spiritualismo; b) limitare la funzione dell'intelligenza alla sua efficacia trasformatrice della realtà (e di qualunque realtà) e perciò negare che esistano essenze o sostanze o principi immutabili; c) con lo scopo di soddisfare i bisogni dell'uomo e con essi le sue inquietudini stimolanti, che sono effettive ed efficaci quando sono appagabili nell'ambito dell'ordine naturale e storico. Il pragmatismo del Dewey non differisce gran che dalle tesi fondamentali del Marx e del marxismo; è la forma, può dirsi, «americana» di quest'ultimo, ma le conseguenze, dal punto di vista morale religioso e filosofico, sono identiche. Ciò spiega le simpatie che il Dewey riscuote presso alcuni teorici o seguaci europei del marxismo.

Ma tutto il pragmatismo, tranne qualche contributo apportato ai problemi della scienza, del linguaggio, della psicologia empirica e pedagogica e a parte il merito di un energico richiamo al senso del concreto, è un orientamento di pensiero filosoficamente povero, logorato da un'invincibile contraddizione interna: ogni verità morale, religiosa, scientifica ecc. è provvisoria e contingente e tuttavia bisogna credere che sia vera e necessaria. Così, da un lato, si riconosce che la verità, se non è creduta tale, perde ogni valore pragmatistico e, dall'altro, che è valida solo per il suo valore pragmatico. Una delle due: o la verità ha efficacia nell'azione solo in quanto è e si crede che sia verità, e in tal caso si viene a riconoscere che non la si accetta per vera per le sue conseguenze pratiche ma in quanto la si crede ed è verità; o si sa che un principio non è verità e si pretende che, pur sapendolo, abbia efficacia pratica e allora si dice cosa senza senso, in quanto un principio che si sa non esser vero non può esercitare alcuno stimolo ed avere alcuna efficacia. Il pragmatismo

viene così a riconoscere che il criterio pragmatistico non ha alcun valore come criterio di verità; e con ciò nega sé stesso.
Nel pragmatismo convergono istanze kantiane (depotenziate del loro significato speculativo), positivistiche ed empiristiche (ma di un positivismo e di un empirismo ora più critici ed ora più ingenui), oltre ad altre suggerite dalla teoria dell'evoluzione nei suoi vari sviluppi, da alcune posizioni recenti della filosofia della scienza e da influenze di scoperte scientifiche, di cui arbitrariamente si fa subito applicazione ai problemi filosofici; il tutto convogliato a sostegno del dogma pragmatistico che la verità di un principio o di un processo conoscitivo è data dalla sua efficacia pratica, cioè dal successo, che è come assumere a criterio di verità il contingente e l'empirico, il temporaneo e il relativo. Si tratta del capovolgimento del criterio classico di verità, della negazione della filosofia (come scrive Papini, il pragmatismo «piuttosto che una filosofia, è un *metodo per fare a meno della filosofia*»), di un modo, a volte esasperato, di fare di ogni verità una specie di candidato «democratico» in una lista di tante presunte verità, in attesa che questa o quella ottenga la maggioranza dei suffragi per essere proclamata vera; e l'esito dipende dall'efficacia della messa in scena e della pubblicità. Il pragmatismo nega, in fondo, ogni verità e si risolve in una forma di storicismo empirico e, da ultimo, di materialismo bello e buono; e, quando si chiama religioso e spiritualista, in un fideismo, in una specie di mistica dell'azione e della volontà, che, non sorretta da un saldo principio razionale né da un concetto ben fondato della trascendenza, si orienta verso l'immanentismo più radicale e perciò verso una mistica dell'efficacia trasformatrice ed operativa dell'uomo, in vista della instaurazione di una società futura, sempre più idonea ad appagare i suoi bisogni e a godersi i beni del mondo; cioè s'incontra con il marxismo.

6. *La filosofia italiana:* *a) Neohegelismo e Spiritualismo*. - Fin dall'ultimo decennio del secolo scorso, quantunque il positivismo sia anche in Italia la filosofia dominante, comincia la reazione contro di esso. Già quando ancora lo spiritualismo del Rosmini e del Gioberti continuava nei seguaci, fiorisce un movimento idealistico neo-hegeliano, di cui il maggiore rappresentante è BERTRANDO SPAVENTA (1817-1883). Negli *Studi sulla filosofia di Hegel* (1850) lo Spaventa coglie il punto debole della filosofia hegeliana e precisamente l'Idea svolgentesi in sé prima della coscienza. Come può concepirsi un processo senza la coscienza che lo pensa? Bisogna partire non dall'*essere* per passare al *non-essere* e alla loro sintesi nel *divenire*; ma dal pensiero che pensa l'essere stesso. La dialettica è la vita stessa della coscienza, che è eterno perire ed eterno nascere. Come vedremo, dal neohegelismo dello Spaventa ha tratto la sua ispirazione l'Attualismo del Gentile.
Contemporaneo del neohegelismo, che ha per centro Napoli, continua l'elaborazione dello spiritualismo con GIOVANNI MARIA BERTINI (1816-1876), che nell'opera *Idea di una filosofia della vita* ripropone i motivi del

teismo tradizionale sotto l'ispirazione del Rosmini e del Gioberti. Successivamente si allontana dall'ortodossia e si accosta ad una forma di razionalismo leibniziano, di forte ispirazione morale. Assieme al Bertini vanno ricordati AUGUSTO CONTI (1822-1905), di scarsa originalità, e il calabrese FRANCESCO ACRI (1836-1913), fine traduttore di Platone.
Pensatore più robusto è, invece, FRANCESCO BONATELLI (1830-1911), professore a Padova ed autore delle opere *Pensiero e conoscenza* (1864) e *La coscienza e il meccanismo interiore* (1872). Contro il positivismo, il Bonatelli rivendica l'apriorità dell'attività del giudizio e la sua irriducibilità alla sensazione. Solo il giudizio coglie i rapporti tra le sensazioni, soggettive, e dunque solo esso ci fa cogliere la realtà oggettiva con le sue leggi necessarie ed universali. Ma le norme del giudizio non sono categorie soggettive (Kant): esse hanno valore oggettivo (Rosmini), sono apprensione di valori eterni.

b) *La critica del positivismo*. - Tra la fine del secolo scorso e i primi del nostro comincia a venir meno in Italia l'ambiente storico che aveva fatto la fortuna del positivismo e che il positivismo stesso, a sua volta, aveva contribuito a formare. Così, nel periodo che all'incirca va fino alla prima guerra mondiale, da noi maturano la dissoluzione del positivismo e l'affermarsi prima dello storicismo del Croce e poi dell'attualismo del Gentile; nasce e tramonta il pragmatismo; continuano a vivere, accanto e contro l'idealismo neohegeliano, da un lato, il positivismo e il neocriticismo in forme diverse da quelle precedenti e dall'altro l'Idealismo critico e il neotomismo.
Già il nostro positivismo con lo stesso Ardigò si presenta come critica dell'esperienza e prepara la vita allo stesso idealismo. Fuori del reciproco atteggiamento polemico, positivismo e idealismo si presentano come avversari che combattono su un terreno comune: non si può oltrepassare «il fatto dell'esperienza», anche se differiscono sul modo d'intendere l'esperienza stessa. Concezione immanentistica, dunque. Ma il positivismo, come critica dell'esperienza e perciò non deterministico e materialistico, più che quello dell'Ardigò, è il positivismo di alcuni tra i suoi migliori scolari e in modo particolare di GIUSEPPE TAROZZI (1866-1958), il quale nelle sue ricerche sulla libertà (quasi tutte raccolte nel volume *La libertà umana e la critica del determinismo*, 1936) si propone di dimostrare come il determinismo non sia essenziale al positivismo: si può essere positivisti antideterministi. Il determinismo o la necessità causale è uno strumento logico indispensabile alla scienza e non un principio inerente al reale. Ogni fatto è «singolo»; perciò un fatto non è mai un altro. La realtà è infinita varietà di fatti fluenti, in divenire (il Tarozzi sente l'influsso del contingentismo del Boutroux), che s'integrano nella continuità e di cui l'unità è nella coscienza. Nel Tarozzi, dunque, si trovano motivi che, per molti aspetti, concordano con le correnti antipositiviste. Così inteso, il positivismo italiano, posteriore a quello dell'Ardigò o di alcuni suoi

seguaci, si presenta come un indirizzo concordante con altre correnti nella critica di forme mentali del periodo immediatamente anteriore.
D'altra parte, un solitario pensatore siciliano, COSMO GUASTELLA (1854-1922) nel *Saggio sulla teoria della conoscenza* (1898) e nelle *Ragioni del fenomenismo* (1921-23) costruisce, sulle tracce dell'empirismo dello Stuart Mill, una «filosofia della esperienza assoluta». Per il Guastella, tutta la realtà è fenomenica in relazione indissolubile col soggetto che la percepisce, anch'esso fenomenico. Gli oggetti non sono che «rappresentazioni concrete e particolari del soggetto»: la realtà in sé è illusione. Da notare ancora che, da un lato, FRANCESCO DE SARLO (1854-1937) oppone un suo realismo spiritualistico sia al positivismo che all'idealismo neohegeliano; e, dall'altro, l'abruzzese FILIPPO MASCI (1844-1922), rappresentante del nostro neokantismo, si sforza di conferire maggiore concretezza alla teoria kantiana della conoscenza: togliere alle forme *a priori* di Kant quel carattere astratto ed esclusivamente logico che le fa intendere come stampi e modelli mentali precostituiti all'esperienza. Il Masci, invece, le concepisce come forme formatrici dell'esperienza stessa, come funzioni che si rivelano e si sviluppano con l'organo conoscitivo. Si può perciò affermare che, prima ancora che l'idealismo nascesse, si configurasse chiaramente e si affermasse, l'ambiente filosofico italiano era già in fermento ed orientato verso indirizzi e problemi diversi da quelli dell'epoca che l'aveva preceduto. L'idealismo s'inserisce in tutto questo movimento certamente con vigore e con fresche energie. Il positivismo trova ancora una delle sue ultime manifestazioni nello scetticismo gnoseologico e nel materialismo di GIUSEPPE RENSI (1871-1941), scrittore brillante e paradossale.

c) *L'idealismo critico: P. Martinetti e B. Varisco*. - L'idealismo critico, una delle principali correnti del pensiero italiano contemporaneo, affronta il problema dell'unità di contenuto e forma, di materia e spirito, in maniera diversa dall'idealismo neohegeliano e dal positivismo. Esso respinge il duplice immanentismo: la risoluzione dell'essere nel pensiero (idealismo) e del pensiero nel fatto naturale (positivismo). Da qui scaturiscono gli altri punti essenziali, che distinguono l'idealismo critico da quello trascendentale: pluralità dei soggetti e non Soggetto Unico, funzione unificatrice e non creatrice del pensiero.
Ciò spiega perché l'interesse principale di PIERO MARTINETTI (1872-1943) sia rimasto metafisico-religioso dalla *Introduzione alla metafisica* (1904) agli ultimi scritti. La teoria della conoscenza, per il Martinetti, è «introduzione alla metafisica». Il punto di partenza della ricerca filosofica è critico: purificare l'esperienza dai presupposti del sapere volgare e delle scienze particolari. La critica della conoscenza non è «un esame formale dei procedimenti conoscitivi del pensiero da parte del pensiero stesso», ma l'esame critico della conoscenza in generale, che abbraccia l'intera realtà, con lo scopo di eliminare punti di

vista metafisici insufficienti per cogliere un punto di vista superiore. La realtà non è né rispecchiamento di un oggetto in sé nel soggetto, né produzione del soggetto, «ma è la coscienza medesima che, considerata nella sua molteplicità e nell'indipendenza degli elementi coscienti che la costituiscono, è il mondo, l'oggetto; considerata nell'unità della sintesi complessiva è l'io, il soggetto». Il mondo degli oggetti esiste indipendentemente dal soggetto, pur essendo un insieme d'attività coscienti. L'unione dei soggetti particolari rimanda all'unità, cioè ad un Uno assoluto: i soggetti particolari tendono a confondersi e ad immedesimarsi in un lo più comprensivo. Questa fusione d'individualità raggiunge il suo termine supremo nella coscienza religiosa, che è la vita nell'Assoluto o Dio, che resta al di là di qualunque forma possibile di conoscenza. L'Uno non può esprimersi che per mezzo di simboli, cioè di rappresentazioni immaginative o razionali inadeguate.
Strettamente connesso al problema della conoscenza è nel Martinetti quello della libertà (*La libertà*, 1928). Non la necessità, ma il caso si oppone alla libertà: «la libertà non solo non esclude, ma implica la necessità, perché esclude la contingenza». Libertà in senso generico è «quello stato in cui un essere non è impedito di realizzare le inclinazioni che ne costituiscono la natura». Come «senso della propria spontaneità, la libertà non è mai senza coscienza: solo gli esseri coscienti possono essere liberi». La libertà come spontaneità non contraddice alla necessità della spontaneità causale, in quanto ogni spontaneità è sempre una concatenazione necessaria. Ogni momento del processo della vita spirituale «è superato dal susseguente e si subordina ad esso come una necessità da cui si è ritratta la vita ... La sola e vera libertà è la libertà attuale, per cui lo spirito in ogni momento crea, dagli elementi in cui si è fissata e determinata la vita, un'unità superiore vivente, in cui si esprime più elevatamente la sua verità. La libertà vive nello svolgersi, nel liberarsi, nel creare».
La libertà di spontaneità abbraccia tutta la sfera della vita impulsiva, ma non è ancora la libertà morale. «Quando la volontà intelligente si converte per estensione sua ai fini universali assoluti in volontà razionale, la libertà pratica diventa libertà morale, che consiste nell'opporre un animo sempre uguale in tutte le circostanze, immedesimando sé stesso con un ordine di principi immutabili. Essa non è quindi un'assurda facoltà del bene e del male; essa è una cosa sola con la potenza, con la dignità dell'animo retto: mancare contro la legge morale vuol dire ricadere sotto il dominio dell'impulso, perdere la libertà morale». Il secolare problema metafisico-teologico della possibilità della libertà umana, ammesso Dio come principio assoluto di tutte le cose, può essere risolto solo abbandonando la concezione di un Dio personale per un Dio come Ragione. «Soltanto una Ragione infinita può essere concepita come unità vivente d'una molteplicità infinita di rapporti e di elementi ad essa coessenziali». Quest'Unità universale deve essere pensata come una vera *omnitudo realitatis*, in cui i vari momenti della ragione sono conservati

indistruttibilmente «L'essenza e il principio della libertà dell'uomo è dunque nella sua personalità divina, nell'essere suo assoluto così come è coessenzialmente nella Ragione assoluta».
Da qui la funzione religiosa che il Martinetti assegna alla filosofia, quell'accento di profonda religiosità, d'intonazione plotiniana e spinoziana, che anima le sue opere. Essa non ha niente in comune con le forme confessionali, di cui il Nostro (specie del Cattolicesimo) è critico implacabile. Il Martinetti è assetato del «Divino» spinoziano, che è pura razionalità, la quale, spinta fino in fondo, lo porta ad accettare il pessimismo dello Schopenhauer. Ecco in breve tutto il processo della vita spirituale secondo il Nostro: «Noi abbiamo un processo della conoscenza che comincia con l'esperienza, si continua con il sapere concettuale e culmina nelle intuizioni spirituali della moralità e della religione». Queste ci rinviano ad una Realtà assolutamente trascendente: perciò sono intuizioni formali, esprimibili solo per mezzo di simboli. (*Ragione e fede*, 1942). Quello del Martinetti è puro panteismo acosmico.
Anche per BERNARDINO VARISCO (1850-1933) la realtà è un insieme di soggetti d'esperienza, dotati di spontaneità e d'iniziativa. I soggetti molteplici sono collegati fra loro, in quanto sono determinazioni necessarie dell'Essere universale. Ogni soggetto o monade implica l'universo, ma la totalità delle esperienze vi è presente nella subcoscienza e solo in piccola parte in forma chiara e distinta. I momenti della conoscenza (percezione e giudizio) non sono che il passaggio dalla subcoscienza allo stato di coscienza esplicita dei sensibili e dei pensabili, cioè sono i costitutivi dell'Essere universale.
Il nocciolo della dottrina varischiana dai *Massimi problemi* (1910) al *Conosci te stesso* (1912) e all'opera postuma *Dall'uomo a Dio* (1939) è dunque il problema della pluralità dei soggetti, congiunto all'altro della trascendenza di Dio come Soggetto-Persona. Il soggetto individuale è limitato, perché molti suoi costitutivi sono subconsci e perché non è possibile risolvere tutta la realtà nel pensiero del singolo. Questi limiti presentano difficoltà e per superarle non c'è che un modo: «riconoscerle relative soltanto al singolo, ammettendo, al disopra di ogni singolo, il Soggetto universale». Il soggetto è individualità singolare e reale («uno tra tanti»): ciò non toglie che sia universale nel piano logico e che interferisca (come essere sociale) con l'azione di tutti gli altri soggetti. Essi si condizionano reciprocamente in un ordine, che è l'esplicazione di una suprema unità, che anima il sistema, Provvidenza che sorregge le iniziative. Oltre che da questo punto di vista teologico, il problema dell'uno e dei molti può essere visto anche da quello gnoseologico: l'unità teleologica delle cose è anche unità del pensiero, che si fa concreto nell'ordine spirituale e reale del mondo. Il pensiero unico non è che il Soggetto unico universale, Dio creatore; e l'uomo è creatura. Il Creatore e la creatura stanno come l'infinità di fronte al finito, il necessario di fronte al contingente; e perciò non panteismo, ma teismo.

d) *Il pragmatismo*. - Al metodo del Peirce si rifanno i pragmatisti italiani GIOVANNI VAILATI (1863-1909) e MARIO CALDERONI (1879-1914), che vollero, soprattutto il primo, restare dei logici, a
differenza del James che dichiarava di «abbandonare la logica francamente, recisamente, irrevocabilmente». Il Vailati dà grande importanza allo studio della struttura e dello sviluppo del linguaggio e a quello della natura delle funzioni che esso adempie, convinto che, precisare i termini, è eliminare contrasti illusori e anche l'illusione di quanti credono «di dire qualche cosa anche quando non dicono nulla». Pertanto il migliore «canone metodico» per non incorrere negli equivoci del linguaggio e non usare parole prive di significato è «quello che consiglia di determinare il significato di ogni frase o proposizione astratta, per mezzo dell'esame delle conseguenze che se ne traggono e quello delle *applicazioni* che se ne sono fatte da chi le enuncia, riguardando due frasi o proposizioni come equivalenti, o come due modi di dire la stessa cosa (Peirce), ogni volta esse vengono adoperate, da chi le adotta, come mezzo di giungere alle stesse conclusioni particolari». Sia per il Vailati che per il Calderoni la formula peirciana - il significato di una concezione consiste nelle sue conseguenze pratiche - non va intesa in senso utilitario né soggettivistico. Il pragmatismo è «utilitario», dice il Calderoni, solo «in quanto conduce a scartare un certo numero di questioni *inutili*», cioè apparenti. La sua formula non è che un invito a introdurre «lo sperimentalismo non solo nella soluzione ma anche nella scelta delle questioni da trattarsi; a versare nelle parole, che sono l'oggetto delle nostre controversie, il loro contenuto pratico e sperimentale allo scopo di evitare confusioni e sofismi». L'esperienza, sia per il Vailati che per il Calderoni, è non solo mezzo di prova delle asserzioni e delle teorie, ma soprattutto criterio del loro *significato*, ossia criterio di scelta e di eliminazione delle questioni dalle asserzioni stesse provocate.

La teoria einsteiniana, il pragmatismo e l'intuizionismo del Bergson, hanno influito sullo *sperimentalismo* di ANTONIO ALIOTTA (n. nel 1881), per il quale l'esperienza è un succedersi armonico di prospettive che il soggetto costruisce sempre più ampie e comprensive. Notevole l'estensione che l'Aliotta fa dell'esperimento scientifico alla filosofia, alla religione e a qualunque altra forma dell'attività del soggetto. L'esperienza, per il Nostro, modifica la realtà e prova la verità di una teoria. È l'esperimento che decide della scelta di un punto di vista: provando e riprovando, ecco il ritmo dell'esperienza. Ma la prova e la riprova indicano un rischio, un progresso come una caduta; ed è in questo senso di sospensione, d'incertezza la nota originale che l'Aliotta dà al pragmatismo e al relativismo. Egli scrive: «La vita ha un senso solo se l'alternativa del bene e del male comporta un rischio assoluto». *Rischio e sacrificio*; perciò è necessaria la fede, che è pensiero operante, che comporta sempre una certa alternativa: «non è evidenza intellettuale che si impone con necessità, ma atto libero di scelta che include sempre la possibilità di alternative diverse». Così nell'Aliotta siamo lontani dal naturalismo neorealistico e il metodo sperimentale acquista in lui un sapore umanistico.

e) *L'attualismo di G. Gentile*. - Il vero movimento rinnovatore, non solo della filosofia, ma anche della cultura italiana, è stato il neohegelismo del Gentile e del Croce.
GIOVANNI GENTILE è il maggior filosofo italiano del nostro secolo, il pensatore intorno a cui, dai primissimi anni del '900 al 1930 circa, ha gravitato quasi tutta la filosofia italiana e la cui influenza, sia pure come motivo critico, ancora oggi continua. Il suo pensiero, fondamentalmente ottimista, espressione di una robusta tempra metafisica ed impegnato a difendere l'essenziale razionalità del filosofare, non concede quasi niente alla crisi profonda del mondo contemporaneo e ha la più salda fiducia nei poteri dell'uomo e nell'umano progresso nel mondo. Egli è forse l'ultimo significativo pensatore dell'800 storicista e romantico, nel senso del romanticismo «apollineo», fiducioso ed entusiasta. Uomo ricco di generosa umanità, maestro efficacissimo, intese il filosofare come processo etico ed educativo, la filosofia come vita perenne del pensiero, che è coscienza di sé.
Motivo centrale di tutta la speculazione del Gentile è il principio che niente si può presupporre al pensiero: l'oggetto si converte nel soggetto. Da qui l'altro principio che il pensiero non va considerato come oggetto, «pensiero pensato», ma come «pensiero pensante», *pensiero in atto: auto concetto*. Pensiero ed essere s'identificano e la filosofia non è un grado dello Spirito, ma tutto lo Spirito. Il contenuto del pensiero resta assorbito nel pensare in atto. In tal modo il Gentile, pure aperto a molte suggestioni, ha finito per trincerarsi nella roccaforte dell'atto, di quella filosofia cioè, che, secondo il suo autore, è l'unica posizione spiritualistica e cristiana, fuori o contro la quale, si è naturalisti ed atei.
Lo stesso Gentile così delinea la derivazione del suo pensiero: «La filosofia attualistica storicamente si riconnette alla filosofia tedesca da Kant a Hegel, direttamente e attraverso i seguaci, espositori e critici che i pensatori tedeschi di quel periodo ebbero in Italia durante il secolo scorso. Ma si riconnette alla filosofia italiana della Rinascenza (Telesio, Bruno, Campanella), al grande filosofo napoletano Giambattista Vico, e ai rinnovatori del pensiero speculativo italiano dell'età del Risorgimento nazionale: Galluppi, Rosmini e Gioberti». Bisogna però, più di quanto non appaia da queste righe, rilevare l'influenza del Fichte e dello Spaventa e precisare che la filosofia italiana, dal Rinascimento al Gioberti, si riconnette all'attualismo solo perché il Gentile dà di pensatori indiscutibilmente cattolici, come il Campanella, il Vico e il Rosmini, un'interpretazione immanentistica (kantiana ed idealistica). Così pure, come ha dimostrato la critica più recente, l'innegabile derivazione dallo Spaventa va intesa nel senso di un'interpretazione personale del Gentile di alcuni scritti del filosofo napoletano, e il ripensamento di Hegel come la eliminazione di quanto di realistico vi è ancora nel sistema del filosofo tedesco.
Tutto ciò appare chiaro proprio dai primi fondamentali scritti teoretici del Gentile raccolti nel volume *La riforma della dialettica hegeliana* (1913). È qui

che egli chiama la sua filosofia «idealismo attuale», perché l'«idea» vi è considerata come «atto» e perché si stabilisce «l'equazione del divenire hegeliano con l'atto del pensiero, come unica concreta categoria logica». Lo Hegel, invece, secondo il Gentile, presuppone astrattamente l'essere e il non-essere al divenire che, in tal modo, non si può più possedere né spiegare. L'essere non va presupposto al pensiero; l'essere è un prodotto del pensiero stesso. Ad Hegel mancò l'esigenza della «soggettività», e perciò la sua logica, ferma nella posizione delle idee platoniche, è movimento apparente delle «idee pensate» e non divenire reale del «pensante». È questo precisamente il nuovo punto di vista conquistato dal Nostro: l'oggetto del pensiero è lo stesso atto del pensare, il «pensiero, che è il pensiero comincia a pensare come altro da sé». In breve, il pensato è lo stesso pensiero pensante che si auto-oggettiva. Il metodo di questa filosofia è quello dell'«immanenza», il quale «consiste nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia; atto che si trascende quando si comincia a porre qualche cosa (Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dall'attività della coscienza) che non sia lo stesso lo come posizione di sé, o come Kant diceva, l'"*Io penso*"». Fuori dell'atto del pensare non c'è oggetto concreto: l'Io ha coscienza dell'oggetto in quanto ha coscienza di sé nell'atto di pensarlo, di porlo cioè in quanto autocoscienza.
Tutte le opere del Gentile sviluppano, con ricchezza di motivi, questo concetto del pensiero come atto a cui tutto è immanente e lo applicano a tutti i problemi filosofici e ad ogni forma di attività dello spirito, dal *Sommario di pedagogia* (1912), alla *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), ai *Discorsi di religione* (1920), al *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1920-23), che, insieme con la *Introduzione alla filosofia* (1933), rappresentano i suoi scritti teoretici fondamentali.
Il *Sommario*, uno dei testi classici della pedagogia (che «come scienza dell'educazione» s'identifica con la «filosofia quale scienza della realtà spirituale»), è la prima robusta sistemazione dell'attualismo. Il Gentile vi svolge e precisa il concetto della identità-distinzione dei gradi dello spirito: l'unità dell'atto spirituale non consente distinguere sensazione, percezione, rappresentazione, volere, ecc., in quanto tutti si risolvono nell'unico atto del pensare. Ogni atto spirituale è coscienza approfondita di un atto anteriore: non fenomenologia dei gradi dello spirito, ma dell'unico atto spirituale che, come eterna mediazione, è eterno sviluppo attraverso momenti infiniti. Niente può essere presupposto al pensiero: tutto - la natura e il logo - vanno dedotti da esso, perché tutto è sua realizzazione. L'atto del pensare «si libra tra due sé, il primo dei quali è soggetto e l'altro oggetto soltanto in questo mutuo rispecchiarsi dell'uno nell'altro, per l'atto concreto e assoluto del pensiero». Evidentemente l'Io trascendentale, Soggettività assoluta, risolve in sé le soggettività particolari o gli io empirici, di cui è l'unità: non sono reali e immortali gli io empirici, è immortale l'unico lo trascendentale. Lo Spirito

unifica le cose, che sono molteplicità, nell'unità della coscienza: unità e *molteplicità* sono momenti di un unico atto, che è lo Spirito come processo costruttivo. Lo Spirito è dialettica non del pensiero pensato, ma del *pensiero pensante*, «il quale nella sua attuosità, che è divenire e svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l'identico, ma appunto mercé il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma unità e molteplicità insieme, identità e differenza».

