

# Storia della filosofia moderna I

## 1. Dopo la sintesi della Scolastica

Dopo Tommaso, la fede acquista una rilevanza maggiore rispetto alla conoscenza naturale. Aumenta, in **Duns Scoto**, il campo dei *credibilia* (Trinità, onnipresenza e onnipotenza di Dio, Provvidenza ...). La metafisica non trova più compimento nel problema di Dio, ma il suo oggetto centrale è il problema dell'essere. **Quale natura soddisfa pienamente il concetto di essere?** La risposta è ancora ovvia: si tratta dell'essenza di Dio, *"l'essere che è il primo oggetto naturale della ragione appartiene in verità a Dio"*. La metafisica non parla più direttamente di **Dio**, ma parla di Lui in quanto **Primo Essere**. La ragione naturale non può in alcun modo procedere fino al concetto di *"Essere Infinito"*, proprio della teologia.

### **Perché la conoscenza umana è debole e il suo campo si contrae in rapporto alle realtà divine?**

Innanzitutto la **ragione è corrotta dal peccato originale**: l'aggettivo "naturale" ormai arriva a significare *"conforme alla natura decaduta"*. In secondo luogo, **la libertà di Dio è insondabile**. Abbiamo a che fare con due tesi teologiche.

All'uomo diviene sempre più necessaria una conoscenza soprannaturale: *"L'uomo, per natura sua, non può conoscere chiaramente il suo fine: perciò è necessario che gli sia trasmessa una qualche conoscenza soprannaturale di esso"* (Duns Scoto, *Commentaria oxoniensa*, prol. 1,2,7). Il concetto di Dio che può essere formulato a partire dalle creature non è perfetto.

Per **Guglielmo di Ockam** la conoscenza in senso proprio è immediata e intuitiva, *"in forza della quale si può sapere se una cosa esiste o no"* (*Ordinatio*, prol. 1,2). Dio non può essere conosciuto da noi intuitivamente, a partire dalla realtà naturale. Se ogni conoscenza a noi possibile è intuitiva, essa non può essere riferita a Dio: *"Non possiamo conoscere in se stessa né l'unità, né l'originarietà, né l'infinita potenza di Dio, né la bontà divina, né la perfezione divina"* (*ibid.* 3,2). Non si può sapere in maniera evidente che Dio esiste. Egli respinge così la prova ontologica e considera problematica la base da cui muovono le prove di Tommaso: non si può dimostrare con la ragione naturale che Dio sia la causa efficiente di qualsiasi operazione. Non può essere dimostrato che Dio è onnipotente, ciò è sostenuto soltanto dalla fede.

Si spezza ormai la fiducia nella ragione naturale in rapporto alla possibilità di una teologia naturale: la fede arriva progressivamente a dominare quasi esclusivamente il campo delle realtà divine.

Quali conseguenze?

## 2. L'Umanesimo o Rinascimento

- a. Un manifesto programmatico dell'Umanesimo è considerato la prolusione di **Giovanni Pico della Mirandola**, pronunciata nel 1492: "*De hominis dignitate*".

**L'uomo è ciò che c'è di più splendido nel mondo.** Qual è la vera ragione di questo? Cosa ha di proprio l'uomo? Dio gli ha dato come comune ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri<sup>1</sup>. L'uomo è opera di natura indefinita e si determina in base al suo arbitrio (la natura umana non è determinata entro leggi da Dio prescritte). Egli si plasma e si scolpisce, è il sovrano artefice di se stesso. Egli foggia, plasma, trasforma la sua persona secondo l'aspetto di ogni essere, il suo ingegno secondo quello di ogni creatura. La liberalità di Dio ha concesso la libera scelta all'uomo. Può essergli nociva se non anela alle cose più alte, se non uguaglia la vita dei Cherubini e dei Serafini, se non aspira a diventare uno spirito solo con Dio, se non si dedica con giusto giudizio alle cose inferiori, se non si immerge nella pace del contemplare, se non è ardente di amore per l'Artefice. La conoscenza rende possibile l'amore: la **scienza morale** deve dominare le passioni dell'uomo e la **dialettica** deve liberare la ragione dall'ignoranza. Bisogna poi introdurre nell'anima umana la **luce della filosofia naturale**. Rimane infine la **conoscenza delle cose divine**. C'è una scala che congiunge cielo e terra (cfr. la scala che Giacobbe vede in sogno). L'uomo può arrampicarsi su di essa con i "piedi", cioè la **parte concupiscibile** dell'anima legata alla terra (la parte che presiede il cibo e la sessualità), e la **parte irascibile** dell'anima (quella che presiede alle passioni). L'immagine della scala richiama la necessaria gradualità dell'ascesa, il procedere grado per grado: si tratta della **parte razionale o discorsiva dell'anima** che procede dai molti all'Uno e frantuma l'Uno nei molti. Poi segue la **beatitudine teologica**, che è unificazione, e l'unificazione è la pace. L'anima umana ha due nature (la visione cosmologica di Empedocle viene applicata all'antropologia): l'**odio** e l'**amore**.

La **filosofia morale** doma le lotte interne legate alla parte sensibile dell'anima attraverso il precetto "niente di troppo": la morale prescrive la norma e la regola di ogni virtù con la misura.