Il Gentile, posto che lo spirito è *unità*, non accetta la doppia dialettica crociana dei distinti e degli opposti: lo spirito non può avere due leggi diverse. Senza la presenza contemporanea degli opposti non c'è divenire: il passaggio da un momento all'altro resta inspiegabile. Anche la distinzione tra attività pratica e attività teoretica, per il Gentile, è astratta. *Pensare è agire*, cioè attuarsi dello spirito; e agire è pensare. Il reale è il pensiero nel suo svolgimento dialettica, nel suo eterno *farsi*, come *atto puro*. L'altro dal pensiero (l'idea di Platone o la natura dei positivisti) non è che l'atto stesso del pensiero diventato *fatto*, è l'attualità sua fattasi passata e che il pensiero si trova di fronte. Ciò che chiamiamo oggetto è la vita spirituale frammentata nello spazio e nel tempo. Ma lo spazio è pensabile in quanto i punti esistenti in esso si unificano nello spirito, che è «attività spazializzante»; come gl'istanti del tempo si unificano anch'essi nell'atto spirituale, che è «attività temporalizzatrice». Anche gli altri io, i soggetti empirici, pensati fuori del nostro soggetto, sono *cose*, come pure è cosa il mio stesso io pensato e contrapposto agli altri. Reale e concreto è l'Io trascendentale, in cui si unifica la molteplicità empirica degli io individuali.

D'altra parte, per il Gentile, il soggetto sarebbe astratto se non si oggettivasse, se da «atto» non si traducesse in «fatto», da soggetto «pensante» in «pensato». Il soggetto non può cogliere sé stesso senza tradursi in pensato, oggetto o natura. Ma non si oblia nell'oggetto: esso torna in sé, include il molteplice nell'uno. La vita dello spirito è, dunque, perenne ritmo dialettica di *tesi, antitesi, sintesi*.

Tre sono le forme dello Spirito assoluto: a) *Arte*, o momento della soggettività pura e perciò astratta: «... nella sua immediatezza
sfugge ad ogni sforzo che il pensiero faccia per raggiungerla». Perché l'arte si comprenda bisogna che il momento della pura soggettività, in cui essa consiste, venga considerato nello sviluppo dialettico dello spirito, che è pensiero, cioè bisogna che entri «nell'attualità spirituale».

> Il Gentile ha dedicato al problema dell'arte una delle sue ultime opere: *La filosofia dell'arte* (1931). L'arte pura è inattuale, «ma entra nell'attualità spirituale, e lì si fa sentire e conoscere con la sua presenza alla realizzazione della vita dello spirito, quale essa è, sempre che sia, attualmente». L'arte, come pura soggettività, esiste nel pensiero mediato e non in sé. Il concreto pensiero è insieme pura soggettività e pura oggettività. Ora «questa soggettività è pura dialettica, questa pura forma soggettiva d'ogni sentimento, in cui l'arte consiste, se si vuol chiamare con un nome del comune vocabolario, non può dirsi se non sentimento, non nella sua volgare accezione psicologica ... ma in un senso rigorosamente gnoseologico e filosofico».

b) Religione, o il momento della pura oggettività, come coscienza dell'oggetto, di fronte a cui il soggetto si annulla. La verità è prodotto del pensiero nella sua formazione e per conseguenza Dio si svela nel carattere divino della verità stessa, immanente al pensiero: «La personalità di Dio, di cui non è possibile dubitare, è la personalità dell'Io ...». Più tardi il Gentile nel breve scritto *La mia religione* (1943) si professa «cristiano» e «cattolico»: «cristiano» perché «la religione cristiana è la religione dello spirito, per la quale Dio è spirito»: e «cattolico» perché «religione è Chiesa» con un Capo, «diciamo pure un papa». Però il Dio di cui qui il Gentile parla, è ancora l'Io assoluto o lo Spirito trascendentale, e cattolicesimo è il generico riunirli in una «Chiesa» e perciò «ognuno è cattolico a modo suo».
c) *Filosofia*, o il Pensiero nella piena conquista e trasparenza di sé a sé stesso, in cui, come momenti dialettici di esso, trovano la loro concretezza il sentimento artistico e quello religioso. La filosofia è il *logo concreto* (che in sé risolve il *logo astratto*) con cui s'identifica la realtà che è storia o la totalità delle categorie del reale nel loro sviluppo logico o dialettico. Storia e filosofia s'identificano e sono la stessa dialetticità nella sua «storicità» o la realizzazione dialettica dell'umanità. Piuttosto che *verum et factum convertuntur* bisogna dire *verum et fieri convertuntur*.
Ma è proprio l'«attualità del pensiero pensante» che resta, si direbbe, per aria nella filosofia del Gentile e il cui approfondimento è la chiave di volta per criticare dall'interno tutto il sistema. Infatti, il pensiero pensante, sempre attuale, è sempre inattuato: trascende l'atto ed ogni atto. Nella sua pura trascendentalità sfugge a sé stesso, non si può cogliere, sia perché è più di ogni suo atto, sia perché, come pura soggettività, è astratto ed è costretto a mediarsi nel rapporto dialettica di soggettività-oggettività. L'atto a cui tutto è immanente, come atto perenne ed inadeguabile, è auto trascendenza. E siccome il Gentile identifica l'oggetto o l'essere con l'atto stesso del pensare, da cui è dedotto, consegue che l'attualità pura dell'atto è vuota. Da questa trascendenza, immanente alla stessa trascendentalità pura, è impossibile passare alla trascendenza teistica, in quanto la trascendentalità gentiliana è Soggettività: manca in essa un elemento oggettivo, cioè l'*idea* come verità data alla mente. Perciò assoluto è lo stesso Soggetto, non la verità. Con ciò il Gentile nega proprio l'idealismo in quanto l'idea non è più l'elemento oggettivo, pensato ma non creato dal pensiero, bensì lo stesso atto, cioè lo stesso soggetto. Ma è negato con ciò anche il Soggetto pensante, in quanto è pensiero della sua stessa soggettività, cioè vuoto pensiero. Ciò porta il Gentile ad identificare la filosofia con la storia e con essa tutto il reale in un immanentismo, che è positivismo: e se non lo è fino in fondo, si deve alla felice contraddizione che il pensiero pensante trascende tutto il pensiero pensato e perciò la storia stessa.

> Se filosofia e vita spirituale s'identificano nell'attualità del pensare, consegue che nessuna attività spirituale può essere pensata distinta dalla filosofia. Perciò la «pedagogia come *scienza dell'educazione*» s'identifica con la «filosofia *quale scienza della realtà spirituale*». Il processo dello spirito è processo di *auto-*

formazione e lo spirito non riconosce niente di esterno a sé se non come sua formazione. Pertanto, la «dualità» di educatore ed educando è concreta nell'unità della vita spirituale. L'azione dell'educatore è veramente educativa quando l'educando si riconosce in esso: *l'educazione è auto-educazione*. L'oggetto dell'educatore non è il fanciullo come un essere di qua dell'umanità, né è soggetto del fanciullo il maestro, come un essere in cui è già instaurata tutta l'umanità. Tutto il sapere si riduce all'unità del processo creatore, che coincide con la formazione morale della personalità. Filosofia, pedagogia ed etica si unificano nell'atto concreto dell'educazione.

f) *Lo storicismo di B. Croce*. - Gli interessi essenziali del Gentile sono filosofici (anzi metafisici); quelli di BENEDETTO CROCE sono stati inizialmente e sono sempre rimasti prevalentemente culturali, per cui, se considerevole è il posto che egli occupa nella cultura italiana contemporanea (fino al 1930 circa), che ha efficacemente contribuito a rinnovare, di proporzioni molto più limitate è quello che gli compete nel campo della filosofia. Mentalità aperta a molteplici interessi culturali (di arte, letteratura, storia, politica ecc.), quelli che ha sentito di meno sono i problemi filosofici veri e propri. Formatosi nel clima del positivismo ed incontratosi giovanissimo con il Marx, è rimasto fondamentalmente positivista. Metodologo della cultura, dei fatti culturali, ha mantenuto costantemente un atteggiamento negativo di fronte alla metafisica (senza aver mai criticamente giustificato questa sua posizione) e ha sempre tentato di ridurre la filosofia alla metodologia della storia, «mondanizzarla», con esclusione dei «massimi problemi». Crediamo, pertanto, che l'attività del Croce erudito, critico e storico, piuttosto che essere marginale rispetto a quella del Croce «filosofo», rappresenti invece il suo vero fecondo e duraturo impegno. Di ciò è prova ancora che la sua influenza si è esercitata più sui letterati, i critici e gli storici anziché sui filosofi. Del resto, nell'ultimo quarto di secolo, il Croce vide gradatamente affievolirsi l'influenza del suo pensiero, fino a sopravvivere ad esso. Sono sorti nuovi interessi e nuovi problemi, ai quali egli è rimasto estraneo.
Tuttavia è fuori discussione che l'opera del Croce e *La Critica* (1903), rivista di cultura, segnino una data anche nella storia della filosofia italiana del nostro secolo. *La Critica* ha contribuito, quasi esclusivamente per la collaborazione del Gentile, a rinnovare profondamente gli studi filosofici e, per quella del Croce, a riformare gli abiti mentali della cultura nazionale, a suscitare in tutti gli ambienti culturali ansia di ricerche e di lavoro.
Il pensiero crociano reagisce al positivismo, ma è influenzato dal positivismo stesso. Più che lo Hegel - potrebbe sembrare un paradosso ma non lo è - hanno influito su di lui Marx, Hume e l'empirismo inglese. Il Croce aveva potuto constatare che i maggiori teorici del positivismo, agnostici in metafisica, si consideravano umanisti e vichiani e facevano gli storicisti e i teorici dell'arte, della morale e del diritto. Ma i positivisti avevano una concezione «naturalistica e estrinseca» della storia; il Croce ne ha una «spiritualistica e

intrinseca», cioè fa in Italia quello che il Dilthey aveva fatto in Germania. Da qui l'incontro del Croce con il criticismo di Kant e l'idealismo di Hegel e l'interpretazione immanentistica del Vico. Al positivismo come ricerca di un metodo per studiare, classificare i *fatti* della natura, il Croce sostituisce il suo positivismo come ricerca di un metodo per intendere i *fatti* dell'attività umana. Interessarsi di altro, egli ripete con i positivisti, è perder tempo ed annaspare nel vuoto. Non si tratta di conoscere lo spirito in sé, l'uomo come spirito, ma che cosa siano le attività dello spirito umano (arte, morale, diritto ecc.), in che cosa l'una si distingua dall'altra e quale il loro rapporto. D'altra parte, la spinta idealistico-romantica del suo pensiero lo ha portato, a differenza del positivismo, a ristabilire i principi dell'autocoscienza e dell'unità dello spirito, che, in una filosofia che vuole essere dell'immanenza, significa unità e totalità del reale.
Per il Croce, la filosofia è «filosofia dello spirito» quale si determina nel processo concreto dell'esperienza, cioè del nostro mondo umano, con cui coincide tutto il reale (immanentismo). Il processo dello spirito, che è la storia (storicismo), si svolge con ritmo dialettico, che, per il Croce, non è soltanto dialettica degli opposti, come per lo Hegel, ma anche *dialettica dei distinti*. In altri termini, la vita concreta dello spirito si esplica sempre in una forma determinata di attività. Le sue forme non si negano l'una nell'altra come nella dialettica degli opposti, dove ogni momento è astratto ed è concreto solo nella sintesi: nel suo divenire lo spirito conserva le forme, i «gradi» che, esplicandosi, assume. Ciò, secondo il Croce, non compromette la sua unità, in quanto l'unità concreta nella distinzione «esclude affatto il pensamento della distinzione come di una molteplicità, i cui termini siano uno fuori dell'altro, reciprocamente trascendenti. E lo esclude appunto perché ciascun termine di essa, ciascuna forma dello spirito, è insieme, per così dire, la condizione e il condizionato delle altre». La dialettica dei distinti si può rappresentare con la figura del circolo: «circolarità» delle forme dello spirito.
Come è noto, secondo il Croce, due sono le forme fondamentali dell'attività spirituale: l'*attività teoretica* e l'*attività pratica*, ognuna delle quali ha due gradi. Nella prima si distinguono l'«intuizione» o conoscenza dell'individuale e il «concetto» o conoscenza dell'universale; nella seconda l'«utile» o volizione dell'individuale e il «bene morale» o volizione dell'universale. Abbiamo così, dentro l'unità, la distinzione dei quattro gradi dell'attività spirituale: *Arte* (intuizione), *Filosofia* (concetto), *Economia* (utile), *Morale* (bene).
La conoscenza, dunque, o è conoscenza intuitiva, per fantasia, dell'individuale, delle cose singole; o è conoscenza logica, per intelletto, dell'universale, delle relazioni tra le cose; è, insomma, o produttrice di «immagini» o produttrice di «concetti». La prima forma di conoscenza è autonoma ed è l'*arte*, che è appunto intuizione o rappresentazione di uno stato d'animo o di un sentimento (l'*arte* è *liricità*), che ha trovato la sua «espressione» in un'immagine. Come tale, l'arte si distingue da tutte le altre forme dell'attività dello spirito. In essa il

sentimento tumultuoso si converte in chiare intuizioni: l'arte, più che immaginazione, è «fantasia poetica» o «creatrice». Non è sentimento immediato, ma sentimento contemplato e in essa la fonte del sentimento stesso è resa universale dall'infinità dell'espressione. Essa è intuizione-espressione: pertanto arte e linguaggio s'identificano.
Dal grado estetico, lo spirito passa a quello della conoscenza *intellettiva*, concettuale o filosofica, che non può stare senza la prima, mentre questa può stare senza quella. Infatti, il conoscere per concetti è conoscenza di relazioni di cose e le cose sono intuizioni, senza le quali i concetti non sarebbero possibili. La logica è «scienza del concetto puro», che è sintesi *a priori*. Il concetto trascende ogni singola rappresentazione, ma è immanente in tutte le rappresentazioni. Per mezzo di esso lo spirito coglie i fatti particolari intuiti nella trama dell'organico ordinamento universale; e perciò il concetto è «universale concreto». Quando questa sintesi manca, non vi sono più concetti, ma «finzioni concettuali» o «pseudo-concetti», che possono essere universali ma non concrete (come le «finzioni concettuali» della matematica) o semplici schemi, nei quali sono raggruppati un certo numero di rappresentazioni mancanti di universalità (come i pseudo-concetti empirici delle scienze naturali). Successivamente il Croce (*La storia come pensiero e come azione*) ha riportato anche il giudizio scientifico al giudizio storico.
Per Croce, la sintesi *a priori* logica si scopre come «identificazione di filosofia e di storia». Ogni concetto è comprensione di fatti particolari, di cui s'interessa la realtà che è storia; la filosofia pertanto non è che *momento metodo logico della storiografia*: «delucidazione delle categorie costitutive dei giudizi storici, ossia dei concetti direttivi dell'interpretazione storica».
L'attività pratica si distingue da quella teoretica, in quanto suo oggetto sono le azioni-volizioni. Per il principio della circolarità dello spirito, l'attività pratica presuppone quella teoretica: senza conoscenza non è possibile la volontà. Teoria e pratica formano un'unità e le due forme costituiscono e chiudono il circolo della realtà e della vita. L'atto teoretico fornisce la materia all'atto pratico e l'atto volitivo cambia secondo il cangiamento dell'atto percettivo. La «situazione» e la «volizione» sono l'una in funzione dell'altra e, col cambiare della prima, muta anche la seconda. Non vi sono giudizi fissi di azioni: l'uomo opera istante per istante in corrispondenza alle sempre mutevoli situazioni storiche.
Nell'attività pratica si distinguono due forme: quella orientata verso fini individuali o volontà dell'individuale (*attività economica*) e quella diretta verso fini universali o volizione dell'universale (*attività etica*). Non c'è l'universale etico senza il grado economico. La forma morale porta in sé quella economica, in quanto l'azione, benché universale nel suo significato, non può essere che qualcosa di concreto e d'individualmente determinato. Il grado economico è «premorale» e, come tale, non basta: ci soddisfa come individui, non come uomini. Perciò è necessario il grado morale come volizione dell'universale.

«Tale è il carattere dell'azione morale, che ci appaga non come individui ma come uomini; e, come individui, solamente in quanto uomini; e, come uomini, solamente col mezzo della soddisfazione individuale. *Moralità è universalismo concreto».*
I caratteri da noi già indicati segnano i limiti del pensiero crociano: una metodologia della cultura, che pretende risolvere in sé stessa tutti i problemi della filosofia.

g) *L'ontologismo critico di P. Carabellese*. - Si può dire che l'«ontologismo critico» di PANTALEO CARABELLESE (1877-1948), professore nelle Università di Palermo e Roma, sia un ripensamento dell'idealismo critico del Varisco, attraverso Kant e Rosmini (ma di un Rosmini ridotto a Kant) e, più di quanto non sembri, attraverso lo Spinoza. In fondo il Carabellese, con il concetto dell'oggettività come immanenza, vuol soddisfare le opposte esigenze del realismo e dell'idealismo attraverso una rielaborazione dell'ontologismo tradizionale alla luce del criticismo di Kant. Da qui il nome di ontologismo critico e cioè: «ontologismo» o intuito dell'essere; «critico» in quanto l'essere stesso è immanente come idea o oggetto alla coscienza. La realtà è pluralità di soggetti: essi sono la vera realtà dell'essere, che è l'unità della loro molteplicità: «così il soggetto multiplo condiziona l'essere unico, e l'essere unico condiziona il soggetto multiplo». Dalla elaborazione di questa posizione panteistica sono nate le due opere teoretiche fondamentali: *La critica del concreto* (1921) e *Il problema teologico come filosofia* (1931).
La «critica del concreto», per il Carabellese, oltrepassa le due opposte astrattezze dell'idealismo e del realismo, in quanto, per la filosofia del concreto, l'oggetto (l'essere) non è fuori del pensiero (realismo), ma non è neppure creazione del soggetto (idealismo). L'universalità assoluta non è del soggetto (idealismo), ma dell'oggetto; non però dell'oggetto del realismo, bensì di quello che è l'unicità dei soggetti e costituisce la loro oggettività. «L'alterità quindi non è caratteristica dell'oggettività pura»; è dei soggetti. Alterità = soggettività, a cui è immanente l'oggetto assoluto come oggetto di coscienza. Dunque, nella positiva coscienza noi troviamo un *oggetto* che è *ideale*, proprio perché *oggetto*; e dei *soggetti* che, proprio perché consapevole spiritualità, sono *reali*. Questi soggetti realizzano l'oggetto ideale; quell'oggetto sostanzia i soggetti reali, giacché è l'essere in sé. Questo oggetto noumenico puro è Dio. Esso, dice il Carabellese, appaga anche la coscienza religiosa, in quanto la «genuina essenza della religione» non richiede l'esistenza di Dio, che è richiesta solo dal vecchio e acritico realismo.
Dio non esiste: esistenza è soggettività e alterità; l'oggetto assoluto è pura oggettività (idea). Dire che Dio esiste è negare Dio, è farne un soggetto relativo (reciproco) agli altri soggetti. Dio è l'essere unico immanente alla coscienza dei singoli, «è l'oggetto puro della coscienza». L'argomento ontologico è vero nel senso che Dio è idea e solo idea e non in quanto dall'idea si deduca l'esistenza.

Ma ridurre Dio all'oggetto puro immanente alla coscienza è negarlo. Il Carabellese non ha tenuto conto che altro è l'esistenza dei soggetti, altro è l'esistenza attribuita a Dio, dove (e solo in Dio) esistenza ed essenza s'identificano. L'oggetto puro di cui egli parla non è il Dio della coscienza religiosa.

7. *La Neoscolastica.* - «Col nome di filosofia neoscolastica s'intende propriamente la restaurazione del pensiero medioevale nell'ambito della civiltà moderna, considerando il pensiero medioevale non come espressione transitoria di una civiltà, ma, quanto alla sostanza, come definitiva conquista della ragione umana nel campo della metafisica, conquista maturata attraverso la speculazione greca e il cristianesimo e avente per caratteristiche fondamentali il realismo e il teismo». Questo programma si è attuato in due momenti: *la Neoscolastica di Lovanio* e la *Neoscolastica italiana di Milano*. La prima, rappresentata tra gli altri dal Cardinale DESIDERATO MERCIER (1851-1926), combatte il positivismo, ne mostra l'insufficienza filosofica, ma accoglie e valorizza, nell'ambito del pensiero scolastico e tomistico, la scienza moderna quale apporto maggiore del positivismo stesso. L'altra - di cui maggiori rappresentanti sono FRANCESCO OLGIATI (1886), GIUSEPPE ZAMBONI (1875-1950), EMILIO CHIOCCHETTI (1880-1951), AMATO MASNOVO (1880-1955), - combatte l'idealismo del Croce e del Gentile e precisamente la «metafisica immanentistica» e l'identificazione di storia e filosofia. Si sforza di accettare, nella compagine del pensiero scolastico o tomistico, la storia, ma non in quanto filosofia, bensì in quanto interesse o indagine storica.
Pertanto le posizioni fondamentali della Neoscolastica italiana si possono così riassumere: «riaffermazione critica del teismo e realismo tomistico di fronte al monismo e al fenomenismo fatta per via puramente razionale e autonoma, com'è caratteristica fondamentale del tomismo stesso; assimilazione degli elementi indiscutibilmente fecondi della civiltà moderna, ossia la scienza applicata e la ricerca storica».
Il pensatore più noto – ma non il più fedele alla Scolastica, anzi - del neotomismo contemporaneo è il francese GIACOMO MARITAIN (1882). Del tomismo classico egli accetta le tesi fondamentali: la sua posizione è realista (*realismo critico*): la sua filosofia è metafisica dell'essere, che, attraverso i *gradi della conoscenza* (*Les degrés du savoir*, 1946) si eleva al sovrannaturale e alla contemplazione mistica nello sforzo d'inglobare tutte le forme della vita umana. «Noi non abbiamo bisogno di verità che ci servono, ma di una verità che serviamo. La metafisica non è un mezzo ma un fine, un frutto, un bene, *honnéte et délectable*, un sapere d'uomo libero, il sapere più libero e naturalmente reale, l'entrata negli agi della grande attività speculativa, in cui l'intelligenza sola respira, posta sulla cima delle "cause"». Il possesso della verità metafisica è la riconciliazione dello spirito con sé stesso. Ciò non

significa che la metafisica sia tutto o il solo sapere, che, invece, ha dei gradi gerarchicamente ordinati e convergenti, secondo la dottrina tomista, in cui le scienze occupano il loro posto: bisogna evitare un angusto scientismo e un non meno angusto filosofismo. L'archetipo di ogni sapere resta però la metafisica, che pone i problemi relativi alla nostra facoltà di conoscere e ai mezzi di cui disponiamo. La conoscenza è retta quando «rispetta le essenze», riconosce in ogni ordine del reale ciò che è formale, vero. I «gradi del sapere» sono le vie che conducono alla «saggezza». L'intelligenza, al di là del possibile e dell'astratto, tende alla perfezione dell'esistenza, a riportare su di essa le affermazioni che facciamo sull'essenza. Il sapere razionale trova il suo coronamento in quello sovrarazionale: nell'ordine naturale, la metafisica; nell'ordine soprannaturale, la «saggezza cristiana», suddivisa in «saggezza teologica *à mode humain*» e in «saggezza mistica», ispirata dallo Spirito e procedente «par voi e d'amour fruitif». Il problema della nostra epoca, per il Maritain, consiste nel «restaurare il primato della sapienza, la dignità sovra eminente di una conoscenza puramente ordinata al possesso della verità» e di «riconciliare le scienze, ormai coscienti del loro valore e del loro potere, con la sapienza, il sapere naturale con la saggezza di ordine superiore». Questo problema è trattato dal Maritain in molti suoi scritti, tra cui il più discusso e combattuto è *Humanisme intégral* (1936).

8. *Critica e crisi della scienza.* - Da quanto abbiamo già detto, risulta evidente che la polemica antipositivista ed anti-intellettualista coinvolge la validità conoscitiva delle scienze naturali e matematiche: Mach ed Avenarius, Bergson e Blondel, Gentile e Croce, pragmatisti e relativisti, come altri pensatori (quali il Poincaré, il Duhem, il Milhaud, il Le Roy) che sì occupano specificamente dei problemi della scienza, sono concordi nel negare o nel limitare il suo valore conoscitivo.

La filosofia rivolge contro la scienza le stesse armi, che questa aveva usato contro di essa. Al tempo in cui il positivismo bruciava incensi alla scienza, la filosofia era considerata come il regno delle fantasticherie metafisiche, il paese degli splendidi sogni della ragione. Ora è la filosofia che considera «finzioni», «schemi», «astrazioni» le leggi scientifiche, deformatrici del reale, incapaci di penetrare oltre la superficie e la scorza delle cose e di attingerne la vita profonda, che non è meccanismo e materia, ma libertà ed energia vitale. La filosofia rimprovera alla scienza d'imbalsamare la vita, di mummificare i fatti, di chiudere la realtà in forme finite e stereotipe. La scienza è come è tagliata fuori da quanto di vitale e di concreto vi è nel pensiero e nella natura, incarcerata nel regno dell'astratto, delle formule morte e degli schemi fossilizzati. Tutt'al più può vantare un interesse pratico-economico: è utile e basta.

Alla critica della scienza, da parte della filosofia, si è aggiunta quella che è stata chiamata la «crisi della scienza» stessa per sua evoluzione interna. Fino a

quasi tutto il secolo XIX, filosofi e scienziati considerano la fisica di Newton come la rappresentazione assolutamente vera dell'universo. Meccanicismo ed oggettività dei principi e delle teorie fisiche sono verità fuori di ogni discussione. Ma verso la fine del secolo scorso e l'inizio del nostro, questa concezione comincia ad essere messa in dubbio: il determinismo, senza essere rigettato in blocco, è posto in discussione; la «materia», che sembrava essere il dato più semplice, comincia a rivelarsi complessa; in breve, determinismo e meccanicismo, dal rango di verità assolute, discendono all'altro d'«ipotesi», a cui si è posta accanto l'altra ipotesi dell'indeterminismo. Come vedremo, la teoria della relatività e quella dei *quanta*, come altre scoperte, hanno posto in questione i risultati della cosiddetta «fisica classica». Dati gli stretti rapporti tra le scienze fisico-matematiche e la filosofia, tutto il pensiero moderno, da Cartesio a Kant, è stato sottoposto a revisione critica. La crisi della scienza, pertanto, è contemporaneamente crisi del razionalismo moderno e del kantismo, della sua gnoseologia e della sua metafisica, che è poi la sua stessa gnoseologia.
Quasi contemporanea della crisi della scienza e della matematica è la rinascita della logica formale, sotto la forma della cosiddetta logistica, della logica simbolica o matematica, che ha i suoi precedenti immediati negli studi dei due matematici inglesi AUGUSTO DE MORGAN (1806-1878) e GIORGIO BOOLE (1815-1864), continuati da ERNESTO SCHRODER (1841-1902) e GIUSEPPE PEANO (1858-1932). D'altro lato, la «Scuola fenomenologica», che però parte da tesi filosofiche, s'incontra in alcuni punti con la logica matematica: le due scuole, più di recente, si sono influenzate reciprocamente. Accenneremo in seguito all'una e all'altra; per ora ci limitiamo a rilevare che la logica matematica ha influito sulla filosofia sia come strumento di analisi dei concetti e delle dimostrazioni, sia perché ha fatto tornare attuali vecchi problemi filosofici (p. es., quello degli universali); e che tra logica matematica e fenomenologia passano forti differenze di metodo e di oggetto di ricerca. D'altra parte, l'avere ricavato da teorie scientifiche conseguenze filosofiche o l'avere esteso alla filosofia metodi e conclusioni validi per le scienze, ha generato confusioni e diffuso una concezione «non filosofica» della filosofia, forse peggiore di quella dell'epoca del positivismo.

CAPITOLO IX
CORRENTI E PROBLEMI DELLA FILOSOFIA ATTUALE

1. *Esigenze nuove e nuovi orientamenti.* - Nei capitoli precedenti abbiamo esposto e discusso, da un lato, le posizioni che si oppongono alle pretese egemoniche e agli schematismi della ragione ragionante; e, dall'altro, i tentativi di soddisfare tali esigenze dentro l'attività stessa del pensiero, le cui forme non sono più intese nella maniera rigida delle categorie kantiane, ma rese più

elastiche, più plastiche, più adattabili al divenire storico e naturale. Nell'uno e nell'altro orientamento sono respinti o sottoposti a profonda revisione critica il razionalismo, sia di tipo cartesiano che di tipo kantiano ed hegeliano, come pure l'intellettualismo dei positivisti. Le categorie, calate nell'esperienza vissuta, diventano forme plastiche della vita, colta nella sua concretezza, come slancio, libertà, svolgimento indeterminato ed imprevedibile. Ma relativismo, storicismo e vitalismo, in tutte le loro forme, non riescono a risolvere il problema del rapporto tra «vita» e «ragione», tra «esistenza» e «valore», cioè di una ragione che non si opponga alla vita ma la renda «intelligibile» e di una vita che sia la concretezza della ragione stessa; di una esistenza rivelatrice di valori spirituali, ed essa stessa «esistenza di valore». Così, negli ultimi trenta anni all'incirca, le posizioni speculative hanno subito una sensibile (e alle volte radicale) evoluzione: nuove correnti ed orientamenti sono nati, che tuttavia hanno ereditato le esigenze e la problematica del pensiero immediatamente anteriore. In tal modo, l'irrazionalismo, per l'influenza sempre viva dei suoi due maestri, lo Schopenhauer e il Nietzsche, ha alimentato indirizzi di pensiero che rifiutano dirsi (o essere detti) irrazionalisti; il pragmatismo, nel senso più esteso e più comprensivo di prassismo, ha assunto forme nuove attraverso la critica della scienza e gli sviluppi della logica matematica, come attraverso l'elaborazione del marxismo, con una tendenza sempre più decisa ed intransigente a sottomettere e a far dipendere il conoscere dall'agire, il pensiero dalla prassi; le «filosofie della vita», in molti casi, tendono ormai a dare al termine «vita» una significazione integrale di attività spirituale incarnata. L'anti-intellettualismo e lo storicismo caratterizzano questi ed altri indirizzi, anche in questo loro processo evolutivo, che non di rado li fa incontrare con nuovi orientamenti.

L'esperienza delle due guerre non è passata sfiorando alla lontana: in terra, in cielo e in mare non hanno combattuto e sofferto le categorie astratte e le idee disincarnate, ma gli uomini in carne ed ossa. E uomini in carne ed ossa si rivolgono alla filosofia, perché risponda all'appello di uomini in carne ed ossa e non alle esigenze della pura ragione e di una problematica nozionale ed astratta. Da qui la prima dominante esigenza: la filosofia è chiamata a soddisfare le richieste della realtà esistenziale ed attuale, ad impegnarsi nella soluzione dei problemi della vita concreta. Le verità di *ragione* sono ridotte (e con esse identificate) a verità di esperienza o di *fatto*, non del fatto come evento *fisico*) ma come *accadimento* nella sfera spirituale (*Erlebnis*), alla cui concretezza, singolarità e contingenza vengono adattate le strutture logiche. Non che la ragione sia esclusa o negata: semplicemente perde il rango di tribunale supremo che detta sentenze inappellabili; come l'esistenza concreta, si fa anch'essa storica e problematica.

Il problema primo non è più quello del conoscere, ma non è più nemmeno l'altro della vita nel senso dei vitalisti: è il problema dell'*essere*, ontologico. L'esigenza dell'essere «essenziale» o «esistenziale» sovrasta quella logica: non

è il pensiero che include l'essere, ma è l'essere che include il pensiero. L'istanza gnoseologica, che ha comandato la filosofia moderna da Cartesio ad Hegel, passa in sott'ordine: l'essere prende la sua rivincita sul conoscere. Ma come intendere questa istanza antologica che ormai domina un vasto settore della filosofia attuale? Proprio su questo punto le più recenti filosofie discordano: alcuni indirizzi si riallacciano alle esigenze proprie dell'ontologia tradizionale ed elaborano forme di spiritualismo trascendentista d'ispirazione fondamentalmente cristiana, o forme d'idealismo ontologico; altri, invece, ritengono che il kantismo e l'idealismo, come le filosofie post-kantiane e post-idealistiche, abbiano ormai liquidato per sempre la trascendenza in senso teologico e sostengono che l'essere va riconquistato nell'*esistenza*, nell'*esserci*, al di là del quale non vi è essere esistente o concepibile e perciò negano ogni seria possibilità di un'ontologia come scienza dell'essere in sé, residuo di un realismo sorpassato. Il problema dell'*esistenza* è insieme problema dell'*essere*: l'esistenza esaurisce l'essere, anzi lo «pone». Il filosofo, pertanto, non deve indagare le sfere cristalline dell'essere puro, ma sondare gli abissi dell'esistenza stessa il fondo della vita concreta, da cogliere con le sue ombre e le sue luci, le sue gioie e i suoi dolori, le sue contraddizioni e le sue verità. La *singolarità* dell'esistenza viene così rivendicata contro l'astratta assolutezza logica o dialettica o ontologica, negatrice dell'esistenzialità dell'essere. Per i filosofi di questo indirizzo le istanze vitalistiche e irrazionalistiche, benché portate su un piano diverso e a conclusioni a volte opposte, hanno sempre una loro verità.
Ma i problemi dell'esistenza concreta, della persona, proprio perché portano il discorso sull'esistente, che è contingenza e limite, pongono il problema della trascendenza, cioè ripongono, secondo altri indirizzi di pensiero, il problema teologico. Il panorama della problematica si allarga sempre più: qual è il senso dell'esistenza? della persona? Che è l'essere? Quale il rapporto tra esistenza ed essere? tra l'uomo e Dio? Quali la funzione e la portata della ragione nella soluzione di questi problemi e di altri ancora? Tutta la problematica filosofica è posta in discussione con una complessità e un intreccio di problemi da rendere difficile impresa, in poche pagine, un tentativo di chiarificazione e sistemazione critica. Vi è però un problema centrale: quello dell'esistenza, della sua significanza, valore e fine.
Le risposte fondamentali sono due: a) l'esistenza si giustifica da sé, nell'immanenza di sé a sé stessa, nella sua storicità e temporalità: b) essa ha il suo significato autentico, la sua intelligibilità piena e il suo fine ultimo nella trascendenza teologica, in Dio. Ciascuna risposta comporta nel suo ambito due esiti diversi: a) l'esistenza, nella sua temporalità e finitezza, è positività, anzi è la pienezza di sé stessa; l'esistenza, finita e temporale, è negatività, un'incognita senza soluzione, che emerge dal nulla, s'inscrive sulla lavagna del tempo ed è cancellata dalla spugna della morte: tutto è assurdo o inesplicabile enigma, da accettare come un destino o da respingere con un atto di sterile ribellione, che niente modifica e nulla chiarisce o spiega; b) l'esistenza ha il suo senso e il suo

fine in Dio, ma al di là della ragione, nell'atto di fede, che è singolare: il mistero dell'essere si chiarisce nel mistero teologico, nella vita religiosa, a cui è negato ogni fondamento razionale.

> Non si confonda pertanto l'antirazionalismo di alcune forme di vitalismo con l'antirazionalismo di alcune posizioni filosofiche o teologiche più recenti. L'irrazionalismo vitalistico è la rivolta dell'istinto contro la ragione, in nome dei diritti della vita, diciamo così, biologica, quasi animale. Le recenti forme di antirazionalismo invece rispondono ad un'esigenza spirituale: «frattura» tra esistenza ed essere, uomo e Dio, fede e ragione: Dio al di là del pensiero, la fede oltre la ragione; Dio oggetto della sola fede. Nel primo caso il conflitto è tra la vita allo stato biologico e la vita allo stato razionale (o di civiltà); nel secondo lo è tra la fede che crede in Dio e la ragione che non può intenderlo e, se lo intendesse, lo negherebbe come Dio.

L'esistenza trova nell'essere o in Dio la sua intelligibilità iniziale e finale, e il problema teologico è insieme problema filosofico e religioso, di ragione e di fede, in quanto il fideismo puro, negativo delle verità razionali, in definitiva, è anche negativo delle stesse verità di fede: non si salva la fede senza la ragione, e, d'altra parte, la sola ragione, senza la fede, non può scoprire da sé l'intelligibilità ultima e «radicale» di sé stessa e dell'esistenza nella sua concretezza ed integralità. Si riapre così e si combatte, in termini nuovi e ricchi di una loro propria originale problematica, il grande duello tra *umanesimo immanentista o ateo ed umanesimo trascendentista o teistico*.
Appare chiaro quanta importanza abbiano in questo clima filosofico le suggestioni di Kierkegaard e di Unamuno, Feuerbach e Marx, Dostoiewski e Nietzsche, come pure di Agostino, Pascal, Malebranche, Rosmini, Blondel, oltre che di altri autori sopra indicati.

2. *Il neorealismo inglese.* - Nel pensiero anglo-americano, (come in quello dei Paesi Nordici) è più vivo (che non, per esempio, in Italia e in Francia) l'interesse per le scienze naturali e matematiche, da parte dei filosofi per le conquiste scientifiche, da parte degli scienziati per i problemi filosofici. Da qui l'importanza che hanno assunto in questi paesi i problemi di metodologia scientifica. Il ensiero anglo-sassone del dopoguerra presenta i seguenti aspetti: l'affievolirsi dell'influenza del neohegelismo, malgrado abbia avuto ulteriori sviluppi; trasformazione del pragmatismo, di cui alcune esigenze convergono in altre correnti; il *nuovo realismo*; l'influenza del neo-positivismo del cosiddetto «Circolo di Vienna» e prevalenza dei problemi di metodologia scientifica, logica simbolica, ecc. In tutte queste correnti, come del resto in quasi tutta la filosofia inglese precedente, predomina l'interesse per l'esperienza concreta, per fondare un sapere scientifico sicuro e progressivo che sia condizione essenziale per la tecnica e per l'etica, cioè per i problemi della vita reale, al di fuori di astratti presupposti ideologici.
Su questa base il *neorealismo* accentua, contro l'idealismo ed il pragmatismo, il momento oggettivo e reale del conoscere. Non un metodo unitario come nell'idealismo, ma vari metodi secondo i diversi piani della esperienza, in modo

da garantire la validità teoretica delle molteplici forme del sapere scientifico. Pertanto, il neo-realismo s'inserisce nel movimento più vasto del «realismo» contemporaneo, diverso da quello classico, di cui abbandona o nega il dualismo metafisico di soggetto ed oggetto; l'oggetto, pur riconosciuto reale indipendentemente dal soggetto, non è un'entità da esso diversa (monismo metafisico). Il neorealismo si oppone pertanto all'idealismo e anche al pragmatismo e all'intuizionismo del Bergson che fa dell'oggetto un contenuto della coscienza soggettiva, empirica o trascendentale che sia. Ma tuttavia esso riduce, da un lato, la coscienza ad un evento fisico, cosa tra le cose (la coscienza è uno tra i tanti gruppi di relazioni esteriori tra gli enti reali) e, dall'altro, identifica l'oggettività del conoscere con la conoscenza scientifica, senza sfuggire al soggettivismo.
Oltre ai nomi minori di J. Laird e di C. D. Broad, entrambi professori a Cambridge, e all'altro maggiore di S. Alexander, il neorealismo annovera quelli di G, E. MOORE (n. nel 1874), già professore a Cambridge e di B. Russell (n. nel 1872), collega del Moore nella stessa Università. Oltre ai *Principia Ethica* (1903) e all'*Etica* (1912); il Moore ha scritto alcuni saggi, di cui il più significativo è *La confutazione dell'idealismo* (1903). Per il Moore, ciò che è sperimentato non s'identifica con l'esperienza (con l'apparire ad un soggetto), tanto è vero che nella sensazione e nell'idea noi abbiamo coscienza di qualcosa di oggettivo, che si distingue dal nostro atto di percepire e di pensare. La realtà oggettiva della penna con cui scrivo, ad es., non dipende dalla mia percezione. L'averne coscienza non significa che il fatto reale dipenda da questo atto mentale; la coscienza è un «mezzo trasparente», una specie di specchio, nel quale l'oggetto sperimentato si presenta com'esso è fuori della coscienza. Vi è dunque una reciproca indipendenza dei fatti fisici e dei fatti mentali o di coscienza.
Più complessa è la figura del Russell. Oltre a recenti studi sui problemi politici, sociali e morali, egli ha esposto la sua dottrina logica in *I principi di matematica* (1903), riesposta nella celebre opera *Principia mathematica* (1910-1913), scritta in collaborazione con Whitehead, e la sua «filosofia scientifica» in numerosi lavori (*I problemi della filosofia*, 1912; *La nostra conoscenza del mondo esterno*, 1914; *Analisi dello spirito* 1921; *Analisi della materia*, 1927 ecc.). Anche per il Russell le entità oggettive si distinguono dalla coscienza soggettiva con cui entrano in relazione: gli oggetti sono ciò che la mente dice che sono e indipendenti da essa. Tutti i dati sensibili hanno eguale valore e non ci sono «illusioni» dei sensi. Ogni soggetto ha una propria prospettiva; il mondo sensibile è il sistema di tutte le possibili prospettive. Ma per Russell la realtà dei soggetti, oltre il mio, è un'ipotesi: vi crediamo solo perché tale credenza è naturale. Del resto, per il Nostro, il soggetto è una finzione logica, che si adopera solo per convenienza grammaticale. Il soggettivismo radicale, che in lui permane sotto un apparente oggettivismo e realismo, lo porta a fondare l'etica sui desideri: dire che una cosa è buona, è un modo per dire «mi

piace» e dire che un'altra è cattiva, è esprimere un diverso atteggiamento soggettivo rispetto ad essa. Non si tratta dunque di affermazioni oggettive, vere o false, ma di desideri personali. L'etica ha il compito di promuovere quei desideri positivi che danno la felicità e d'indebolire quelli che generano infelicità. Quanto alle dottrine logiche, il Russell ha dimostrato che la matematica è la logica della conoscenza scientifica, ma ha preteso d'identificare logica e matematica, che è risolvere tutta la conoscenza in quella scientifica.

3. *Il neorealismo di S. Alexander*. - Assieme a Withehead, di cui parleremo appresso, SAMUELE ALEXANDER (1859-1938), australiano di nascita, ma formatosi in Inghilterra e professore nell'Università di Manchester, è la mente più organica e più originale del neorealismo inglese. La sua opera principale *Spazio, Tempo e Deità* (1920) è uno dei lavori di filosofia più significativi della nostra epoca. Per Alexander, la filosofia è metafisica e, come tale, sistema, che non tiene conto soltanto di questo o quel problema particolare, ma della totalità del reale, che tende a ridurre ad unità mediante un principio valido per tutti i settori dell'esperienza.
Il problema fondamentale della sua metafisica è quello del rapporto spazio-tempo: non contrapposizione o scissione, ma legame essenziale tra l'uno e l'altro. È su questo legame che l'Alexander costruisce, procedendo con metodo empirico, la sua concezione del mondo.
Il positivismo del secolo scorso accettava la concezione geometrico-meccanica della realtà, come risultato della scienza; il neo-positivismo dell'Alexander si fonda, invece, su una concezione scientifica che fa propria la tesi fondamentale della teoria della relatività ed afferma energicamente di essere lontano dalla dottrina statica del materialismo, incapace di spiegare le formazioni qualitative emergenti dal movimento della realtà stessa. Il *continuum* quadridimensionale di *spazio-tempo* è l'elemento fondamentale costitutivo del mondo, la somma degli «eventi puri» o punti di spazio-tempo. È questo il *primum* del reale, ordinato dalle *categorie* costitutive di tutte le cose.
L'immissione del tempo come parte integrante del sistema cosmico trasforma quasi radicalmente la visione della vita delle antiche filosofie scientifiche galileiano-newtoniane. Nel mondo puramente esteso s'introduce il divenire temporale: l'ordine causale diventa irreversibile e si giustifica la creazione del nuovo. L'evoluzionismo dello Spencer viene in tal modo trasformato in «evoluzione emergente». L'elemento primordiale non è più l'atomo, punto dello spazio, che sospende la realtà nel vuoto senza tempo, ma l'*evento*, cioè il punto spaziale preso nell'istante del tempo. Il mondo non è un insieme di aggregati atomici, ma una serie emergente di eventi che si compiono nel tempo. Il mondo dell'evoluzionismo meccanico e materialistico è sospeso nello spazio, senza ieri e senza domani; quello del *continuum* quadri dimensionale è calato nel tempo, ha un passato, che è energia propulsiva, che spinge il presente verso

l'avvenire. Come l'Alexander dice, con espressione efficace, «il tempo è la mente o l'anima dello spazio e lo spazio è il corpo del tempo». È su questo concetto di evoluzione, intesa come evoluzione emergente (teoria enunciata, indipendentemente dall'Alexander, anche da Lloyd Morgan) che si fa sentire soprattutto l'influenza dell'*élan vital* bergsoniano.
Lo «spazio-tempo» è, dunque, il principio metafisico, la matrice del divenire. Da essa emergono le varie forme di esistenza, dalle più basse alle più alte o più complesse fino alle forme superiori della coscienza umana. Ogni grado è nuovo ed il successivo è imprevedibile. Il corso evolutivo, però, ha delle caratteristiche invariabili, assolute, delle dighe immobili che in canal ano il gran fiume del reale. Sono le *categorie* o piani ideali di organizzazione cosmica, costitutive non della mente ma della realtà stessa degli oggetti; e dunque categorie, più che nel senso kantiano, in quello platonizzante di idee. Dalle categorie (esistenza, universalità, relazione, ordine, sostanza, causalità, reciprocità, quantità estensiva ed intensiva, numero) l'Alexander esclude la qualità, la quale non è costitutiva delle cose, ma emerge nel corso dell'evoluzione cosmica. Ogni nuovo ordine di esistenza ha una sua propria legge. Siccome la serie temporale è irreversibile, è impossibile l'involuzione: l'emergenza è sempre ascendente.
Questi i differenti livelli di esistenza empirica (o gruppi di qualità empiriche), indicati dall'Alexander: le *qualità primarie*, che formano la «materia» con le sue varie specificazioni (fisiche, chimiche, biologiche ecc.); le *qualità secondarie*, costituenti ciò che è materiale; le *qualità terziarie* o i «Valori» (estetici, morali, ecc.). Ciascun ordine ha una sua «mente» o qualità distintiva; la più alta è la «coscienza», quella che è mente vera e propria. La meccanica ha come oggetto le qualità secondarie (colori, suoni, ecc.); la biologia i fenomeni riferentisi alla vita; la morale, l'estetica e la scienza il mondo dei valori; la religione la *Deità*. I *gradi* dell'essere fino ad ora emersi sono quattro: il movimento puro, di cui è principio il tempo; la materia; la vita; la coscienza.
La conoscenza non è il problema fondamentale della filosofia, ma solo un capitolo o una parte della metafisica. Secondo i canoni del realismo, Alexander ammette che le cose sono in sé; il loro essere pertanto non è dato dall'essere percepite. La conoscenza è rapporto o relazione di compresenza o di coesistenza di due esseri finiti, di cui uno è la mente (che ha coscienza di questa compresenza) e l'altro un ente finito di un livello inferiore di esistenza. Nella relazione di compresenza vi è la «contemplazione» dell'oggetto e la «fruizione» del soggetto o della mente che non può contemplare sé stessa (solo un essere appartenente ad un livello di esistenza superiore, un angelo, potrebbe contemplarla); in essa l'oggetto contemplato da una mente è una sintesi di *sensa* (immagini, ricordi ecc.), che non è il suo essere, ma solo il suo essere percepito da una mente.
La realtà in sé non è vera né falsa, né bella né brutta ecc. Il mondo dei *valori* emerge dalla coscienza: affinché il valore sorga è necessario che il soggetto

reagisca nei confronti della realtà, che non ha valori. Le reazioni sono determinate ciascuna da esigenze fondamentali dello spirito umano e precisamente: dall'esigenza di apprendere (scienza o valore del vero), dall'esigenza di fare (morale, o valore del buono) e da quella di esprimere noi stessi (arte o valore del bello). Il valore è l'elaborazione della realtà secondo queste esigenze. Perciò l'Alexander chiama i valori «qualità terziarie»: essi non hanno un fondamento oggettivo ed esistono come relazioni tra la coscienza valutante e l'oggetto valutato.
Il *nisus* dell'evoluzione emergente non si arresta alla coscienza, ma si spinge verso una qualità empirica più alta, la Deità. La relazione tra Dio e mondo è analoga a quella di corpo e spirito: il mondo è il corpo, la Deità la mente.
Dio è la totalità del mondo qualificata come deità. La tensione dello spazio-tempo (il tempo, principio del moto, e infinito) come spinge gli esseri dalla vita alla coscienza, così li spinge ancora dalla coscienza alla Deità, qualità ignota (superiore al nostro livello di esistenza), di cui l'universo è gravido. La Deità è dunque sforzo, non realtà in atto; se essa esistesse attualmente non vi sarebbe più Dio uno ed infinito, ma Dio stesso - che è l'universo tendente verso la qualità superiore ed ignota della Deità - diromperebbe in una pluralità di dèi infiniti. Dio (l'universo) diviene incessantemente verso la Deità: il mondo intero è in questa aspirazione, in questo partorimento della perfezione superiore. Tale aspirazione è il sentimento religioso; la religione è dunque il nisus cosmico verso la Deità.

4. *La filosofia dell'organismo di A. O. Whitehead.* - Tra i neorealisti inglesi e gli scienziati filosofi, ALFRED NORT WHITEHEAD (1861-1947) è forse la mente filosoficamente più educata, ma si è non poco esagerata l'importanza speculativa della sua cosiddetta «filosofia dell'organismo». Anche quando fa della filosofia, Whitehead resta uno scienziato e precisamente uno dei maggiori teorici della logica matematica moderna, soprattutto per i *Principia mathematica* (1910-13), scritti in collaborazione con Russell. Whitehead filosofo costruisce la sua speculazione sulle basi e con i metodi della scienza; non è un metafisico, è un cosmologo. La sua influenza sulla filosofia, soprattutto americana, è stata ed è ancora vasta e profonda. Certo la sua posizione critica nei riguardi del formalismo della logica matematica (e, in questo senso, è autocritica) e del materialismo, fanno di lui il neorealista più consapevole dei limiti del neorealismo e per- ciò il più serio. La scienza è sapere formale; la filosofia, invece, dà ragione del concreto e spiega alcune esperienze (estetiche, etiche, religiose), che restano fuori della scienza; in breve integra i risultati della scienza stessa, che però accetta. Il concetto di «evento» gli dà la possibilità di formulare una concezione organica della materia. La fisica nuova «alla nozione aristotelica di processo di forme ha sostituito quella di forma di processo», che non ammette l'isolamento e l'istantaneità della scienza classica, ma studia le forme di coesistenza e di successione degli

eventi. Per Whitehead non ci sono spazio e tempo assoluti, ma relazioni spaziali e temporali: spazio e tempo esprimono certe relazioni tra eventi. Lo spazio non è il «recipiente» comune di tutti gli eventi, ma il loro stesso ordinamento; il tempo è il passaggio della materia da uno stato all'altro. Anche il soggetto percipiente è un «evento percipiente» più elevato degli altri: l'io è «oggetto tra gli oggetti», «emergenti» dal mondo oggettivo degli eventi. Whitehead ha costruito anche una sua teologia. Di Dio non c'è intuizione, né dimostrazione; ma è necessario postularne l'esistenza per spiegare i fenomeni. Egli ha due aspetti: la «natura primordiale» (Dio immutabile, intemporale, attualità piena) e la «natura conseguente» o Dio limitato e in divenire, «prensione» cosciente universale, che si arricchisce nello sviluppo della natura. Dio come natura primordiale è eterno, infinito, ma è morto; come natura conseguente è limitato ed è immanente al divenire cosmico; come dire che. quando è Dio, è morto, e quando è vivo, non è Dio, ma lo stesso divenire cosmico. Su questo sfondo panteistico neoplatonizzante Whitehead innesta una specie di misticismo bòhmiano: Dio, principio del bene, è in lotta col male. Soffre per liberarsene assieme a quanti vivono e soffrono la vicenda della vita.

5. ***Neorealismo e Realismo critico in America: G. Santayana***. - Più ingenuo di quello inglese è il neorealismo nord-americano, consacrato nel volume *Il nuovo realismo* (1912), scritto in cooperazione da ED. B. HOLT (1873). W. T. MARVIN (1872-1944), W. P. MONTAGUE (1873-1953), R. P. PERRY (1876). W. B. PITKIN (1878-1949), E. G. SPAULDING (1873).
Come dimostra la logica matematica, uno stesso termine può entrare a far parte di insiemi diversi senza che esso rimanga modificato (la rappresentazione in sé è per sé è neutra, indifferente). Se fosse vero il principio idealistico che le cose esistono in relazione allo spirito che le percepisce e le pensa, la relazione dovrebbe modificare i termini che la costituiscono. Invece essa non modifica affatto gli oggetti conosciuti, la cui realtà pertanto non si esaurisce nella relazione ed è indipendente. Non *esse est percipi*, ma *percipi est esse.* Il mondo è un insieme di entità semplici (mentali, fisiche, reali, irreali, buone o cattive, sensazioni, enti concettuali della matematica e delle scienze), a cui è indifferente far parte del complesso «coscienza», in quanto possono far parte contemporaneamente di altri infiniti complessi restando sempre in sé quello che sono. I neorealisti sostengono (senza dimostrarlo) un radicale monismo: spirito e materia non sono due sostanze, ma due raggruppamenti diversi di entità semplici: la coscienza non è definita dalla natura dei suoi particolari elementi, ma dal modo particolare con cui gli elementi stessi si raggruppano. Essa è un gruppo di entità neutrali scelte dal sistema nervoso (al cui funzionamento è legata), che reagisce con una risposta corrispondente. Come un riflettore (così Holt) illumina ora questa ora quella sezione di un paesaggio e fa che un gruppo di oggetti venga a far parte della sezione illuminata e un altro di quella oscura, così il sistema nervoso, obbedendo ai suoi interessi

vitali, indirizza la coscienza ora su uno, ora su un altro gruppo di oggetti. In altri termini, il sistema nervoso, tra le innumerevoli entità dell'universo, sceglie e ritaglia quelle che servono alla conservazione e allo sviluppo di sé e dell'organismo. Il sistema nervoso agisce secondo interessi vitali e «la coscienza è una sezione trasversale del mondo, scelta dal sistema nervoso». Le cosiddette illusioni ed errori (anch'essi fatti oggettivi) sono dovuti a un taglio del sistema nervoso non corrispondente ai fini vitali. Come da questo monismo naturalistico nasca la coscienza resta un mistero, che il semplicismo dei neorealisti non si preoccupa affatto di spiegare.
Diversa è la posizione del *realismo critico*, il cui documento più importante sono i *Saggi sul realismo critico* (1920), pure scritti in collaborazione da sei autori: D. DRAKE (1878), A. O. LOVEJOV (1873); G. BISSETT PRAT (1875-1944), A. K. ROGERS (1868-1936), G. SANTAJANA, R. WOOD SELLARS (1880), G. A. STRONG (1862-1940). Secondo il realismo critico, noi non sperimentiamo direttamente l'esistenza di un oggetto, ma l'affermiamo con un atto intuitivo di cui l'esperienza e il ragionamento provano la legittimità. Le essenze universali, oggetto d'intuizione immediata, vanno distinte dalle cose e dai fatti esistenti in cui le essenze stesse possono o no esistere. Conoscere un oggetto significa pertanto attribuire ad esso una determinata essenza, cioè pensarlo secondo un dato contenuto di pensiero. Perciò l'oggetto non è mai conosciuto immediatamente, ma sempre attraverso le nostre percezioni ed idee. La conoscenza è vera quando l'essenza corrisponde all'esistenza dell'oggetto cui è riferita; erronea quando essa è riferita ad un oggetto ritenuto reale e che non è tale.
Il realista critico più noto e più geniale è GIORGIO SANTAYANA (1863-1952), spagnolo di origine, ma vissuto prima in America (dove fu professore all'Università di Harvard) e poi in Italia, dove è morto. Il Santayana è più un temperamento di efficace scrittore che di filosofo e perciò riesce meglio nei saggi (per esempio nei cinque volumi: *La vita della ragione*) che non negli scritti dottrinali (*Scetticismo e fede animale; Il regno della ragione*). Il dualismo di Platone tra mondo delle idee e mondo sensibile è irrigidito al punto che il Santayana è, nello stesso tempo, un «platonico» e un «naturalista». Egli distingue radicalmente tra mondo delle pure essenze e mondo dell'esistenza o delle cose. Il primo è infinito, fuori dello spazio e del tempo, regno del «puro essere», in cui ogni essenza («idea», nel senso platonico) è individuale e identica a sé stessa, puro oggetto d'intuizione immediata; il secondo è il mondo dell'esistenza sensibile, materiale, del divenire, della lotta, del caso e della necessità, regno della materia (dell'azione e dell'energia vitale), del ragionamento e del discorso (e non dell'intuizione). L'esistenza umana e cosmica è materia in evoluzione; lo spirito (nell'uomo) è radicato nel corpo organico (anima) non «per accidens», ma per natura e necessariamente. Tuttavia esso, per Santayana, è l'intermediario tra il regno della materia e quello delle essenze, da esso intuite. Non c'è alcuna prova oggettiva che il

mondo sensibile esista (dal fatto che «appaia» non si può indurre logicamente che esista); ne ammettiamo l'esistenza per esigenze vitali, per una specie di fede animale. L'intuizione delle essenze ci libera da questo mondo, in cui ci radica la nostra volontà di vita e di espansione, più che nel senso platonico di distacco da esso, nell'altro di liberazione dall'ignoranza della sua essenza: non liberazione dalla sofferenza e dalla morte, ma (come insegna il cristianesimo con il dogma della passione e della morte di Cristo) attraverso il dolore e la morte. E a Cristo Santayana ha dedicato uno dei suoi ultimi volumi pubblicati, *L'idea di Cristo nei Vangeli o Dio nell'uomo.* L'idea di Cristo rappresenta l'ideale intrinseco dello spirito, cioè il vertice dell'intelligenza disinteressata e del disinteressato amore.

6. *La «teoria degli oggetti» di Meinong e la fenomenologia di Husserl.* - Sia Meinong che Husserl furono scolari di FRANCESCO BRENTANO (1838-1917), professore di filosofia a Wurzburg e a Vienna, profondo conoscitore della logica aristotelica e scolastica, critico di Kant. Egli diede vita ad una scuola di studi di logica che, attraverso la fenomenologia husserliana, rappresenta una delle correnti più importanti della filosofia contemporanea ed ha avuto una profonda influenza non solo in Germania, ma in tutta l'Europa e in America. Indipendentemente dallo Husserl, iniziava in Austria un orientamento somigliante di studi e di pensiero ALESSIO MEINONG (1853-1920). Sia il Meinong che EDMONDO HUSSERL – fondatore della Scuola fenomenologica - combattono il cosiddetto «psicologismo» (identificazione delle rappresentazioni sensibili con i concetti e spiegazione della natura della conoscenza per mezzo degli atti conoscitivi come atti psichici).
Lo Husserl non tardò a vedere i limiti della logica brentaniana. Il Brentano restava ancora sul terreno della psicologia empirica, senza riuscire a distinguere ciò che nella coscienza individuale vi è di mutevole e particolare da quanto di permanente ed universale si manifesta attraverso di essa. Husserl elabora la distinzione tra empirico e trascendente, tra rappresentazione e concetto e fissa le differenze tra l'ordine psichico delle connessioni degli elementi rappresentativi, contingente, e l'ordine logico, assoluto, delle sintesi tra i contenuti oggettivi del sapere.
Perciò la logica è assolutamente indipendente dalla psicologia, è scienza *a priori*, indipendente dall'esperienza, scienza delle *essenze* o *forme* universali. In breve, è teoria della conoscenza, puramente formale: il problema della realtà appartiene alla metafisica, non alla logica. Le essenze oggettive si trovano (*sono date*) nel pensiero e il pensiero le rivela. Esse sono infinite e perciò il pensiero può scoprirne altre nel futuro. Le essenze sono un tutto organico, di cui la nostra coscienza ed il mondo partecipano frammentariamente. Ogni concetto è una «intenzione» o una «significazione»: è sempre identico, quantunque di fatto sia per una cosa o per un'altra. Il suo essere è puramente logico, ideale.

Punto di partenza dell'analisi fenomenologica è il *mondo dato*, cioè la totalità dell'essere cosciente; suo metodo «la *descrizione del fenomeno*, cioè di ciò che è dato immediatamente». Pertanto la parola *fenomeno* non sta a significare che vi sia una realtà sconosciuta sottostante a ciò che appare: esso è il dato, l'*immediato*, ciò che è «presente di persona» alla coscienza. Un oggetto qualsiasi (per esempio il foglio su cui scrivo), come oggetto d'immediata rivelazione alla coscienza, è un dato non riducibile al processo con cui si genera la percezione ad esso corrispondente, né al tessuto delle relazioni con altri oggetti. Ora l'assunto della fenomenologia è precisamente di cogliere la presenza immediata prima di qualsiasi mediazione o sintesi, di avere la comprensione intuitiva delle idee o forme o essenze (*eidos* = forma e da qui il nome di «contenuto eidetico», dato all'insieme delle forme o essenze), perché appunto ogni oggetto sensibile possiede una sua forma. La fenomenologia si distingue dunque dalla psicologia: questa è scienza dei fatti, l'altra è *scienza eidetica*, cioè delle essenze; i fatti sono particolari e contingenti, le essenze universali e necessarie. L'individuale, accidentale in quanto realtà, contiene un'essenza, un *eidos*, che va colta direttamente. Vi sono dunque due scienze: dei fatti, che si fondano sull'esperienza sensibile; e delle essenze o scienze eidetiche, il cui oggetto è l'intuizione o la contemplazione dell'*eidos*.
Pur derivandone, Husserl si allontana da Kant. La fenomenologia non riduce le essenze a funzioni e dunque a forme mediatrici, ma le considera fuori del processo funzionale e mediatore. Husserl rinunzia ad una teoria della conoscenza come punto di partenza, che debba definire a priori le possibilità ed i limiti delle nostre facoltà conoscitive. Oggetto della sua ricerca sono le essenze o forme di cui abbiamo una intuizione originaria (*intuizione eidetica*), una visione immediata d'immediata evidenza. Le forme di Husserl sono perciò più vicine agli assiomi matematici e alle idee platoniche che non alle categorie kantiane. Come egli dice esplicitamente (*Idee per una fenomenologia pura e filosofia fenomenologica,* 1913) (in questo scritto sono già evidenti le conclusioni idealistiche, che si trovano accentuate nei lavori successivi: *Logica formale e trascendentale*, 1929; ecc.), le leggi, che formano il tessuto dei fatti, non derivano dall'osservazione, attraverso il processo dialettico dell'analisi e della sintesi, ma sono ad essa presupposte e la rendono possibile. In breve, per Husserl, è presente intuitivamente alla coscienza una realtà eidetica; si tratta di metterne in luce la struttura, prima di occuparci di altri problemi. Gli aspetti della vita hanno un senso prima che noi ci chiediamo se esista o no un mondo corrispondente alle forme intuite. Prima ancora di porci i problemi della vita, accettiamo la vita stessa, che, nell'intuizione eidetica, si presenta nell'eternità delle sue strutture ideali. Ogni forma di espressione della cultura e della vita ha le sue essenze, che l'intuizione rivela come un mondo di oggetti puri, universali, extratemporali. Intuire queste essenze significa cogliere la significazione delle cose, che è appunto la loro essenza extratemporale e assoluta. Scoprire l'essenzialità degli oggetti è svelare il significato del mondo.

Per Husserl, dunque, l'essenza universale e necessaria, diversa dalla individualità e dalla contingenza delle cose, non è astratta ma concreta ed autonoma: astratti sono gli oggetti nella loro particolarità, inconsistenti quando vengono staccati dal loro fondamento, da cui dipendono. Restano così soddisfatte le esigenze della fenomenologia: a) intuizione immediata dell'oggetto universale o essenza, necessario e assoluto e in pari tempo concreto; b) l'intuizione dell'essenza garantisce la costruzione di una scienza esatta, universale, valida per tutti gli aspetti della realtà. La fenomenologia, come scrive lo stesso Husserl, non è acquisto di conoscenze nuove da aggiungere alle vecchie, ma un cambiamento di prospettiva, «una direzione del nostro sguardo che, distogliendosi dalle realtà sperimentate, si volge verso questo stesso carattere di essere sperimentate».
L'essenza è contenuta nel dato; dunque per coglierla è necessario prescindere dagli altri elementi che non interessano la ricerca fenomenologica, il cui oggetto è l'*eidos*. A questo scopo, Husserl applica la cosiddetta *riduzione fenomenologica* o ἔποχη o sospensione, consistente nell'escludere o «mettere tra parentesi» tutto ciò che nel contenuto della coscienza si riferisce al soggetto psicologico e all'esistenza individuale. In altri termini, per cogliere la pura essenza bisogna liberarsi da quanto concerne la nostra soggettività empirica e sospendere o chiudere in parentesi tutte le questioni intorno all'esistenza del mondo, di Dio ecc. Il compito del fenomenologo è soltanto quello di «descrivere» il mondo eidetico, immanente alla coscienza, di fissare le *ontologie regionali* o *sfere eidetiche*, ognuna conclusa in sé stessa e in sé stessa avente la propria giustificazione. La riduzione fenomenologica porta in tal modo all'esclusione di ogni abitudine, di ogni dato di fatto, di quanto impedisce di cogliere l'essenza, il fondamento solido di ogni scienza.

> Com'è noto, Husserl distingue diversi gradi: a) la *riduzione storica*, che fa astrazione da tutte le dottrine filosofiche; b) la *riduzione eidetica*, che esercita l'*epoché* sull'esistenza individuale dell'oggetto, facendo astrazione da tutte le scienze della natura e dello spirito; c) la *riduzione trascendentale*. In tal modo, la fenomenologia attua il suo scopo di considerare la pura essenza, astraendo da ogni altro elemento.

Ridurre fenomenologicamente significa ridare alla coscienza la sua libertà, cioè la consapevolezza che non esiste solo il senso psicologico o dialettico o scientifico della realtà, ma, a fondamento di tutti questi sensi, il senso ontologico di essa. La catarsi, che la riduzione fenomenologica opera, svela il mondo come struttura di sensi ontologici, di essenze intuite. Perciò indagare nel mondo della cultura, comprendere questo o quell'aspetto della vita dello spirito, fondare validamente questa o quella scienza significa scoprire l'ontologia di ogni forma del sapere, ossia le essenze costitutive di ciascun aspetto della realtà.
La spinta idealistica, ormai evidente nella fenomenologia, spinge lo Husserl ad un'altra riduzione. Nessuna ontologia regionale, né tutte insieme, dànno la totalità di un sapere che giustifichi sé stesso e basti a sé stesso. È necessaria

un'ulteriore riduzione, la *riduzione trascendentale*, che mette in parentesi non solo l'*esistenza* e l'individualità (abitudini, soggettività psicologica, le cose, ecc.), ma tutto ciò che non è un correlato della pura coscienza, per scoprire la condizione che rende possibile l'effettuarsi di tutte le essenze. Tale condizione è la coscienza, intesa come *pensiero puro o coscienza trascendentale*. Essa costituisce il *residuo fenomenologico*, ciò che non può essere «ridotto», che non si può «sospendere». Con la riduzione trascendentale, del dato od oggetto resta soltanto ciò che è *dato al soggetto*, alla coscienza. È la conclusione idealistica della fenomenologia husserliana.
La riduzione trascendentale è chiarita dalla dottrina del*l'intenzionalità,* che Husserl mutua dal suo maestro Brentano. Intenzionalità è il modo con cui qualche cosa si riferisce alla coscienza, è la proprietà di ogni vivente esperienza di essere coscienza di un oggetto. Un giudizio è giudizio di qualche cosa, un desiderio è desiderio di qualche cosa; e noi, conoscendo, ci riportiamo sempre a qualcosa che nel nostro atto di conoscenza è «intenzionato», oggetto presente a noi, correlato, insopprimibile. In altri termini, la coscienza è «intenzionale», cioè s'indirizza ad un oggetto, che non è un puro stato interiore della coscienza stessa, ma è ad essa presente, «ridotto» ad essere ciò che significa per la coscienza. Nelle «esperienze intenzionali» o «vissuti», l'esistenza dell'oggetto s'identifica con l'essere dato intenzionalmente ad un soggetto. Il soggetto è legato essenzialmente all'oggetto e questo è essenzialmente dato all'altro: la realtà è una corrente di esperienze o di vissuti, un insieme di atti puri della coscienza, di fenomeni che sono intenzioni, esperienze del soggetto. La dottrina della intenzionalità vuole evitare le posizioni estreme dell'idealismo e del realismo, esclude l'esistenza di un oggetto in sé, indipendentemente dal soggetto, di una sostanza profonda al di là delle relazioni. L'essere è l'essere della nostra vivente esperienza. La coscienza pura, che non è un soggetto reale, in atto, è il cogito; suoi atti sono relazioni intenzionali; l'oggetto non è che un dato al soggetto logico.
Siamo così arrivati alla conclusione, che ci sembra implicita già nelle *Ricerche logiche*: la coscienza, irriducibile, è l'assoluto, il *primum* incondizionato: il mondo delle essenze universali è tutto compreso in essa. Così la riduzione fenomenologica, piuttosto che all'astratto, sembra concludere alla pienezza dell'essere: chiudere il mondo in parentesi è scoprire le essenze universali immanenti alla coscienza, che è l'assoluto. E, in seno all'assoluto, l'esistenza, contingente individuale, messa da parte nel processo di astrazione, riacquista, dopo la riduzione fenomenologica, il suo significato. Ridurre fenomenologicamente, infatti, non significa negare le cose messe in parentesi; operata la riduzione, esse poi si ritrovano nella coscienza stessa, costitutiva di ogni significato e di ogni essere e alla quale niente rimane estraneo. Perciò la fenomenologia, ricerca che verte sui fondamenti della coscienza, è «filosofia prima», avente in sé stessa la sua giustificazione. La fenomenologia, scrive

Husserl, elimina solo la metafisica che opera con le assurde «cose in sé», «ma non esclude la metafisica in generale».
La dottrina fenomenologica di Husserl ha subito, sia nei Paesi dove si è diffusa, specie in America, sia nel pensiero dei suoi migliori scolari, modificazioni alle volte sensibili e profonde. Scolari di Husserl tra gli altri sono stati Max Scheler, Nicolai Hartmann e Martino Heidegger.

7. *La filosofia dei valori di M. Scheler.* - Una derivazione originale dalla fenomenologia dello Husserl è l'obiettivismo etico di MAX SCHELER, per il quale vi è un mondo reale e oggettivo di *valori* o *essenze* eterne che si coglie intuitivamente con quella che egli chiama *intuizione emozionale*. Il bello, il buono e il vero, ecc. sono valori non formali né traducibili in termini razionali. Sono *a priori* in quanto extra temporali e necessari, indipendenti dall'esperienza, ma sono anche storici perché si manifestano negli eventi. Le determinazioni dei valori sono i *beni*: un'opera d'arte, per es., è un bene cioè una determinazione del valore universale del bello. Il valore è pertanto la nota intrinseca al dato nella sua concreta determinazione. Tra il valore e il bene, il dovere fa da termine medio: esso fa che il valore sia attuato nella realtà come è nella nostra coscienza. Michelangelo nel creare il Mosè ha sentito il dovere di attuare nella realtà il valore del bello. Nessuna determinazione però potrà mai esaurire il valore che sovrasta e permane prima e dopo di ogni bene realizzato.
Da ciò consegue che, per lo Scheler, l'apriori è un dato oggettivo, non un'attività del soggetto (Kant ed idealismo). Da qui un'altra conseguenza: per Kant l'apriori, inteso come forma dell'attività trascendentale, può essere solo razionale; per Scheler, che lo intende come dato oggettivo, tutta la vita spirituale (e non soltanto quella razionale) ha un contenuto a priori, cioè esprime essenze o valori. Anche i sentimenti hanno contenuti apriori; oltre ad un apriorismo razionale, vi è un *apriorismo emozionate*. In tal modo Scheler, non solo integra la fenomenologia di Husserl, sviluppando una nuova «sfera eidetica», ma traspone la fenomenologia stessa e le dona una ricchezza spirituale, un senso umano ed «esistenziale» e soprattutto un interesse ed una portata metafisici, che mancano nel suo fondatore. L'apriorismo emozionale è una critica efficace dell'apriorismo razionalistico: rivalutazione del sentimento e della vita emozionale, non in quanto tali (cioè soggettivamente o psicologicamente), ma in quanto esprimono valori oggettivi, dati essenziali eterni ed universali. Si può parlare, certo, d'irrazionalità (o di a-razionalità) dei valori, ma l'irrazionalismo (come il vitalismo) dello Scheler è diverso da quello già studiato in altri pensatori: Scheler ammette valori assoluti, eterni, oggettivi come le Idee di
Platone e le essenze di Husserl, né il suo concetto di «vita» è biologico.
Ultimo grado di conoscenza è il *sapere metafisico*, il cui oggetto sono i problemi-limiti delle scienze, cioè quelli che le scienze stesse non possono (né ad esse compete) risolvere. Oggetti della metafisica sono l'uomo e Dio: che

cosa è la vita? che cosa l'uomo? che cosa l'Assoluto o Dio? Scheler con ciò distingue l'Idea teologica dall'Idea antropologica e dall'Idea cosmologica. La metafisica è antropologia e non vi è antropologia in senso metafisico senza teologia. L'antropologia è teistica: il problema dell'uomo implica quello di Dio.

> L'«intuizione emozionale» è l'intuizione dei valori che sono perciò *fenomeni emozionali*, che si risolvono interamente nella sfera affettiva (e non teoretica) dell'amore o dell'odio, dell'attrazione o della ripugnanza. La persona umana è «portatrice» dei valori, che si rivelano attraverso la storia. Altri se ne possono rivelare in futuro.

Dal suo intuizionismo emozionale lo Scheler deriva le teorie della gerarchia dei valori e dell'amore. La scala gerarchica dei valori ascende da quelli della affettività sensibile a quelli religiosi. L'uomo nell'attuare un valore deve agire in maniera che questa realizzazione favorisca e non impedisca quella del valore superiore; e così via per ogni altro valore fino al valore supremo che è Dio. Non esistono valori per sé amorali o immorali, sia il piacere o l'utile o altro, ma ciascun valore ha il suo grado di moralità se esso è sentito in vista della realizzazione di un valore superiore. Morale o immorale è dunque la nostra intenzione: se io voglio il piacere per il piacere, in modo che il sentimento del piacere è voluto per sé ed esclude gli altri, allora c'è immoralità; ma se io in ogni grado del valore tengo l'occhio all'attuazione del valore superiore, allora il più infimo sentimento s'illumina di una luce altissima e s'inscrive nella moralità. Ora se si tiene conto che per lo Scheler il valore supremo è l'Assoluto, vivere secondo la gerarchia dei valori significa che ogni atto della persona, anche l'infimo, è fondamentalmente religioso.
Il sentimento emozionale culmina nell'*amore* (lo Scheler dà maggiore importanza alle virtù «caritative» rispetto a quelle «dianoetiche»), che è vero amore quando è da persona a persona: le cose si amano non per se stesse ma per le persone. Perciò l'amore è «acosmico» ed assolutamente umano. Persona delle persone è Dio, dunque l'amore è essenzialmente teistico, è amore di Dio. Perciò esso è trascendenza: se la persona amata s'identificasse con me, io amerei me stesso e con ciò cesserei di amare. L'amore non è dualità unificata, ma unità dualizzata, Il vero amore per lo Scheler è quello cristiano. L'amore pagano, come aspirazione all'essere in sé compiuto, è negazione dell'amore nell'essere o Iddio che non può amare. Il Dio di Aristotile non è attratto dal mondo e resta indifferente come le Idee di Platone e l'Uno di Plotino. Il Dio cristiano invece ama perché Persona, Volontà creatrice, e il vero cristiano ama perché la grande virtù cristiana è la carità. Eppure lo Scheler negli ultimi anni di sua vita cambiò pensiero e chiuse gli occhi non adorando Dio, ma meditando sulla notte oscura del caos.

8. *La filosofia come aporetica di N. Hartmann*. - Una interpretazione personale della fenomenologia e del metodo fenomenologico dà NICOLA HARTMANN. Secondo il Nostro, la ricerca non deve partire da presupposti, cioè non deve presupporre il sistema né fin dall'inizio tendere ad esso: deve

restare aperta alle due possibilità del sistema (dell'unità) e della multiformità dei punti di vista (in questo senso dev'essere «asistematica»). Bisogna ancora che essa mantenga la «separazione dei campi d'indagine», cioè non confonda, per esempio, il piano conoscitivo col piano ontologico (come fa l'idealismo), il problema esistenziale con quello dell'ontologia (come fa l'esistenzialismo): il problema dell'ontologia è quello dell'oggetto puro che sta di fronte alla mente. Terza caratteristica del metodo hartmanniano è l'«aporetica», cioè la filosofia come problematicità, perché aporetica (problematica e piena di antinomie) è la natura della realtà. La filosofia sistematica, che cerca di ridurre le aporie ad unità, dà delle soluzioni apparenti, non rispondenti appunto alla natura aporetica della realtà. La filosofia come fenomenologia, invece, riconosce tale aporeticità e si limita a descriverla in modo che la realtà non abbia a perdere alcuno dei suoi aspetti. Vi è in tutti i problemi metafisici un «insopprimibile elemento irrazionale», che non è «irrazionale in sé» ma «irrazionale per noi», cioè è un nostro limite, qualcosa che è constatato «ai confini della conoscibilità». Bisogna non costringere il dato molteplice in un'unità artificiosa, ma accettarlo come tale. «Per il momento non è possibile raggiungere questo risultato nell'unità di una disciplina chiusa. In questo senso la metafisica come sistema complessivo di una scienza è diventata una cosa impossibile. Però si trova qui la garanzia per l'unità nascosta del suo oggetto. Volere ottenere l'unità della disciplina nello stadio odierno dell'indagine è una pretesa utopistica che non corrisponde alla situazione del problema».
A fondamento della metafisica è necessaria un'ontologia, che deve essere costruita «dal basso», cioè «deve sorgere dall'indagine del particolare, dall'analisi di contenuti di problemi che si possono dimostrare». L'essere sul piano ontologico va considerato nella sua purezza, purificato da ogni determinazione.

9. *Il neokantismo della scuola di Marburg e E. Cassirer*. - La «Scuola di Marburg» e quella di Baden, di cui abbiamo già parlato, rappresentano le posizioni più significative del neokantismo tedesco a noi più vicino. Le due scuole, pur così diverse, hanno in comune alcune tesi fondamentali, quali il rigetto della metafisica e del metodo psicologico (sostituito dal «metodo trascendentale»), la negazione di ogni intuizione intellettuale ed un radicale idealismo gnoseologico (conoscere non è apprensione, ma creazione dell'oggetto), che elimina la «cosa in sé». Il neokantismo della scuola di Baden, come abbiamo visto, concentra la sua attenzione sulla cultura nel suo sviluppo storico ed in questo senso rappresenta una corrente dello storicismo tedesco; dà la preferenza alla *Critica della ragion pratica*, ripone nelle leggi axiologiche il fondamento dell'essere oggettivo ed ha una sensibilità, a volte profonda, dei valori morali e religiosi. Il neokantismo della scuola di Marburg, invece, è decisamente orientato verso le scienze logico-matematiche, predilige la *Critica della ragion pura*, vede nella deduzione trascendentale il punto cruciale e vitale

del criticismo kantiano e tutto riconduce alle leggi logiche immanenti della ragione pura, che è sviluppo progressivo di giudizi e della cui attività l'oggetto è un prodotto. Non vi è niente d'irrazionale nella realtà, che è tutta un tessuto di relazioni logiche, non vi sono intuizioni intellettuali, ma solo concetti e combinazioni logiche di concetti. Le categorie sono le condizioni *a priori* della conoscenza e costitutive dell'oggettività dei giudizi, oggettivi e veri quando sono costruiti in accordo con le categorie stesse, falsi quando ad esse contraddicono. Il neokantismo di Marburg risolve la religione nell'etica, intesa come una specie di logica del dovere, della quale è accentuato il carattere sociale.

Oltre ad H. COHEN (1842-1918) e a P. NATORP (1845-1924), il pensatore più rappresentativo della scuola è ERNESTO CASSIRER (1874-1945), che ne attenua il rigido logicismo e costruisce, pur tenendo fermi alcuni principii (il trascendentale come principio metodico, uso regolativo dell'idea e stretti rapporti della filosofia con le scienze esatte), una fenomenologia del conoscere, che è una filosofia della cultura.

Per il Cassirer, secondo i dettami della sua scuola, storia della filosofia e filosofia, scienza e storia della scienza sono strettamente collegate; anzi le conquiste della scienza hanno spesso un valore filosofico uguale e persino superiore a quelle della filosofia vera e propria, pur essendo quest'ultima ad elevare a consapevolezza i mezzi logici che la scienza si crea da sé. La scienza dipende dalle condizioni storiche e risolve nel suo processo le categorie filosofiche, che ne sono il fondamento.

Pertanto la scienza è relativa senza che la storicità a cui sottostanno i suoi presupposti la renda puramente soggettiva, in quanto il divenire del pensiero rende possibili nuovi ed ascendenti processi di sviluppi scientifici, la cui problematica resta sempre aperta alla conquista di un nuovo concetto del soggetto e della realtà oggettiva, che sottostanno alle vicende stesse del processo dell'esperienza scientifica. Secondo il Cassirer, la «rivoluzione copernicana» operata da Kant obbliga a concepire lo spirito come atto sintetico e questo come attività creatrice, per cui la rappresentazione oggettiva o l'esperienza ordinata è opera nostra; dunque, il linguaggio, l'arte, la scienza, la filosofia, ecc., non sono imitazioni della realtà (realismo), ma nostre creazioni. Le forme dei giudizi sono «motivi viventi del contenuto del pensiero, che permeano la molteplicità delle sue formazioni particolari e manifestano la loro attività nella creazione e formulazione di sempre nuove categorie».

Così la «filosofia critica» del Cassirer va oltre la teoria della scienza per abbracciare il mondo dello spirito o della cultura, di cui indaga e definisce le categorie, quelle «della realtà psichico-spirituale», diverse dalle altre della scienza matematica della natura. Ciascuna categoria determina un suo campo fenomenologico, è il principio che permette l'esame di questa o di quella forma della cultura. La *Filosofia delle forme simboliche* fornisce precisamente una fenomenologia dello spirito nel senso hegeliano (e anche nel senso di Husserl),

dove hegelianamente s'identificano logica e metafisica, lo spirito e le sue manifestazioni. Contro la gnoseologia oggettivistica (esistenza di una realtà in sé a cui il soggetto si adegua) il Cassirer, sulla base di Kant, svolge la sua dottrina del *concetto-funzione*, secondo la quale la funzione stessa crea l'oggetto: «la forma fondamentale del giudizio» è «la condizione che sola permette di porre l'oggettività». La rivoluzione copernicana di Kant (priorità della funzione rispetto all'oggetto) è estesa a tutta l'attività spirituale ed è nuova in ogni manifestazione di quest'ultima. La «critica della ragione» si trasforma in critica o filosofia della cultura, il cui «essere» è colto storicisticamente nel «fare». I diversi prodotti della cultura (linguaggio, scienza, mito, arte, religione) sono «molteplici tentativi, rivolti tutti all'unico scopo di trasformare il mondo passivo delle mere impressioni, di cui lo spirito pare inizialmente prigioniero, in un mondo della pura espressione spirituale».
Il Cassirer chiama *simboliche* le forme strutturali della cultura nel senso che ogni essere è «concepibile ed accessibile solo in funzione del concetto significante e per mezzo di esso». Perciò mito, arte, linguaggio, ecc., sono simboli nel senso che ciascuna di queste forme «crea e produce dal suo seno un proprio mondo di realtà significante». Esse sono «organi» della realtà, che, come tale, non esiste: esistono le forme determinate dell'essere, che sono determinate maniere di dare significato alla realtà stessa. L'unità dell'uomo non è ontologica, ma funzionale, l'ideale trascendentale dell'umanità.

10. ***L'esistenzialismo tedesco****: a) Posizione storica e concetti fondamentali*. - Non è affatto esatto considerare l'Esistenzialismo una filiazione pura e semplice della *Fenomenologia.* Esso, senza dubbio, è strettamente legato alla fenomenologia dello Husserl (specie per il metodo) e a motivi del personalismo dello Scheler; tuttavia trae le sue più profonde ispirazioni da altri settori della storia della filosofia. Non solo interpreta alcune esigenze caratteristiche di questa nostra epoca detta di «crisi», di cui si può considerare il momento più consapevole e nello stesso tempo più esasperato e forse conclusivo, ma è la revisione «critica» del pensiero moderno. Movimento complesso, non è facile a definire per la sua stessa natura di «filosofia del vissuto»; anche la sua terminologia è spesso vaga ed imprecisa. Da qui la disparità delle valutazioni e le interpretazioni unilaterali o erronee che ha sopportato.
Semplicisticamente e con una *boutade* di facile effetto potremmo dire che l'esistenzialismo contemporaneo sia venuto al mondo quel giorno nebbioso o quella notte nera in cui un giovane professore tedesco, Martino Heidegger, annoiato e di pessimo umore, s'incontrò con i libri pressoché dimenticati di un cupo teologo danese, Kierkegaard, pessimista ed umorista. Li lesse, li purificò dei «miti» di Adamo e di Eva, del diavolo e di Dio, del peccato e della grazia; e così «secolarizzati», li ripensò fortemente, scrisse e pubblicò (1927) il primo volume di una sua opera (*L'essere e il tempo*), nella quale «l'essere» si perde nel «tempo», si esistenzia e si scopre essere per il nulla o per la morte. Ma

evidentemente è superficiale considerare l'esistenzialismo come il dramma kierkegaardiano (o nietzschiano) «svuotato dal suo contenuto religioso e dal suo accento personalissimo e irripetibile». L'esistenzialismo è molto di più e non è nato perché è stato scoperto e studiato Kierkegaard, ma Kierkegaard è stato scoperto e studiato perché rispondente a bisogni spirituali e ad esigenze filosofiche preesistenti alla sua scoperta. La *Kierkegaard-Renaissance*, che caratterizza buona parte della filosofia tedesca del primo dopoguerra, è dovuta al clima propizio che essa trovò in Germania (prodotto sia dalla sconfitta, sia, come clima filosofico, da quella revisione critica, a cui è stato sottoposto il pensiero moderno fin dagli immediati sviluppi dello hegelismo) e non viceversa. Ma vi è un'altra considerazione da fare: quasi contemporaneamente che in Germania, l'esistenzialismo nasceva in Francia, indipendentemente da Kierkegaard, e in Russia attraverso un ripensamento della concezione dell'esistenza espressa dall'opera letteraria di Dostojewskij. In Spagna Unamuno l'aveva precorso di un decennio circa (almeno in alcune tesi) e in Italia, nello stesso periodo, era cominciata la revisione critica dell'attualismo del Gentile, proprio nel senso di un recupero dell'esistenza concreta. Furono tutte queste esigenze, giunte quasi contemporaneamente al punto di maturazione, che portarono alla *Kierkegaard-Renaissance* e a scoprire nel pensatore danese il loro remoto ed «attuale» maestro, che, tirato nel ballo, è stato accaparrato a destra e a sinistra, in alcuni punti respinto, in altri accettato e in altri ancora «interpretato» o trasposto.
Secondo i vari pensatori e secondo le Nazioni cui appartengono, i precedenti dottrinali dell'esistenzialismo si trovano in Kierkegaard come in Dostojewskij, in Schopenahuer come in Nietzsche, in Dilthey come nel pragmatismo, nei romantici del primo Ottocento e in Rilke, in Pascal e in Bergson come in Husserl, ecc. Ma l'esistenzialismo resterebbe ancora inspiegato nella sua essenzialità senza il luteranesimo; e perciò, secondo noi, non è mai bastante insistere su questo punto: Kierkegaard è un teologo protestante; Unamuno è influenzato dal protestantesimo; la teologia protestante ha avuto un nuovo vigoroso e rigoglioso ripensamento con l'esistenzialismo (si pensi al Barth). A parte ciò, il peccato, atto di superbia della ragione, secondo il luteranesimo, ha corrotto irreparabilmente la natura umana, l'ha «individualizzata». Fra Dio e l'uomo vi è contrapposizione radicale: l'uomo, il servo del peccato, niente può fare ai fini della sua salvezza e tutto quello che fa è peccaminoso. «Rottura» e «frattura», dunque, tra il Divino e l'umano, tra grazia e libertà, tra fede e ragione, la «meretrice di Satana»: quella protestante è «teologia della crisi» o della «frattura» irreparabile tra Dio e l'uomo. L'esistenzialismo teologico accetta questa istanza luterana e la esaspera; quello non-teologico «laicizza» Lutero, e fa della frattura l'essenza dell'umano come tale. Il nulla dell'uomo di fronte a Dio (Lutero), deteologizzato, è lo heideggeriano «essere per il nulla». Si potrebbe osservare che non è luterano l'esistenzialismo francese; rispondiamo fin d'ora che esso non s'intende appieno senza il Giansenismo, che

è ancora frattura dell'umano e del divino, della libertà e della grazia, annullamento dell'uomo nel peccato, da cui solo l'arbitrio di Dio può redimerlo. Posto ciò, l'esistenzialismo è «filosofia della crisi», solo nel senso che lo è di un'epoca di crisi come la nostra. Esso ha trovato il suo ambiente e, diciamo così, il terreno preparato per germogliare, negli «scossoni» della prima e della seconda guerra; sulla base di questa situazione di fatto ha elevato le «fratture» (storiche) di una generazione tormentata a fratture dell'esistenza umana come tale e, perciò, non più storiche, ma inerenti strutturalmente, ontologicamente, all'uomo. La «crisi» così intesa (come principio metafisico), è semplicemente un mito; e l'esistenzialismo in questo senso è la filosofia del mito della crisi o dell'esistenza «rotta» e «lacerata» senza che vi sia sarto che possa rattopparla e ricucirla.

Vi è nell'esistenzialismo un filone, cosiddetto «teistico», che unisce indissolubilmente i problemi della persona e di Dio, anzi definisce l'esistenza come essenziale vocazione della trascendenza religiosa: fondare filosoficamente la «persona» è coglierne l'«invocazione religiosa». Proprio nella concreta individualità del singolo - come insegnano Kierkegaard e in fondo anche Nietzsche e Unamuno - avviene l'incontro, paradossale e assurdo per la ragione, d'infinito e finito, di eternità e tempo, di trascendenza ed immanenza. Penetrare nel fondo dell'esistenza concreta è appunto cogliere la vivente contraddizione che essa è, sentire l'esistenza nella sua «situazione» di rapporto a sé stessa ed insieme alla trascendenza, l'esistenza come intersezione d'incarnazione e di partecipazione, cioè dell'io concreto e singolo (incarnarsi e concretizzarsi), che partecipa dell'essere (vi s'inserisce), che lo trascende. L'esistenzialismo, in questo senso, s'incentra sul vissuto della «presenza» di Dio all'io, della posizione del singolo di fronte a Dio stesso. Cercare Dio è decidere di se stessi, e cercare se stessi è tendere a Lui. I due termini della ricerca sono reciprocamente «impegnati»: la verità dell'uomo si coglie nel rinvio a Dio, come la verità di Dio si rivela autentica nell'esistenziale umano. Non problema astratto quello Dio-uomo, ma esperienza di vita vissuta. Fondare filosoficamente la persona significa, dunque, coglierla nello stato in cui si trova a vivere, nella libertà che la forma e la rivela, nella dignità che la pone al disopra della particolarità contingente e caduca.

Da qui un'altra caratteristica dell'esistenzialismo in generale: la polemica contro la vita anonima dell'individuo uno tra tanti, contro la vita convenzionale e abitudinaria, dov'egli perde il senso della responsabilità e del proprio destino, il richiamo all'esistenza genuina. Essere se stessi e solo se stessi e conquistare la propria autenticità, la coscienza della «finitudine» librata, sospesa, come la foglia sull'abisso, tra il finito e l'infinito, il tempo e l'eternità. Essere se stessi è vivere intimamente, disperatamente, i termini dell'antinomia, l'esistenza rotta e frammentaria nel suo perenne «problematizzarsi», nel suo continuo «fratturarsi». Non la filosofia dell'armonia e dell'unità razionali, ma la filosofia della «frattura», della realtà esistenziale, che è singolarità irrepetibile, scelta,

che comporta il rischio della decisione senza appello. In questo senso l'esistenza è «libertà», sospensione tra problema e certezza, tra ricerca e verità; è atto, problema, dramma che non si traduce nella trasparenza e nella luce dell'idea, né si esalta negli slanci vitali. Esistenza è frattura, sempre librata fra due mondi, immanenza e trascendenza, senza possibilità di sintesi definitiva, senza speranza di evasione in una super-esistenza. L'esistenza è il «centro», l'incontro delle antitesi e il suo problema è il problema stesso dell'essere. La persona esige la soluzione metafisica.

Da quanto fin qui abbiamo detto appare chiaro che l'esistenzialismo non si definisce genericamente come filosofia dell'esistenza (in questo senso, pressoché tutti i filosofi sarebbero esistenzialisti), ma come quella filosofia che definisce l'esistenza in un certo modo, cioè le dà quel senso «esistenzialistico», che la fa l'essenza dell'esistenzialismo. Questo suo modo di definirla, difficile a precisare, muove da un'esperienza soggettiva, vissuta, detta «esistenziale», cioè ogni esistenzialista definisce l'esistenza da quella che è la sua personale esperienza esistenziale. Questo punto di partenza implica un presupposto: l'esistenza è indefinibile, *inoggettivabile*: non è di fronte a me, un *quid* oggettivo, a cui io sono estraneo come essa a me, ma è la mia esistenza, è me esistente; e dunque filosofia dell'esistenza significa filosofia della mia esperienza vissuta. Inoltre, per l'esistenzialismo, ogni esistente (l'uomo) non ha l'esistenza, è l'esistenza. Se possedesse l'esistenza, questa apparterrebbe ad una essenza e sarebbe definibile; invece non vi è un'essenza che definisce l'esistenza umana, ma questa si definisce da sé stessa; ogni esistente è la sua esistenza; come dire che è l'esistenza a definire l'essenza e non viceversa: ogni uomo non è una essenza esistenziata, ma un'esistenza che si dà la propria essenza. L'uomo *esiste*, non *è*; è quello che «si crea» esistendo: la sua esistenza coincide tutta con la temporalità. Il principio della metafisica classica è capovolto: non è l'esistenza che si definisce dall'essenza, ma è l'essenza che è definita dall'esistenza; e definita nel senso che essa è l'attuarsi storico dell'esistenza stessa e dunque coincidente con i momenti transeunti del suo divenire. L'essenza è perduta, negata; l'esistenza è davvero indefinibile, ma nel senso che è incomprensibile, assurda, pura contingenza, puntualità di accadimenti. Da qui l'identificazione di esistenza e libertà: l'uomo *è* la sua libertà. Ma anche questo concetto di libertà è assurdo.

Singolo ed inoggettivabile, l'esistente s'inserisce tuttavia nel mondo, si trova in una «situazione» determinata. Veramente non «si trova» ma *è* la sua situazione, quella che «attualmente» definisce la sua esistenza. L'uomo è legato al mondo e agli altri uomini, legame che, come la situazione, è l'*essere* proprio dell'esistenza umana; legato al mondo ed *impegnato* nella vita: qui è tutto sé stesso, in questa sua assoluta storicità, da cui ha il dovere di non «evadere»: deve accettare il suo «destino» di essere definito dalle sue situazioni, di *essente* le sue situazioni (dunque destino di nulla e di morte). Per conseguenza, l'esistenza inoggettivabile, di cui l'essenza, anzi le essenze sono le sue

situazioni, il suo attuarsi, non si conosce «intellettualmente», che è oggettivare: né la ragione né l'intelletto la colgono nella sua autenticità. Essa, esperienza vissuta, si coglie nell'atto di vivere la sua finitezza e temporaneità, o nell'angoscia di sentirsi finita, «gettata nel mondo», destinata alla morte.

b) *M. Heidegger e C. Jaspers*. - Per l'esistenzialismo come «filosofia del finito» di MARTINO HEIDEGGER non è l'essenza che dà significato all'esistenza, ma l'esistenza all'essenza. L'esistenza è possibilità, che, solo determinandosi, acquista una sua essenza. La metafisica classica da Platone ad Hegel è capovolta. Compito della filosofia è svelare l'esistenza, determinare «l'essere dell'esistenza». Esso è sempre un *esserci* (*Dasein*), cioè un essere qui, là, ora. Perciò la condizione iniziale dell'esistente è di essere limitato, decaduto; «gettato» nel mondo. Esistenza è «essere nel mondo», dove l'uomo si *trova*, impegnato a realizzare la *possibilità* della sua esistenza. Per Heidegger, non ci sono categorie o concetti a priori nel senso razionalistico, ma tutti i concetti e le categorie si risolvono nell'esistere, nell'accadere storico. Non c'è il concetto del tempo o il concetto della storia ma il tempo concreto, la storia concreta e similmente non c'è essere se non nel perenne ricorso del tempo, cioè nell'esistere. L'essere dunque è infinita determinazione e perciò è infinita trascendenza in quanto ogni determinazione non lo esaurisce: l'esistere dell'essere, il suo esistenzializzarsi è, nell'atto stesso, infinita trascendenza dell'essere stesso. L'essere si fa dunque nel tempo e come tale è mondanità, temporalità, storicità. Noi e le cose siamo soltanto possibilità dell'essere determinantesi nel corso del tempo e saremo cancellati da sempre nuove determinazioni. Il mondo dunque nella sua totalità è nulla: pura storicità e temporalità. La categoria dell'esistenza nel mondo è la *sollecitudine*, che ci attira nel giornaliero della vita inautentica, perduta nel rinvio da una cosa ad un'altra. Dal vuoto di tutte le cose nasce *l'angoscia, essenziale* all'esistenza, che ci riscatta dalla banalità della vita d'ogni giorno e ci mette di fronte alla esistenza autentica. L'angoscia rivela tutta l'assoluta problematicità dell'essere, delle sue infinite possibilità mai esaurite e perennemente morenti nel tempo. Infatti le possibilità che si attuano implicano il sacrificio di altre: ogni determinazione vive della morte di altre possibili determinazioni. Quello che ognuno di noi ogni momento compie lo fa sacrificando altre possibilità che potrebbe realizzare. Che cosa fare di fronte al nulla infinito? Dobbiamo rispondere accettandoci: accettare la temporalità e la storicità, cioè mantenerci fedeli alla storia e al tempo che sono essenziali alla nostra esistenza. L'ultima di queste possibilità e la *morte*.
La morte rappresenta la fine e il fine del *Dasein*. Non è una rottura, qualcosa che dal di fuori spezzi la vita, ma è il costitutivo della vita stessa. Non che l'esistenza precipiti nel nulla, come se una forza onnipotente cieca indifferente la distruggesse: la morte non viene dal di fuori ad annientare l'essere dell'esistenza, ma coincide con il suo stesso essere. «Essere nel mondo» è

«essere per la morte». Dasein = essere per la fine = essere per il nulla = essere per la morte. Non c'è opposizione tra l'Essere e il Nulla: una volta che l'essere è il suo esistere, che l'esistere è il tempo, la sorte dell'essere è legata ai limiti dell'esistere, che è la sua situazione. Il non-essere penetra l'essere, lo costituisce, lo limita, lo nientifica nel senso che lo fa essere nulla. E l'essere, così inteso, non può dare all'esistenza nessuna realtà, nessun significato e valore, perché esso stesso non ha realtà, significato e valore. Dall'Essere-Nulla, al nulla dell'esistenza: dal Nulla al Nulla. L'essere e l'esistenza, noi e le cose e le infinite possibilità realizzate e non realizzate siamo tanti momenti del Nulla, che a vicenda si sotterrano, s'inabissano nel loro nulla iniziale e finale. Catastrofe senza proteste, ribellioni e disperazioni inutili, una volta che l'angoscia rivela che l'essere dell'essere è il Nulla, che la vita autentica è vita per la morte, cioè consapevolezza non che «*si muore*», ma che *io* muoio. Non si tratta di «una morte qualunque», ma della *mia* morte. La morte è la possibilità più personale dell'essere. Assumersi il destino della propria esistenza, nel silenzio e nell'angoscia, è la *risoluzione*: fedeltà a se stessi, libertà per la morte. Il destino accettato è una decisione, la decisione di assolvere il proprio compito nel mondo. L'*io autentico* si trova nell'autentica storicità, nell'angoscia che, di noi e di ogni cosa e dell'essere e dell'esserci e del mondo, scopre il nulla essenziale.
Ma com'è possibile parlare del Nulla? non è un contro-sensu? *Essere-Nulla* è indubbiamente un controsenso, una contraddizione logica, ma la logica, dice Heidegger, è insufficiente a darci «l'esperienza fondamentale del Nulla». Il «Nulla che costituisce l'essere» ci è rivelato, oltre che da quello della noia, dal sentimento dell'angoscia. Essere-Nulla non è condizione «rispecchiata» dall'intelletto, ma verità (la verità fondamentale) sentita e sofferta, il sapere che tutto è «destinato» a perdersi, il toccare la radice originaria dell'esistenza. Per lo Hegel, la concretezza dell'essere e del non-essere è il divenire e la sintesi suprema è la filosofia o l'assolutezza e la trasparenza dell'Idea a sé stessa; per Heidegger, invece, l'essere dell'essere è il Nulla e l'angoscia è la trasparenza emozionai e dell'esistenza a sé stessa, cioè del nulla che la costituisce. Essere del Nulla e nulla dell'Essere: il Nulla non sta di fronte all'Essere, ma è l'Essere stesso: «nell'angoscia il Nulla ci si presenta insieme e contemporaneamente alla totalità dell'essere». Il Nulla non è categoria logica, ma la categoria ontologica: il *Dasein* proviene dal Nulla (dall'essere del Nulla o nulla dell'Essere), il suo essere nel mondo è una corsa al nulla, al suo nulla (la morte). Non *ex nihilo nihil fit*, ma *ex nihilo omne ens, qua ens, fit.* Dal Nulla al Nulla; l'uomo è la «sentinella del Nulla».
Riassumendo: nel rivelarsi del nulla dell'essere, nell'angoscia, conquistiamo la vera libertà, la «libertà per la morte». L'esistenza autentica è conquista del vero senso dell'essere, che è senso del nulla. Il nostro destino è tutto dichiarato: essere nel mondo è essere per la morte, che non ci risulta negatrice dell'esistenza, ma quella che la costituisce. Al di fuori della mondanità, si

dissipano la paura della morte e il senso di ribellione ad essa: esistere nell'angoscia, di fronte a noi stessi, è essere «fedeli alla morte». L'angoscia quindi dà la vera libertà, la libertà per la morte stessa. Di fronte all'esser liberi per la morte, si pone l'alternativa di riprendere o no il nostro destino. Se io lo riprendo, diventa mio in modo diverso da quello di prima, come una libertà fondamentale. Questa libertà è la saggezza di accettare il nostro destino. La morte è ciò che c'è di più mio, di più esistenziale e perciò accettarla è restare fedele alla mia autenticità. Chi mi può sostituire nella mia morte? Solo accettandola, ciascuno la sua, ci restituiamo all'essere originario, riveliamo noi a noi stessi, tocchiamo l'abisso dell'Essere, che è l'abisso del Nulla, che è tutto l'essere e tutto l'esistere: l'essere dell'Essere è il Nulla, il nulla dell'essere è l'Essere.

Come Heidegger, CARLO JASPERS coglie in pagine suggestive il senso tragico della vita. Ogni nostra ricerca è limitata. Per quanto un orizzonte sia vasto è sempre circoscritto da un altro. L'orizzonte è il limite che ci imprigiona ed è insieme la prova dell'infinito. Il nostro pensiero così si profila tra il limite dell'orizzonte e l'abisso dell'infinito stesso e tende sempre a varcare un orizzonte per uno più vasto senza riuscire mai a liberarsi del limite, come un carcerato che passa da una prigione stretta ad una più ampia mentre al di fuori si apre lo spazio immenso. Nello spostamento di orizzonte, dice Jaspers, il pensiero sente il proprio *naufragio* e avverte la *trascendenza*. L'uomo si scopre come in una figura tremula che si distacca, in una zona di penombra, dalla profondità della notte. Ma proprio così egli avverte la possibilità della sua esistenza e s'incontra con le altre esistenze con le quali comunica. L'esistenza si chiarisce di fronte alla trascendenza; non crederti Dio, ma «sentiti» di fronte a Dio. Nello *scacco della metafisica*, nelle eterne contraddizioni della sua vita interiore l'uomo sente la presenza di qualcosa che lo trascende: il suo mistero è la prova di Dio. È saggio non chi fugge dal mondo, ma chi acquista esperienza rinnovata del tragico volto della realtà, chi chiarisce la propria esistenza di fronte a sé stesso, agli altri e a Dio; chi, in ogni atto del pensiero, sperimenta il naufragio della metafisica. Vivere è in una parola esistere, cioè vivere i limiti, le lotte crudeli e le contraddizioni stridenti della nostra esistenza.

Il motivo è, in fondo, kierkegaardiano. Anche per Kierkegaard Dio non è oggetto di conoscenza, ma di fede: la trascendenza è lo scandalo della ragione. Ma in Kierkegaard vi è la fede religiosa e il ricorso alla grazia, che mancano in Jaspers, la cui conclusione è d'ispirazione neoplatonica. Di fronte alla trascendenza l'esistenza si scopre come pura possibilità, e perciò stesso anche come assoluta libertà, cioè si avverte in quel momento in cui può essere tutto ed è niente. In questa possibilità è davvero sé stessa, realizza completamente la sua storicità, accetta il suo destino; fallimento che è trionfo, perdita che è vincita. Solo di fronte al nostro destino acquistiamo un senso di maggiore comprensione per gli altri e per la loro verità. La Trascendenza rivela il senso profondo della nostra umanità.

Di fronte alla Trascendenza tutte le verità si rivelano nella loro spezzata relatività. Il nostro esistere è lo sforzo incessante di attingere l'Uno originario, l'Essere in sé, sforzo perseguito anche nella consapevolezza di non poterlo raggiungere mai. Noi perciò non esistiamo nell'Essere, ma per l'Essere, nell'essere decisi per lui, nel sentirci di fronte a lui. Nell'*istante*, in cui io mi sospendo sull'orlo della Trascendenza, non esisto più, perché esisto di fronte all'Essere, sono e non sono, mi perdo e mi ritrovo, naufrago e mi realizzo nel finale naufragio. In questa situazione-limite «può risplendere l'istantaneità del tutto indivisibile, ma nel mondo questa unità scompare, per quanto determini in modo tanto decisivo il destino dell'uomo, scompare e resta incomunicante, perché la comunicazione la condurrebbe nel nostro orizzonte dove verrebbe falsata e fraintesa. La sua possibilità è nella sua istantaneità, nella storicità irrepetibile. È nel tempo eppure è al di là di ogni tempo». Il punto di arrivo del pensiero e della comunicazione è il silenzio, come per Plotino.
Di fronte alla Trascendenza è impegnata l'esistenza e con essa la filosofia, che non può pretendere di fare quello che può fare solo la religione, la quale si fonda sulla rivelazione. La religione dà all'uomo delle garanzie, gli indica la via della fede. Niente di tutto questo può fare la filosofia. Tuttavia, siccome «il filosofare è un cerchio interno alla Trascendenza», ha un rapporto essenziale con la religione. Ma, per lo Jaspers, alla domanda che cosa sia l'Essere non può darsi nessuna risposta «nozionale». La risposta è data indirettamente dal chiarirsi dell'esistenza. I limiti dell'esistenza ci portano fino al punto da farei ammettere che c'è un «al di fuori» così certo come un «al di dentro». Non dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma *incontro* con l'Essere dell'esistenza, che naufraga davanti a lui. L'«al di fuori» resta dunque sempre inconoscibile, mentre l'«essere al di dentro» è la struttura *cifrata* delle cose. «Poiché in ogni Essere bisogna render tangibile il limite e il fondo, bisogna dunque quasi rintracciare il filo luminoso che lo tiene unito alla Trascendenza». In altri termini: i modi con cui la Trascendenza si manifesta sono *simboli* di essa, scrittura cifrata, di cui dobbiamo ricercare il significato misterioso. Ogni esistente è una *cifra* della Trascendenza.

11. *L'esistenzialismo di G. P. Sartre*. - Il maggiore rappresentante dell'esistenzialismo francese è GIOVANNI PAOLO SARTRE (1905), autore di lettissimi drammi, romanzi e novelle e anche di libri di filosofia: i personaggi di Sartre scrittore incarnano le idee di Sartre filosofo e i due tipi di scritti si chiariscono e si commentano a vicenda. I suoi primi lavori filosofici sono relativi alla psicologia e alla fenomenologia (*L'immaginazione*, 1938; *Saggio di una teoria dell'emozione,* 1939; *L'immaginario*, 1940), ma già nel romanzo *La nausea* (1938) si trova l'esperienza centrale della sua filosofia, esposta, dopo lunga preparazione e con l'ausilio di una logica scaltrita ed infurbita nelle settecento e più pagine di *L'essere e il Nulla*, *Saggio di*

ontologia fenomenologica (1943), a cui va aggiunto l'opuscolo *L'esistenzialismo è un umanesimo?* (1946).
Anche l'esistenzialismo di Sartre si presenta come ontologia, analisi e senso dell'essere. Ma il filosofo, ad evitare equivoci, ci dice subito che «l'Essere è senza ragione, senza causa e senza necessità», e che il pensiero moderno ha realizzato un grande progresso. Questo: ha ridotto l'*esistente* ai suoi atti, a ciò che di lui appare e lo manifesta, superando definitivamente i dualismi di potenza e atto, fenomeno e noumeno o sostanza, ecc. Sartre accetta questi progressi del pensiero moderno dogmaticamente, senza discutere. Non vi sono che fenomeni e l'esistenza è i suoi fenomeni. Un fenomeno, tra altri, è l'essere; ma non c'è solo il fenomeno dell'essere, ma anche l'*essere* del fenomeno. Questo dualismo è insuperabile e fa sì che la fenomenalità dell'essere sia trascesa verso il trans-fenomenale, l'ontologico; ma l'essere del fenomeno è tale per una coscienza che lo conosce. La coscienza è sempre «coscienza di qualcosa», di un oggetto, cioè conoscenza, la quale però, essa stessa (dice Sartre contro l'idealismo) è un modo di essere e precisamente il modo di essere del soggetto conoscente. Vi è, dunque, un essere della coscienza o l'essere *pour-soi* (il pensiero, si potrebbe dire, inteso alla maniera hegeliana come movimento perenne), che rimanda ad un essere *en-soi.*
Come Sartre intende l'*In-sé*? È questo per noi il punto fondamentale del suo pensiero; il resto è una conseguenza. La espressione *en-soi* può trarre in inganno, data l'impostazione dialettica che ne dà il Sartre; cioè di un *en-soi* per un *pour-soi* e di un *pour-soi* per un *en-soi.* Non è così: l'*en-soi* non è rapporto a sé, perché implicherebbe dualità e dunque coscienza; non è creato, altrimenti non sarebbe *en-soi*, ma da altro, non è neppure *causa sui*, perché sarebbe intelligenza; non ha un in (sarebbe interiorità), né un sé (avrebbe un'essenza o implicherebbe un fuori di sé), non è attivo, né passivo. E allora? Allora, *È*, è soltanto, L'*en-soi* (o l'essere che è *en-soi*). È semplicemente, gratuitamente, dato, ma dato soltanto, non a sé né ad altro, dato bruto, «massivo», come dice l'autore, «impastato di sé stesso». Dunque niente idealismo o realismo, che implicano, in maniera diversa, dualità di soggetto e oggetto.
Questo *È* (che corrisponde alla trascendentalità di Heidegger, da cui emerge o «è ritagliata» l'esistenza) diviene secondo cause determinanti, per cui il suo divenire è rigido, divenire immobile, necessità, *ananke*. L'*È* è questo suo divenire; l'essere che è *en-soi*, l', *en-soi* è le sue apparizioni o il suo fenomenico manifestarsi. Ma l'essere che *è* fenomeno dell'essere, per così dire, si è dualizzato, non è più compattezza spessa e solida, «si pone» di fronte a sé stesso, diviene l'essere *per-sé*, coscienza, la quale è un fenomeno necessario del «massivo» e compatto In-sé, che è, a sua volta, fenomeno della coscienza, oggetto, che è pure fenomeno, ma è anche essere del fenomeno. Per conseguenza, il necessario divenire dell'essere è necessario immobile rapporto dialettico dell'essere che è l'*In-sé* e dell'essere che è il *Per-sé*, per cui non c'è logicamente *in-sé* senza *per-sé* e non c'è *per-sé* senza *in-sé*. Così, inizialmente,

è postulato che il *pour-soi* è un per-sé in rapporto all'*In-sé*, cioè è già definito come *Nulla* («l'Essere e il Nulla», come dice il titolo del volume sartriano) ed è pure postulato che la coscienza è una manifestazione dell'essere che è *en-soi*, l'*en-soi* puro, cioè la materia; com'è postulato che il mondo è un fenomeno del *pour-soi*, la «zavorra» che riempie (nel senso più «pesante» del termine) quel vuoto che è la coscienza, affinché abbia una consistenza, ma proprio riempiendola la «nientifica», come, a sua volta, il *pour-soi* è la «nientificazione» dell'*en-soi*.
Non avendo l'uomo alcun senso, non può darne uno alle cose o al mondo; dà loro il suo, il senso umano, che è nulla; dunque è nulla anche il per-sé che l'uomo crea nelle cose. E allora? allora se è nulla il per-sé (la coscienza o l'umano dell'uomo) ed è nulla il per-sé che l'uomo dà alle cose (l'umano del mondo), resta l'in-sé o meglio l'*È* primitivo massivo, impastato di sé stesso, la materia gratuita. Qual è la nostra reazione psicologica di fronte ad un mondo che è «un niente» di senso? La nausea, uno stimolo al vomito. Ma l'uomo è «un niente» di senso ed è nulla come per-sé? Esatto; e appunto ha la nausea di sé stesso. No, è nausea, stimolo permanente al vomito: «*la Nausée* ... est moi-même». L'uomo di Sartre (i suoi personaggi) è nausea, materia che si sfascia, si sfalda, si decompone e si rimpasta. L'«angoscia» di Heidegger è la «nausea» sartriana.
Ma che cerca l'uomo in tutto questo andirivieni dall'in-sé al per-sé e a «il per-l'altro»? Cerca quello che da Adamo peccatore in poi ha sempre cercato e che Hegel credette finalmente di fargli ottenere con la dialettica pacifica dei «passaggi», Nietzsche invitandolo con squilli di guerra a oltrepassare e negare la sua umanità e altri con altri espedienti: essere Dio. L'uomo vuole divenire un *en-soi-pour-soi*: Dio, appunto. Il «progetto fondamentale» della realtà umana è che «l'uomo è l'essere che progetta di essere Dio ... Essere uomo, è tendere ad essere Dio o, se si preferisce, l'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio». La passione dell'uomo è inversa a quella di Cristo, che da Dio si è fatto uomo; l'uomo, invece, ha la passione di diventare Dio. Ma è vano il suo sforzo e il suo tormento, passione sprecata: «l'idea di Dio è contraddittoria», un *en-soi-pour-soi* è assurdo e *l'uomo è una passione inutile*.
E allora? Niente, non prendere niente sul serio (liberarsi dall'*esprit du sérieux*), non appoggiarsi a niente: impegnatevi, ma «senza compromettervi».

12. *L'esistenzialismo religioso russo: L. Chestov e N. Berdiaeff.* - L'esistenzialismo tedesco, come abbiamo visto, ripete i suoi motivi essenziali da Kierkegaard oltre che dal Nietzsche, ma esso (soprattutto in Heidegger) sposta i temi della filosofia kierkegaardiana dal piano della trascendenza teologica a quello dell'esistenza finita e mondana. Invece tipicamente religioso (anch'esso di ispirazione kierkegaardiana) è l'esistenzialismo russo, cioè di alcuni filosofi russi emigrati dalla loro patria bolscevica.

La polemica contro la ragione è il motivo costante del fideismo irrazionalista di LEONE CHESTOV (1866-1938). La filosofia, dice Chestov, non ci rivela il senso della vita, ma ce lo fa perdere. Solo Dio è espressione della verità e soltanto la fede ci fa penetrare dentro di essa. La «filosofia speculativa» è figlia del peccato originale; pertanto distruggere il pensiero speculativo è distruggere il peccato stesso. Invece la «filosofia esistenziale» è legata alla fede, «tanto da non compiere la sua opera se non per la fede» e «nella fede acquista una nuova dimensione, che la stacca dalla filosofia speculativa». Mentre l'avventura della conoscenza razionale è espressione della «superbia diabolica», la fede è la verità ineffabile che è data solo a chi l'ascolta: è il dono di Dio all'innocenza. «La terra promessa non esiste per l'uomo che sa. La terra promessa si trova là dove è giunto colui che ha la fede, è divenuta promessa *perché vi è giunto: Certum est quia impossibile*».
Spirito profondamente religioso è anche NICOLA BERDIAEFF (1874-1948), che può considerarsi l'espressione filosofica del mondo artistico di Dostoevskij. Il filosofo autentico non mira a conoscere la struttura dell'universo, ma a rigenerare l'umanità. È questo il filosofo che esprime un'esperienza religiosa, il filosofo «per vocazione». Filosofia e religione coincidono quando sono espressione della vita umana nella sua pienezza, quando non sostituiscono all'intuizione metafisica o mistica le verità scientifiche o i dogmi. La vera filosofia è dottrina dell'uomo integrale, è prendere coscienza creatrice del senso dell'esistenza umana. Filosofia è iniziale partecipazione al mistero, che è l'ostacolo della filosofia stessa. L'essenza del filosofare è costituita dalla sua stessa incompiutezza. Filosofare è sentire la dualità di libertà e mistero. Sacrificare uno dei due elementi è sacrificare la mia stessa coscienza. Debbo perciò vivere come una coscienza che porta in sé la sua *dualità*, che vive la propria contraddizione. Nel dolore la coscienza trova l'ostacolo, ma nell'ostacolo trova la vita. È questa la totalità concreta della vita del filosofo, totalità come problema vissuto e sofferto.
Per Berdiaeff la libertà è tutto l'uomo: anteriore alla ragione, è più profonda di essa, è creatrice. Bisogna però distinguere tra la libertà che si distacca dall'Essere (Dio) e si fa schiava legandosi alla materia e al tempo (è la libertà di Lucifero), e la «libertà dello spirito», che unisce all'Essere (è la libertà di Adamo rigenerato). L'uomo è diviso tra le due libertà, quella del tempo e quella dello spirito e perciò è mistero, problematicità. Ma il processo della storia è escatologico: progressiva elevazione dell'umanità dal mondo delle cose (dalla libertà del tempo) al mondo dello spirito, dal creato al Creatore.

13. *L'esistenzialismo cristiano di G. Marcel.* - Altra forma di esistenzialismo religioso cristiano, è il pensiero di GABRIEL MARCEL (1888), anche scrittore e drammaturgo.
Il Marcel è filosofo come può esserlo un artista; frammentario, asistematico; la sua filosofia è la sua personale esperienza vissuta. Perciò l'opera sua più

significativa è il *Diario metafisico*. Nell'ultimo Marcel il concetto di esistenza è centrale e con esso le teorie della sensazione e del corpo. La sensazione non va intesa come l'informazione che noi prendiamo di un oggetto, ma come il sentire fondamentale, l'immediata partecipazione per cui veniamo a contatto diretto con l'universo. Quest'immediatezza elimina il problema del rapporto soggetto ed oggetto, di un oggetto come di un di fuori: c'è solo da accertare che l'universo ci è dato immediatamente e di riconoscerne la realtà. Posso io allora pensare il mondo? No, dice il Marcel; se lo penso ne faccio un oggetto, lo stacco da me, mentre il mondo io posso sentirlo solo immediatamente. Allo stesso modo sento il *mio* corpo, a cui sono indissolubilmente legato. Il mio corpo non è pensabile, perché se lo pensassi ne farei un oggetto e lo negherei come «mio»: esso come il mondo mi è dato immediatamente, è presente a me: io sono un *io incarnato*. È impossibile dunque che io possa fare del mio corpo un oggetto di scienza staccandolo da me: come incarnato, non posso disincarnarmi. Io e il mio corpo siamo una misteriosa relazione, il mistero stesso dell'incarnazione. È questo quello che è stato detto l'*empirismo mistico* del Marcel. Risulta in tal modo fondato, secondo il Marcel, il concetto di esistenza: io esisto ed esiste il mondo con cui allaccio relazioni sentite. Non c'è il problema ma la fede immediata dell'esistenza *mia* e del mondo.
Con ciò abbandoniamo il campo del problema, proprio del pensiero, ed entriamo in quello del «mistero» o del «metà problematico», proprio della fede. Nell'esistenza colgo immediatamente l'essere, l'essere concreto col quale sono in rapporto di *presenza* e *partecipazione*. È un problema questo rapporto esistere-essere? No, è il riconoscimento di un mistero e il mistero (non in senso religioso) può solo accettarsi. Il pericolo è che io posso rinnegare la partecipazione, rendere l'essere a me assente, estraneo; contro di esso bisogna lottare per evitare di tradire la nostra esistenza. In questa lotta mi soccorre la *speranza* e la fiducia in un principio superiore di cui partecipo e col quale il mio essere è impegnato e di cui sente immediatamente la presenza. La speranza è sorretta dall'*amore*, con cui mi rendo permeabile all'essere, mi faccio disponibile. La carità, infatti, è presenza dell'*io* al *tu*, *disponibilità*, dono di se stessi. L'amore supremo è Dio, dono totale, presenza assoluta. Affermare l'essere non è affermare noi stessi, ma un principio superiore, di cui partecipiamo: noi siamo testimonianze dell'Essere. Nel rinunziare a noi per Dio, ci apriamo all'azione dell'amore. Nel santo questo atto di rinunzia ed umiltà è completo: egli è tutto disponibilità e carità.

14. *La «Philosophie de l'Esprit»: L. Lavelle e R. Le Senne.* - Lo spiritualismo cristiano ha avuto due centri contemporanei d'irradiazione: l'Italia e la Francia, l'uno indipendente dall'altro e tuttavia idealmente legati. In Francia ha preso il nome di «*Philosophie de l'Esprit*». Essa, più che una corrente o una scuola, rappresenta un orientamento generale di pensiero non eclettico, ma dalle linee programmati che ben chiare e precise. La sua ispirazione lontana è cartesiana;

dunque s'irradica nella tradizione filosofica francese. Da essa (da Descartes a Malebranche, a Hamelin e anche a Bergson) enuclea due affermazioni essenziali: a) il *cogito* o l'elemento «esistenziale» (non «esistenzialista»), nel senso che il pensiero, pur nella sua universalità, è pensiero di un soggetto; b) e l'idea dell'Essere infinito e perfetto. Dunque, agostinianamente, l'uomo e Dio. Così nel senso di questa filosofia «bicentrica», come scrive il Le Senne, «la personalità umana è congiunta all'universalità, la cui origine è Dio e di cui il mondo è la realizzazione». Non bisogna sacrificare né il «polo umano a quello divino» (Spinoza), in quanto «l'uomo, destituito dell'iniziativa diviene un modo della sostanza in cui Dio si naturalizza» e perciò, con lui, si perde Dio stesso; né il polo divino al polo umano (Sartre): «l'iniziativa umana diviene arbitraria, irrazionale e folle»; e perciò si sacrifica anche l'uomo.
Questa filosofia bicentrica, al tempo in cui essa sorse, si sentiva minacciata «dai progressi della scienza e della tecnica», cioè dal rinascere del positivismo. Sia nella «forma di un positivismo logico, alla maniera del Circolo di Vienna, o d'un positivismo biologico, come ordinariamente capita al pensiero medico, o d'un positivismo sociologico, finisce per sacrificare nell'uomo il soggetto all'oggetto». Questa parzialità comporta gravissime conseguenze «teoretiche», «pratiche» e «spirituali», che si spingono fino a «misconoscere la trascendenza dello spirito in rapporto a tutte le sue manifestazioni» e a «sopprimere la personalità dell'uomo per non considerare altro che la natura da cui zampilla». I progressi e le scoperte della scienza non debbono farci dimenticare, osserva a sua volta il Lavelle, che vi sono «altre opere dello spirito, l'arte, la morale, la religione stessa, di cui non si può pensare a fare la scienza, senza correre il rischio di disconoscerne o di annullarne l'essenza originale e irriducibile. Ben più: si accentua una diffidenza rispetto allo spirito stesso, che fa la scienza, ma che le sfugge; e, malgrado le contraddizioni, non si teme sempre di negarlo o di farne la scienza a sua volta, ciò che torna lo stesso, perché farne la scienza è materializzarlo». La morale non si può trasformare in scienza senza «ridurla al fatto, ai costumi», che può descrivere, non regolare. «La scienza non la sostituisce: serve al delitto, tanto quanto alla virtù; e la condizione stessa del mondo dimostra abbastanza chiaramente che la civiltà non si misura al livello della scienza in una data epoca, ma dalla purezza stessa delle intenzioni nella coscienza degli individui o dei popoli». Scienza e morale «rappresentano due gradi: la scienza che cerca di definire il concatenamento dei fenomeni e le loro condizioni di possibilità; la morale che cerca valersi di quell'ordine stesso che la scienza vi scopre per subordinarlo a un ordine superiore, che ci permetta, non solo di conoscere il mondo, ma anche di volerlo. Tale è il compito dello spirito che risale continuamente dal fenomeno all'essere, dalla causa alla ragione di essere, dal dato all'atto che lo dà e dal fatto che è subito al valore che lo giustifica. Di modo che *La Philosophie de l'Esprit,* al di là del fenomenismo e del relativismo scientifico, che non può bastare ad appagare la nostra coscienza, tenta un nuovo ravvicinamento tra la morale e la metafisica».

Lo spiritualismo di LUIGI LAVELLE (1883-1951), dal 1940 alla morte professore di filosofia al Collegio di Francia, è definito dallo stesso autore, nella seconda edizione *Dell'Essere* come «dialettica dell'eterno presente», dove il termine «dialettica» significa «esperienza della partecipazione in cui cogliamo il rapporto vivente tra l'essere che ci sorpassa, non come un vuoto al di là del quale non si può dir nulla, ma come una presenza da cui incessantemente attingiamo e che non cessa di arricchirci». Dialettica qui dunque vuol dire, nel senso platonico (e non hegeliano di superamento di opposizioni) come è chiarito in *Dell'Atto*, quella esperienza costante che «ci obbliga sia a porre il tutto, sia a porre l'io, ma a porli sempre per la relazione che li unisce». Dunque partecipazione dell'essere finito all'Essere infinito o Dio; quello della «partecipazione», infatti, è il problema centrale del pensiero lavelliano. Si può dire che, dai primi scritti agli ultimi, il Lavelle (il maggiore metafisico francese degli ultimi venticinque anni) si sia preoccupato di approfondire il problema del rapporto tra l'essere finito e l'Essere. I due concetti di «tempo» e di «libertà» ne sono usciti profondamente chiariti e le pagine che il filosofo dedica ad essi rappresentano la parte più originale del suo pensiero.
L'intimità dell'io pensante con sé stesso è intimità con l'essere: la coscienza non è soltanto indirizzata all'essere, ma si riconosce nell'interno dell'essere stesso. L'*atto* di coscienza rivela appunto questa intimità: acquistare consapevolezza di sé è attingere, attraverso l'esistenza o il nostro farci e crearci, questo dato primitivo assoluto. Non si tratta di una relazione tra il soggetto e l'oggetto, ma piuttosto d'inserzione originaria nell'essere che ci oltrepassa. In breve: l'essere è interiore a noi; tra noi e l'essere vi è una «parentela ontologica», spiegata in tutta la sua profondità dalla *partecipazione*. Idealismo platonico (non trascendentale) e ontologismo, in cui il motivo agostiniano dall'interiorità è ripreso, più che nella forma genuina di S. Agostino, in quella di Scoto Eriugena e di Malebranche, a cui il Lavelle si ispira, oltre che a Plotino, Cartesio e Maine de Biran. Ciò spiega anche il suo metodo di filosofare: sistematico e architettonico. Il teofanismo neoplatonizzante dell'Eriugena è presente nel Lavelle e dà al suo pensiero un essenziale carattere teologico-mistico.
Esso ha anche un aspetto morale, come è attestato dalle opere: *La coscienza di sé, L'errore di Narciso. Il male e la sofferenza, La parola e la scrittura, Le potenze dell'io, Quattro Santi*. Tale aspetto morale e anche moralistico perfettamente armonizzante con il nucleo meta fisico, caratterizzato da motivi stoico-spinoziani oltre che cristiani (un ideale di saggezza che trova il suo culmine nella «santità») e da una decisa posizione di critica delle morali dell'insoddisfazione, della solitudine, dell'angoscia, dell'individualismo decadente e pessimista. Il motivo che domina tutto il pensiero lavelliano è l'*in te ipsum redi* e il *trascende te ipsum*: l'uomo non deve evadere da sé, ma tornare in sé stesso, perché Dio è in lui ed egli è in Dio.

Nella «filosofia dello spirito» RENATO LE SENNE (1882-1955), prof. alla Sorbona, è il filosofo del *valore* e del *carattere.* Fin dalla prima edizione della *Introduzione alla Filosofia* egli, pur riconoscendo nello Hamelin la sua fonte diretta, oppone il suo idealismo «sperimentale» e psicologico a quello «dialettico e oggettivo» del suo maestro. L'*Introduzione* del '25 risente ancora di forti influenze positivistiche, ma già s'intravvedono le caratteristiche della filosofia lesenniana: il valore colto nella concretezza del soggetto, la cui attività è esistenzializzazione del valore stesso, che sostanzia l'esistenzialità. *Essere per i valori* (da noi non creati ma solo testimoniati), *che sono un dono del Valore supremo e assoluto*: questa la formula in cui si può sintetizzare la posizione del Le Senne.
Dio è il Valore primo, creatore di tutti i valori: affermazione axiologica e nello stesso tempo metafisica, per cui la sua non è una pura axiologia (i valori guida e norma dell'attività umana), ma una *metafisica axiologica*: i valori che si manifestano nell'attività dell'uomo e la guidano hanno la loro fonte e il «perché» ultimo nel Valore assoluto, per cui, diciamo così, la valutazione del valore stesso è data dalla sorgente trascendentale di tutti i valori e dalla finalità ultima (il Valore assoluto), a cui, attuandoli, tende l'uomo. La presenza o il dono dei valori alimenta in lui il dinamismo del suo slancio spirituale verso il Valore assoluto. Ciascuno esprime a suo modo il valore o i valori che egli non crea, e ciò facendo, crea la sua personalità sulla base del carattere che ne è il dato condizionante senza esser la causa, altrimenti l'uomo si ridurrebbe al suo carattere stesso. Pertanto la metafisica axiologica del Le Senne si può anche chiamare *idealismo personale*, che, senza rinunziare all'oggettività, non è più quello «oggettivo» nel senso hameliniano. D'altra parte, l'importanza che il Le Senne dà al dato concreto, all'uomo singolo con «questo» carattere, «questa» individualità e «questa» personalità, gli consente di appagare la sua anima di «moralista». Il *Trattato di morale generale,* prima di esporre le morali come dottrine, delinea dieci «ritratti morali» (dal buddismo al Bergson), cioè «l'uomo cristiano», «l'uomo stoico», «l'uomo utilitario» ecc.; e *La destinée personnelle* esemplifica lo schematismo caratteriologico con la descrizione riuscitissima di «ritratti». Nella dialettica valore-carattere e nella metafisica del valore, ad essa immanente, è l'essenziale del pensiero di Le Senne.
Per il Nostro, l'esistenza concreta non è solo senso di continuità ideale, ma anche di rottura e di limite, di difetto ed ostacolo: la vita dello spirito non è solo dialettica ascendente ed univoca, ma anche sforzo, contraddizione, avventura della coscienza. La relazione, immersa nella coscienza, diventa *contraddizione*, che pone il *dovere* della soluzione: l'alternativa dialettica costituisce l'essenza dell'esperienza, perennemente oltrepassata e mai conclusa, perché la «frattura» si rinnova sempre, l'ostacolo si sposta. Ma proprio nella decisione di comporre la frattura e di vincere l'ostacolo, si crea la nostra personalità. La libertà si realizza nell'«essere per il valore».

Posta la contraddizione nell'interno stesso dell'esperienza, il Le Senne non può non criticare tutte le filosofie «dogmatiche», dal dogmatismo oggettivo dello Spinoza, al dogmatismo idealistico dello Hegel e dello Hamelin, o intuizionistico del Bergson. Egli vi oppone la sua dialettica aperta di contraddizione e dovere (*Il dovere*) e il rapporto «ostacolo-valore» (*Obstacle et Valeur*).
La salute dell'uomo, dato che si fa persona nell'accesso al valore, il quale è «rivelazione di Dio», s'identifica con la *confiance métaphysique*, «il più gran bene che possa ad un uomo toccare in sorte», la sua *destinée* autentica, rispondente alla sua vocazione essenziale e assoluta. I valori, rapportati tutti all'infinito trascendente, che è l'unità, impediscono all'uomo il fanatismo del valore che egli esprime. «L'uomo non può *deificarsi*, poiché l'Infinità dello spirito universale mantiene un intervallo inesauribile tra sé e gli spiriti limitati; ma se egli è inesauribile è solo per permettere alla vita di non cessare».

15. *Lo spiritualismo cristiano: A. Carlini e A. Guzzo*. - Lo spiritualismo cristiano italiano nell'ultimo decennio è andato sempre meglio definendosi e sistemandosi, con metodo e problematica propri. Si è chiamato «spiritualismo» perché gli è essenziale il concetto di «spirito», che è essenziale all'uomo e alla filosofia come tale, com'è essenziale all'attualismo del Gentile, dal quale provengono quasi tutti i suoi rappresentanti. Ma proprio l'assunzione dello «spirito» in tutto il suo peso e dell'uomo nella sua integralità porta dentro di sé la critica dell'attualismo e di ogni immanentismo e storicismo assoluti, in quanto l'attività spirituale rivela nel suo dinamismo elementi che la spingono alla trascendenza teistica. Pertanto il neo spiritualismo è ancora idealismo, ma non soggettivismo; filosofia dell'«interiorità», assunta nel suo significato metafisico, non dell'immanenza: idealismo dunque trascendentista od oggettivo, di decisa ispirazione platonico-agostiniana.
Per conseguenza, è contrario ad ogni forma di positivismo; infatti, ritiene che sia primo lo spirito nella sua attualità sempre attuale e non il fatto, che, come fatto di esperienza, presuppone lo spirito stesso. È anche contrario ad ogni tentativo di depauperazione dell'*esperienza* stessa che non è solo esterna o sensoriale, ma innanzi tutto spirituale o interiore, ad ogni contaminazione di filosofia e scienza. Per conseguenza, è contrario a tutte le forme di neopositivismo e comunque scientiste e materialiste, che considera negative della filosofia, posizioni di non-filosofia, ingenue e presuntuose insieme nel loro dogmatismo e nella loro unilateralità. Tuttavia il neo spiritualismo cristiano non misconosce il valore delle scoperte scientifiche né l'importanza della loro efficacia pratica e trasformatrice, come non nega che le scienze siano un momento della conoscenza. Però si oppone con tutte le sue forze all'idolatria della scienza, che comporta l'assoggettamento dello spirito alla natura e trasforma l'uomo da conquistatore in conquistato, nel momento stesso che il

fine dell'uomo è identificato immanentisticamente con la conquista e la trasformazione del mondo.
Esso affonda le sue radici nella filosofia cristiana tradizionale con decise preferenze per quel filone di essa che va a Rosmini. Si presenta ancora come integrale ed autentico umanesimo, come filosofia dell'esperienza integrale e appunto per questa sua totalità ed integralità scopre criticamente che il fondamento e il fine dell'uomo e dell'esperienza globale sono in Dio, Persona assoluta.
Inoltre lo spiritualismo cristiano è impegnato a riconquistare la stessa struttura del pensare umano, la validità della ragione, la supremazia dello spirito, il concetto di filosofia, oggi minacciato o negato dalle non-filosofie della materia, della prassi, del nulla. Esso non si accontenta di «descrivere» l'esistenza, ma fonda un'ontologia; non si limita alle descrizioni fenomenologiche né alle analisi psicologiche, vuol fare della metafisica: vuol «filosofare», non «filosofeggiare», riflettere sulle profondità del pensiero, non rifletterne la superficie.
Iniziatore dello spiritualismo cristiano può considerarsi ARMANDO CARLINI (1878), che ne ha posto i problemi e le esigenze; ma, appunto perché l'iniziatore, egli ne rappresenta il momento iniziale, ancora molto legato all'idealismo moderno, soprattutto a Kant, al cui concetto di trascendentalità il Carlini resta fedele. Perciò si trova costretto a non poter uscire dal momento soggettivo dell'esigenza e a risolvere i problemi della metafisica (esistenza di Dio ed immortalità dell'anima) con un atto di fede, a fare di essi addirittura dei «dogmi di fede». *La vita dello spirito* (1921), *La religiosità dell'arte e della filosofia* (1934), *Il mito del realismo* (1936), *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano* (1942), *Cristianesimo e pensiero moderno* (1935), *Che cosa è la metafisica* (1957), segnano le tappe della sua assidua ricerca speculativa.
Anche per Carlini, come per Kant, il problema filosofico, come problema dell'esperienza, è problema dell'umana autocoscienza, della dimostrazione «trascendentale» del mondo fisico. L'autocoscienza, come principio psicologico, è esperienza che il soggetto ha di sé come altro da sé, come conoscenza del mondo o esteriorità. Ma, continua il Carlini, diverso è il principio puro, assoluto, del tutto indipendente dal mondo dell'esperienza stessa. Se io, per usare una espressione dello Husserl (adoperata dallo stesso Carlini). chiudo il mondo tra parentesi, colgo il principio puro della trascendentalità, cioè l'interiorità di me a me stesso, la quale pone un problema nuovo, il problema del soggetto di sé a sé stesso. La trascendentalità non è più la forma astratta o vuota, ma posizione di un problema psicologico puro, in cui l'autocoscienza avverte l'inadeguatezza di sé a sé stessa. Il soggetto non è più volto al mondo esteriore, alla conoscenza della natura e alla costruzione della scienza; ma pone il problema di sé come pura interiorità, che si rivela «principio teologico». Nasce l'esigenza della trascendenza. In questo porsi

dell'interiorità come problema a sé stessa è il passaggio dal principio psicologico a quello teologico, dal trascendentale al trascendente. L'atto dell'autocoscienza ha come un duplice aspetto: a) come trascendentale che rende possibile il mondo della esperienza storica; b) come problema di pura interiorità, che ha la sua soluzione nell'*atto di fede*.
Come si vede, il punto di partenza del Carlini è quello stesso di Kant: la trascendentalità come forma della conoscenza del mondo dell'esperienza. La differenza sta qui: il Carlini, il quale crede che nell'interno del problema della trascendentalità pura sia insita l'esigenza teologica, considera questo principio come psicologico-teologico, e, mediante la fede, *salta* nella trascendenza. Ma se filosofica è l'impostazione del problema di Dio, non è filosofica la soluzione. Filosoficamente Dio rimane solo un'esigenza della ragione, che non la ragione, ma solo la fede può soddisfare.
Il Carlini si è impegnato in un problema che non ha possibilità di soluzione: tirar fuori dalla trascendentalità kantiano-idealistica, da un apriori la cui validità è limitata all'esperienza, la trascendenza teista. Perciò egli è costretto a rinunciare alla metafisica, ad «aggiungere» alla sua posizione kantiana la fede religiosa e a fare dell'esistenza di Dio un atto di fede, non avente alcun fondamento razionale.
Indipendentemente dal Carlini, ha elaborato il suo «idealismo» AUGUSTO GUZZO (1894), professore nell'Università di Torino.
Per il Guzzo, il pensiero è invalicabile (dunque, idealismo), ma questo pensiero invalicabile è il pensiero qualificato: il pensiero di un mondo, il pensiero che contiene o attesta che un mondo è; dunque, un idealismo che è l'opposto di quello che fa «porre» il mondo dal pensiero, come scrive il Guzzo nelle sue giovanili opere teoretiche, quali *Verità e realtà* (1925) e *Giudizio e azione* (1928). Possiamo così individuare i tre problemi fondamentali del suo spiritualismo: 1) nulla vi è fuori del pensiero, ma conoscere non significa vanificare l'oggetto, bensì realizzarlo; 2) lo spirito è essenzialmente eticità, ma è guidato da un ideale *universale e obbligatorio* che è libero di attuare o no; 3) questo ideale è la verità *in interiore homine*, la voce di Dio che ci dà l'esistenza e a sé ci chiama. Così i tre problemi della conoscenza, della morale, della religione sono tre aspetti dell'unico problema che è la realtà spirituale nel suo determinarsi, nel suo divenire e nel suo essere. *Idealismo e Cristianesimo* (1936) e *Sic vos non vobis* (1939-40) svolgono ampiamente questi temi.
Secondo il Guzzo, lo spirito è sempre guidato, nel suo movimento interno e nel suo operare, da un ideale universale ed obbligatorio che è libero di seguire o no. Il dovere è sempre voluto concretamente come azione individuale. Ma l'azione doverosa è condizionata dal dovere puro, che trascende tutte le sue determinazioni. Pertanto vi sono le azioni doverose perché c'è il dovere e non viceversa.
Quel che si è detto del dovere vale anche per la verità. Ciascun vero determinato, conosciuto dall'uomo, non è il Vero in sé. Esistono i veri per il

Vero e non viceversa. La verità non è un prodotto storico: non è «filia temporis», ma madre del tempo. Il Guzzo, dalla trascendenza della verità al pensiero, conclude, a differenza dell'idealismo moderno, che lo spirito non è assoluto, ma è solo esigenza dell'Assoluto. La trascendenza in tal modo è stimolatrice delle nostre risposte.
Nel decennio 1940-1950, Guzzo s'è deciso a pensare ed a scrivere il suo «sistema»; finora ha pubblicato tre grossi volumi, *L'io e la ragione* del 1947, *La Moralità* del 1950 e *La Scienza* del 1955, che contengono sotto forma sistematica tutta la sua filosofia teoretica e pratica. L'analisi delle attività umane particolari, quali l'arte, la religione e la filosofia stessa, sarà sviluppata in seguito in quattro volumi speciali il cui piano è anticipato nei primi abbozzi del sistema, quali *La filosofia e l'esperienza* del 1942, *La filosofia domani* del 1943 e l'opera-programma *L'uomo* del 1944, oltre ad altri saggi.
In fondo, per il Guzzo, filosofia è riflessione consapevole, critica, sull'attività umana, ma tale riflessione ci sembra non vada oltre la descrizione, il momento fenomenologico, per cui la filosofia si arresta sulla soglia del problema teologico e degli altri problemi metafisici. Dico in questo senso: la filosofia (o la riflessione critica sull'umana attività) scopre all'uomo che le sue «risposte» sono inesaustive; da qui l'esigenza o l'aspirazione all'infinito che solo la fede può soddisfare. Scienza e filosofia hanno in comune (pur essendo irriducibili) l'apertura alla fede, in quanto né l'una né l'altra possono rispondere alla domanda «perché» esisto e penso ecc., cioè hanno in comune l'impossibilità di risolvere i problemi della metafisica e il rimando, per conseguenza, sulla base di un'esigenza dall'uomo sentita, alla fede religiosa.

16. *Gli sviluppi dell'Attualismo*. - Tre sono, fino ad ora, gli orientamenti principali cui l'attualismo ha dato luogo: a) difesa integrale della portata speculativa dell'atto nel suo duplice significato, gnoseologico (kantiano) di appercezione trascendentale e metafisico (hegeliano) di unità del reale, identificato (immanentisticamente) con l'Assoluto; b) elaborazione di quegli elementi trascendentisti che l'attualismo non riesce a risolvere nell'immanenza dell'atto del pensare, fino al punto da considerare l'immanenza stessa come momento transitorio e da trasporre l'attualismo stesso in un idealismo trascendentistico od oggettivo, decisamente teistico nel senso cristiano-cattolico; c) elaborazione dell'atto gentiliano nel suo puro significato gnoseologico od empirico con esclusione del suo senso metafisico. Il primo orientamento è rimasto una posizione di scuola senza sviluppi; il secondo non si può chiamare attualismo e costituisce oggi, come già accennato, la corrente autonoma dello Spiritualismo cristiano; il terzo può considerarsi la dissoluzione dell'attualismo che, con la critica di quanto ha di metafisico e teoretico, è stato mutilato del principio dell'autocoscienza trascendentale e spinto a posizioni empiristiche, pragmatistiche, scettiche, irrazionalistiche ecc.

In questi sviluppi esso ha finito per incontrarsi con alcune esigenze esistenzialiste senza il tono pessimistico e disperato di queste ultime.
Dei tre orientamenti indicati ci limitiamo a parlare in questo paragrafo solo del terzo (comunemente denominato, assieme al primo, «sinistra gentiliana»); del secondo, detto impropriamente «destra gentiliana», abbiamo già detto nelle pagine precedenti.
Si può assegnare a quest'ultimo orientamento il pensiero di Ugo SPIRITO (1896), professore di filosofia teoretica nell'università di Roma, dapprima apologista dell'attualismo ed anche apprezzato studioso di diritto ed economia. Anche Spirito vede nel gentiliano atto del pensare come unità assoluta un residuo teologico della metafisica tradizionale e, come conseguenza, un permanere del dualismo di Io trascendentale ed io empirici, di Atto e di modi di esso ecc. Egli perciò identifica l'atto con i suoi modi, con l'esperienza concreta, la filosofia con le scienze particolari: nella storia la filosofia trova la sua vera espressione (*Scienza e filosofia*, Firenze, 1933). In tal modo, la filosofia cessa di essere scienza a sé e, d'altro lato, viene abolito il concetto crociano delle scienze come pseudo-scienze. Ogni conoscenza è atto di esperienza concreta ed ogni giudizio intorno alla realtà è insieme universale e particolare; perciò ogni conoscenza è insieme scientifica e filosofica: non due forme di sapere, ma due momenti necessari ad ogni sapere. Non vi è la categoria delle categorie né ha senso cercare categorie filosofiche. La filosofia non è una scienza a sé, quella del «mitologico» concetto di Dio, oggetto della vecchia filosofia astratta, ma s'identifica con le varie forme concrete dell'attività dello spirito (politica, diritto, arte ecc.). Così l'attualismo è accostato al senso crociano della filosofia come scienza «mondana» non teologizzante. La differenza sta qui: il Croce esclude dal suo universale concreto le scienze naturali e matematiche; lo Spirito afferma invece che anche queste scienze hanno validità conoscitiva.
Successivamente (*La vita come ricerca*, 1937; *La vita come arte*, 1941; *Il Problematicismo*, 1948; *La vita come amore,* 1953) Spirito ha elaborato, sempre dentro l'attualismo, quella posizione speculativa che gli è ormai caratteristica, il *problematicismo*: cioè, dato che l'«antinomia» costituisce l'essenza del pensiero, qualunque soluzione è illusoria; non resta che accettare la problematicità stessa, la ricerca sempre aperta, il dilemma sempre insoluto. Hegel ebbe il merito di porre l'essenza del pensiero nel suo processo antinomico o dialettico, ma considerò la dialettica come soluzione. Perciò la dialettica è diventata «mito», come sono «miti» l'attualismo e lo storicismo, «mito» ogni posizione filosofica che si presenti come soluzione. È vero che, o si raggiunge il sistema metafisico o non c'è filosofia, in quanto la «ricerca» non è filosofia ma solo desiderio, bisogno di essa; ma è anche vero che l'auto possesso è irraggiungibile: non resta che la ricerca o l'immediatezza della vita come arte, che non è auto-possesso, sistema metafisica. Da notare che Spirito riconosce l'insufficienza radicale di ogni soluzione immanentistica e dunque la

necessità della trascendenza teologica («l'attuale necessità»), che però considera essa stessa «mitica».

17. ***Il problema della scienza:*** *a) Osservazioni generali.* - Il nostro secolo ha arricchito la scienza di non poche scoperte teoriche che hanno trasformato le concezioni classiche, tanto che si è potuto parlare anche di una crisi della scienza, soprattutto dei «principi». Le nuove posizioni scientifiche si denominino antiteticamente a quelle tradizionali: geometria non-euclidea, meccanica non-newtoniana, aritmetica non-pitagorica ecc.
Nell'ultimo trentennio, infatti, le cose sono cambiate: l'immagine della natura, quale l'aveva costruita la scienza moderna, ha subito profondi mutamenti; la scienza stessa si è fatta soggettivistica.
Oggi lo scienziato non esperimenta per scoprire l'immutabile oggettività dei dati della natura, come se la ricerca infallibile riflettesse un mondo in sé, inalterabilmente, ma mette in discussione tutte le leggi antiche e nuove, che considera «ipotesi», «convenzioni», «possibilità»; afferma la soggettività e la storicità delle costruzioni scientifiche. Da qui la reazione contro la concezione oggettivistico-positivista della scienza, contro il materialismo ed il naturalismo del secolo scorso. La scienza dell'Ottocento si presenta come indagine sperimentale sui fatti regolati da leggi: osservazione e deduzione logico-matematica delle conseguenze, per stabilire rapporti necessari ed universali tra i fenomeni di esperienza secondo il legame causale. La scienza del '900 mette in discussione questa concezione, formula nuove ipotesi: «probabilità» e «possibilità», non «necessità»; nominalismo delle leggi; non l'atomo materiale ma materia smaterializzata. L'Eddington afferma che il sostrato di tutte le cose, anche quello che sembra più materiale, è di natura mentale. La fisica e la chimica non parlano più di atomi materiali, ma di atomi, fotoni ed elettroni, che hanno caratteri matematici. Non si tratta, dice il De Broglie, di sostanze reali, ma di «realizzazioni».
Come è stato osservato, la scienza del secolo scorso aveva un carattere ristretto alle ricerche di laboratorio, a contenuti di esperienza ben limitati con lo scopo «di scoprire le leggi causali che governano il mondo della sostanza materiale». Da questo punto di vista, la sua assolutezza (e il conseguente convincimento degli scienziati di toccare ben presto il fondo dell'universo), era solo artificiale: la glorificazione di sé stessa come sapere perfetto ed assoluto era possibile solo perché identificava acriticamente l'esperienza con le esperienze di laboratorio. Da qui il convincimento dogmatico della universalità e necessità delle leggi fisiche e di una possibile totale descrizione del mondo dentro un quadro completo ed immutabile di categorie o di «funzioni intellettuali», capaci di definire e garantire infallibilmente il destino dell'uomo e dell'umanità nel mondo. Alla scienza pertanto veniva assegnato anche il compito normativo di direttrice della morale individuale e dell'etica sociale, le si riconosceva, in altri termini, un contenuto «umanistico» intrinseco («umanesimo scientifico»), in

cui si risolveva, smitologizzata, la stessa istanza religiosa. In breve, la scienza si poneva come sapere assoluto, oggettivamente valido, come metafisica della «sostanza materiale», di cui lo «spirito», la «coscienza» ecc. sono manifestazioni o gradi di evoluzione. La filosofia come scienza autonoma, con metodo ed oggetto propri, non aveva più ragione di essere, essendosi rivelata un insieme di fantasticherie (o una specie di «patologia» della mente) non sperimentabili, di pseudo-proposizioni che non possono essere contenuti di laboratorio scientifico. Ad essa non restava che un compito secondario e servile: sommare i risultati delle singole scienze. Così il positivismo risolveva e dissolveva la filosofia nella scienza, come l'idealismo trascendentale aveva risolto e dissolto la scienza nella filosofia, momento provvisorio e dialetticamente in essa superato.
Due sistemi totali ed assoluti di verità non sono possibili: pertanto, se tale sistema è dato dalla filosofia (idealismo), la scienza non può non risolversi in essa; se è dato dalla scienza (positivismo), la filosofia non può non esservi dissolta.
La nuova scienza ha allargato il suo orizzonte a tutta l'esperienza, al di là di quella di laboratorio, ma ha soprattutto modificato il concetto stesso di esperienza sulla base di un empirismo rigoroso, esigente ed assoluto, il quale approfondisce e sviluppa le posizioni dell'empirismo inglese del Locke e soprattutto dello Hume, senza trascurare le conseguenze a cui portano la concezione kantiana delle categorie come «funzioni intellettuali» e il principio dell'antinomismo dialettico dello Hegel, che, come legge del pensiero e del reale, di essi costituisce l'essenza. La nuova scienza, pertanto, attraverso l'assolutizzazione e l'estrapolazione del principio empiristico, risolve la «sostanza» spirituale e quella materiale nell'«esperienza pura» e, per conseguenza, nega che vi sia una sostanza (quale che sia) al di là del fenomeno: da un lato tutta l'esperienza è ridotta a «sensazioni» e, dall'altro, la sensazione è essa stessa tutto il reale, la sua sostanzialità. È come dire: non vi è sostanza, né essere, né essenza, parole «senza senso», mitiche, «inverificabili». Il resto - critica delle categorie di necessità causale o finalistica e di un criterio assoluto di verità, nominalismo, ecc. - è una conseguenza.
Attraverso l'evoluzione della scienza la cosiddetta *metodologia* ha conquistato un'importanza sempre maggiore, intesa sia come precisazione dei procedimenti propri di ogni singola scienza ai fini di un uso sempre più efficace e rigoroso di essi (la metodologia oggi s'identifica con la cosiddetta «analisi della scienza»), sia come chiarimento di questi procedimenti rispetto a problemi che non sono più propriamente scientifici ai fini di applicarli ad altri campi d'indagine. La ricerca metodologica ha portato ad una sempre più rigorosa distinzione dei metodi, in modo da circoscrivere sempre meglio il campo di ciascuna scienza e di determinarne il concetto più rigoroso: processo di chiarificazione e di dissociazione questo che ha avuto conseguenze rilevanti nella precisazione dei concetti di geometria, fisica, logica, psicologia ecc. Oltre all'analisi che ogni

singola scienza ha fatto e può sempre fare di sé stessa, proprio dalla necessità dell'analisi stessa, è nato il bisogno di elaborare, indipendentemente da ogni singola scienza, una tecnica generale da applicarsi all'analisi delle singole scienze. Da qui è nata l'*analisi del linguaggio* (ad essa si sono particolarmente dedicati il così detto «Circolo di Vienna» ed altri indirizzi affini), i cui compiti principali sono quelli di esaminare la struttura logica delle teorie scientifiche, il loro significato e la loro verificabilità, in modo da distinguere tra problemi e pseudoproblemi, tra parole che «hanno un senso» e altre che non «dicono niente», da discriminare i vari linguaggi ad evitare polemiche infruttuose. In un primo tempo, l'analisi del linguaggio si è basata sulla «sintassi». (studio dei rapporti dei segni tra loro); successivamente ha studiato il rapporto tra i segni e gli oggetti ed è nata *la metodologia semantica.*

b) *Il Neopositivismo del «Circolo di Vienna».* - La questione epistemologica ed i problemi ad essa connessi hanno avuto un forte impulso dal cosiddetto *Circolo di Vienna* e dagli sviluppi che il neopositivismo viennese ha avuto in Europa e in America.
I teorici del Circolo di Vienna - M. SCHLICK (1882-1936), R. CARNAP (1891), O. NEURATH (1882-1945), G. REICHEMBACH (1891-1953) - si propongono di pervenire ad una conoscenza scientifica, la sola che meriti questo nome, senza bisogno d'una «metafisica», di una «filosofia», di una «teoria della conoscenza», di una «fenomenologia». Si tratta di «presentare un linguaggio scientifico che, evitando tutti gli pseudoproblemi, permetta di avanzare pronostici e formulare le condizioni del loro controllo per mezzo dei dati dell'osservazione». In altri termini: estendere l'empirismo a tutto il dominio del pensiero in modo da liberarsi da qualunque apparenza metafisica che si celi dietro le parole. Contro la tendenza teologico-matematica, il nominalismo è considerato un ottimo reagente. La critica del linguaggio ha una funzione importante per raggiungere lo scopo. Quattro i caratteri del nuovo scientismo: «antimetafisica, generale atteggiamento empiristico, propensione ad un intervento metodico della logica, matematizzazione di tutte le scienze». Dunque neopositivismo come *empirismo logico*. La scienza è intesa come «comprensione» (e non «intuizione») scientifica del mondo e dunque scienza senza metafisica. Essa non è che «una accolta di proposizioni, stampate in un libro, che abbiano un senso e siano direttamente allusive all'esperienza. I dati dell'esperienza arrivano alla scienza già debitamente «protocollati», cioè sotto forma di proposizioni. Compito della scienza è di ordinare questi protocolli in un sistema coerente, sottoponendoli a tutte le trasformazioni della logica formale, e ricavarne nuove proposizioni, le quali diventano a loro volta oggetto di un controllo sperimentale». Esperienza e linguaggio si completano a vicenda: l'esperienza va trascritta in forma di proposizioni che, a loro volta, sono veramente tali in quanto sono esprimibili.

Cerchiamo di precisare la posizione dei neopositivisti nei confronti della filosofia. Fin dall'inizio il neopositivismo si presenta come una specie di crociata contro la filosofia e la metafisica, come una forma rumorosa, intransigente e dommatica di scientismo. Esso muove da una presunzione: realizzare una sistemazione ed unificazione del sapere valido. La scienza presa a modello è la fisica di cui si adottano i principi metodologici e tra essi quello (fondamentale per il fisico, secondo Einstein ed Heisemberg), che «ha senso» ciò che è misurabile e «non ha senso» ciò che non lo è. Questo principio metodologico viene estrapolato ed esteso arbitrariamente: *non solo* per il fisico, ma per ogni forma di sapere, tutto ciò che non è misurabile non ha senso; una proposizione non suscettibile di «verificazione» è priva di significato. Da qui il *fisicalismo*: ciò che è ed ha senso è tutto ciò che è fisicamente verificabile; siccome tutte le proposizioni metafisiche (anzi tutto il mondo dello spirito) non sono «verificabili», in quanto lo spirito e i suoi atti non sono quantità misurabili, sono senza senso.
Si badi: i neopositivisti non si limitano a dire che il sapere scientifico deve liberarsi dei residui metafisici e che dal punto di vista scientifico-fisico le affermazioni metafisiche non possono essere valutate nella loro portata e nel loro significato. Fin qui d'accordo; anzi è senz'altro un contributo l'avere purificato la scienza dagli spuri residui metafisici della fisica metafisica, com'è un contributo purificare la metafisica del cosmologismo della metafisica fisica. Invece, essi sostengono che le affermazioni metafisiche non hanno senso dal punto di vista scientifico (affermazione senza senso, in quanto la fisica non può arrogarsi il diritto di sentenziare intorno ai problemi metafisici e bocciarli, per il motivo che è giudice «incompetente»), anzi non hanno senso senz'altro, dato che tutto il sapere significante è quello scientifico e questo si riduce al modello del sapere fisico, di ciò che è misurabile o verificabile. Niente li autorizza, né la scienza né la filosofia, ad assumere una posizione così radicale, tranne un preconcetto semplicistico o dommatico scientismo, il quale, coerente a sé stesso, si spinge fino alle conseguenze estreme: posto che il solo sapere logico e avente un senso è quello scientifico-fisico, le proposizioni metafisiche ed ogni altra non verificabile (i principi morali, per esempio) sono illogiche, un niente di senso, dei controsensi. I problemi filosofici, in breve, sono questioni di parole.

18. ***Il marxismo leninista-staliniano***. - Il marxismo sovietico o russo (di fatto quello di Lenin e di Stalin) è certamente marxista, ma non è riducibile al marxismo di Marx. Non credo si possa chiamare umanistico né che il termine «umanesimo» possa avere, in e per esso, un senso accettabile. Il suo materialismo è immediato: «nulla al mondo esiste se non la materia che si muove»: tutto, per conseguenza, è un prodotto della materia in movimento. È questo il dogma su cui il marxismo russo costruisce le sue teorie politico-sociali, la sua concezione della storia e dell'uomo. Esso è filosofia di un partito

politico, severamente controllata e imposta senza possibilità di discussione: la sua evoluzione o le sue critiche sono compito dello stesso partito, chiamato ad adattarlo per tutti alle mutevoli situazioni. La filosofia marxista russa s'identifica in breve con lo Stato comunista, cioè prima con VLADIMIRO J. LENIN (1870-1924) e poi con GIUSEPPE STALIN (1879-1953). È nato così il marxismo lenin-stalinista, che il sovietismo ha diffuso con enciclopedie, volumi, piccoli catechismi come la nuova religione dell'umanità. Noi non seguiamo le varie fasi attraverso cui è passata questa nuova filosofia, le cui interpretazioni sono state tutte a mano a mano condannate, da quella di G. A. Deborin a quelle di G. F. Alexandrov, V. F. Asmuss, M. A. Markov ecc.
Lenin accettò il marxismo più ortodosso, che difese dalle interpretazioni meccaniche, empiriocriticiste ecc.; egli lo applicò alla situazione culturale e sociale della Russia e lo fece talvolta adeguare verso posizioni meno critiche di quella del marxismo originario e di altre rappresentate dagli sviluppi che aveva avuto in Europa. Il marxismo non riesce a superare una delle sue contraddizioni interne: da un lato, afferma che l'uomo si trasforma con il trasformarsi delle condizioni economiche (le sole forme vere costitutive dell'esistenza), per cui egli è agìto e non agente, una risultante e non un'iniziativa (conclusione determinista); dall'altro, sostiene che l'uomo crea sé stesso attraverso il lavoro, agisce sull'ambiente e lo modifica. Così, da una parte, si sono avute le interpretazioni deterministe e, dall'altra, quelle idealistiche (per esempio, in Italia, di Labriola, Gramsci ecc.). Com'è noto, il marxismo crede di risolvere il problema con il concetto del rovesciamento della «prassi», per cui l'uomo da agìto si fa agente, da determinato determinante.
Il motivo idealistico è meditato da Lenin: la natura è un dato, una realtà di fronte al soggetto. Essa è materia in movimento, la quale è precisamente definita come la «categoria filosofica che serve ad indicare la realtà oggettiva». Tutto è prodotto dalla materia in movimento: il cosiddetto spirito lo è di un organo materiale, il cervello. Ontologicamente non c'è che la materia; l'opposizione coscienza-materia è solo gnoseologica. La coscienza è definita da Lenin «una copia, un riflesso, una fotografia» della materia senza di cui non può esistere: prima è la materia, poi la coscienza, che è determinata dalla prima. La libertà che ha l'uomo è quella di rendere produttive le leggi della natura. Ma come è possibile, se l'uomo stesso è determinato da queste leggi e anche come coscienza ne è un prodotto? Si risponde che la materia determina la coscienza non direttamente, ma intermediaria la società. Il problema è semplicemente spostato, non risolto. La libertà, come libertà umana, in un sistema materialistico determinista, non ha senso.
Il pensiero non potrebbe adeguare e riprodurre il mobile mondo esterno, se non fosse anch'esso dialettico; la adeguazione però, sempre approssimativa e mai perfetta, è relativa: la mutevole realtà esterna esiste indipendentemente dalla nostra coscienza, copia o riflesso della materia, che è oggettiva nei limiti della

sua imperfetta e parziale corrispondenza ad essa. La continua evoluzione della materia esclude, da un lato, che vi siano sostanze immutabili e, dall'altro, principi eterni o verità assolute: solo la materia e le leggi dei suoi mutamenti sono eterni nel movimento universale. L'evoluzione va verso il meglio (l'ultimo grado è più complesso e più elevato del precedente) ed è «dialettica»: i piccoli mutamenti quantitativi accumulandosi producono una tensione che, ad un certo punto, rotto l'equilibrio, dà luogo ad una nuova qualità. La conquista progressiva della natura è possibile all'uomo mediante il lavoro produttivo o l'utilizzazione degli strumenti di lavoro; pertanto, da un lato, il pensiero è il mezzo dell'azione efficace e, dall'altro, mediatore tra la natura e l'uomo (stabilisce l'«interazione» che unisce il mondo all'uomo stesso) viene ad identificarsi con il progresso tecnico-scientifico. E non può essere diversamente, una volta che, come ha insegnato Marx, non si tratta di «comprendere», ma di «trasformare» il mondo. Ciò posto, hanno valore solo quelle attività idonee allo scopo della conquista e della trasformazione della natura, quelle «conoscenze» che consentono un lavoro sempre più produttivo e un'azione dell'uomo sempre più efficace: dunque la tecnica e la scienza, la cui verità non è teoretica ma pratica, cioè è misurata dalla loro efficacia trasformatrice e produttiva. Il materialismo marx-leninista è (e non può non essere) scientista e prassista. «Pensare» la natura in movimento significa semplicemente cercare forme che rendono più efficace il lavoro, che stabiliscono una sempre meno approssimativa corrispondenza e dunque una sempre meno inadeguata interazione tra il mondo naturale o materia in divenire e l'uomo. In breve, la sola conoscenza vera è la scienza unita alla tecnica, né vi è alcunché d'«inconoscibile» che possa autorizzare una forma quale che sia di agnosticismo; né conoscenza contemplativa o di pura «comprensione». Una conoscenza puramente «comprensiva», non trasformatrice del mondo per i nostri bisogni, non ha senso, è priva di verità, è il tradimento del lavoro: la conoscenza non può non essere classista e suo criterio di verità è soltanto la pratica, cioè il successo produttivistico.
Il marxismo leninista-stalinista non si accontenta di rendere l'uomo una determinazione della natura, della quale lo fa apparentemente il dominatore, ne fa una «cellula» della società: l'«assimilazione» dell'uomo e dei suoi fini alla natura si accompagna con l'assimilazione del singolo alla società, dato che questa è tutto l'uomo ed è il tutto dell'uomo. L'uomo come persona non ha una sua «dignità ontologica»: la sua «esistenza sociale», come scrive il Luckàcs, «giuoca un ruolo decisivo». Il marxismo russo non è soltanto anti-individualista nel senso accettabile di critica e condanna dell'individualismo egoistico (e perciò immorale o amorale prima che anti o asociale), ma nell'altro di negazione della personalità dell'uomo». Ciò spiega (o almeno è uno dei motivi principali) perché i marxisti europei di fede leninista-stalinista spesso incorrano in «eresie» e «deviazioni». La mentalità occidentale non può

rinunciare alla «personalità» della cultura e dunque al pensiero critico senza negare o rinnegare sé stessa.
Come è stato scritto, Lenin (che era un ingegnere, un tecnico, uno «scientifico») «considera il mondo, l'umanità e i singoli uomini come materia prima, che egli deve tecnicamente elaborare, come un cantiere, al quale è chiamato a lavorare». Da qui il suo «realismo» e «razionalismo». Lenin «è realista, poiché come uomo d'azione egli non può ammettere che il mondo, sul quale lavora e che riforma, altro possa essere che una realtà; è realista, perché questo è il naturale e necessario supposto di un uomo d'azione. Il razionalismo parimenti è dato con questo carattere: occupato nella riforma del mondo attraverso la tecnica, Lenin non vuole né può ammettere, che vi sia un mondo di fattori inafferrabili per la conoscenza: infatti tali fattori sarebbero inaccessibili alla cosciente attività di un uomo d'azione». La cosiddetta filosofia stalinista-leninista si riduce dunque alla realizzazione di un programma politico-sociale, con cui vengono identificate non la filosofia come tale (la quale è negata in partenza come ciarlataneria o retorica borghese), ma la scienza, la morale, ogni attività umana, l'uomo intero, «l'uomo completo» di Marx. Il Partito non può non essere tutta la «verità» dell'«uomo nuovo», ridotto a strumento al servizio dell'attività del Partito stesso.
Anche la morale e l'arte devono «impegnarsi» nella lotta di classe, contribuire alla distruzione della classe borghese o capitalista, esaltare (l'arte) gli sforzi eroici del proletariato nella lotta che ha impegnato per questa distruzione e per la costruzione del nuovo mondo socialista. Il «realismo socialista» impone di mettere tutto a servizio della lotta di classe e di costruire una filosofia, una morale, una estetica «marxiste» e anche una fisiologia, una matematica e una cosmologia leniniste-staliniane. Nell'Enciclopedia sovietica si legge che, fino ad oggi, la matematica ha avuto un «indiscutibile carattere di classe» e che «bisogna lottare spietatamente contro la cosmologia borghese» di Galilei, di Newton ed Einstein. La sola cosa da non mettere a servizio della lotta di classe è la religione, che è invece da sopprimere, come insieme di superstizioni, di errori e menzogne condannate dalla scienza, che ci fa conoscere tutto. Essa, nata dalla paura dell'uomo di fronte alle forze della natura (paura che viene a cessare una volta che il problema tecnico-scientifico domina totalmente e irresistibilmente queste forze), è stata un mezzo per mantenere le classi proletarie asservite, addormentate nella speranza di una vita migliore dopo la morte. Ma ormai l'umanità progredita non ha più bisogno della religione: capace di trasformare la filosofia, la scienza, la morale e l'arte borghesi, è anche capace di far sparire le superstizioni religiose, il cui posto viene occupato dalle verità scientifiche e dall'immancabile felicità della nuova società del lavoro.
Sono evidenti il semplicismo e l'unilateralità di questa concezione materialistica. Però non bisogna dimenticare che il sovietismo pone dei problemi che vanno presi in seria considerazione (1) e che, in qualunque caso,

è oggi una concezione della vita con cui bisogna fare i conti anche fuori del terreno politico-militare; e questi conti può regolarli solo una concezione della vita autenticamente spiritualistica e una filosofia non immanentista. Le altre posizioni immanentiste hanno poco da dire contro di esso e sono condannate ad essere assimilate («convertite») o distrutte. Il duello è: Cristianesimo-marxismo

* * *