La **dialettica** vuole placare un dissidio interno alla ragione, "*tra i contrasti aspri delle parole e i capziosi sillogismi*", tra l'opinione e la scienza.

La **filosofia naturale** introduce il precetto "*conosci te stesso*": conoscere se stessi come connubio di tutta la natura, conoscere tutta la natura in sé.

Il **sapere teologico** è dato dal riconoscimento: "*Tu sei!*", rivolto a Dio. La natura è figlia della guerra, non può dare la pace, che viene solo dalla teologia. La pace è esperienza di unificazione e di unità, e l'anima deve morire in se stessa per vivere nello Sposo.

---

<sup>1</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De Homins Dignitate*, a cura di E. Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa 1985, 9.

Giovanni Pico Della Mirandola reagisce contro la tendenza che vuole deprezzare la filosofia: essa è predisposizione all'estasi, iniziazione alla visione delle cose divine attraverso il lume teologico, indagine delle cause delle cose, dei processi della natura, della ragione dell'universo, dei misteri dei cieli e della terra. Si è filosofi per amore alla verità, per la pace della ricerca, per dipendere dalla propria coscienza. Il filosofo non ha paura di addentrarsi in dispute e discussioni pubbliche per lottare e difendere la sapienza. Anche quando si è vinti si trae arricchimento e vantaggio. Occorre esaminare tutte le posizioni, frequentare tutti i maestri di filosofia, conoscere tutte le scuole per elaborare qualcosa di proprio: non ci si può ridurre ad essere epitomatori del pensiero.

- b. Una delle chiavi per interpretare il Rinascimento è: **ritornare al principio**. Rinascere significa ritornare al principio, cioè ritornare a se stessi (la felicità naturale dell'uomo) o al principio assoluto che è Dio, vita eterna, pace. Uno dei grandi desideri che prende piede nell'Occidente è la **pace**, come frutto dell'accordo naturale di tutte le espressioni filosofiche e religiose dell'umanità.

Come si declina questo ritorno al principio?

b 1. Ritornare al principio significa riproporre **una nuova riflessione sugli stati, la politica e la storia**. Gli stati devono ritornare, secondo **Machiavelli**, alle loro origini storiche, retamente comprese. La sostanza immutabile della natura umana è il fondamento permanente della storia. L'uomo non è per natura né buono né cattivo, ma il politico deve presupporlo cattivo, deve saper entrare nel male necessario, deve cioè convertire le cattiverie alla maggiore utilità per i suoi sudditi. Il compito politico si giustifica da sé: esso deve garantire una forma ordinata e libera di convivenza. L'unico limite è il successo o l'insuccesso dei propri mezzi.

Come interpretare la storia? La **fortuna** è arbitra di metà delle azioni umane, l'altra metà è governata dalla **libertà umana**. L'ordinata virtù può resistere agli impeti della fortuna, l'azione dell'uomo è condizionata dagli eventi, ma può dominarli.

Tale modo di pensare lo Stato culmina nel **giusnaturalismo** di **Ugo Grozio** (1583-1645). La teoria del diritto e della politica si costituisce come pura scienza razionale deduttiva universale. La natura umana è madre del diritto naturale, il diritto delle genti (*ius gentium*) nasce dal consenso di tutti i popoli ed è per l'utilità di tutte le nazioni. Un'azione è buona in base al suo accordo o disaccordo con la sua natura razionale e sociale e solo il diritto naturale dà il criterio della giustizia e dell'ingiustizia. Quali sono i presupposti antropologici di tale teoria?

La vera natura dell'uomo è la ragione, ciò che è naturale è razionale. Le norme della ragione naturale sarebbero valide anche se Dio non ci fosse (*etsi Deus non daretur*), e Dio non può cambiare il diritto naturale. Un esempio di ciò è dato dalla valutazione della guerra: essa non è contraria alla natura perché il suo fine è la conservazione della vita dei suoi membri. La stessa ragione spinge gli uomini a cercare la mutua società: ogni comunità umana è fondata su un patto

originario che chiede di trasferire la sovranità dal popolo al principe. Il giusnaturalismo presuppone anche una concezione della religione, ridotta ai principi naturali. Dio esiste ed è uno, non è nessuna delle cose che si vedono ma è superiore ad esse perché è Spirito, egli cura e giudica le cose umane perché è perfetta provvidenza, egli è l'artefice di tutte le cose esterne perché è creatore.

Nel sec. XVII il discorso subisce un'importante evoluzione con **Th. Hobbes** (1588-1679), soprattutto con la sua opera principale *Il Leviatano* (1651). Percorriamo con gradualità il suo pensiero espresso in quest'opera.

Quale potere ha la conoscenza umana?

*“Qualsiasi cosa noi immaginiamo, è finita. Perciò non esiste alcuna idea, o concezione di alcuna delle cose che noi chiamiamo infinito. Nessun uomo può avere nella sua mente un'immagine di grandezza infinita, né concepire una velocità infinita, un tempo infinito, o una forza infinita, o un potere infinito. Quando diciamo che qualcosa è infinito, significhiamo solo che non siamo capaci di concepire i termini e i limiti della cosa nominata, non avendo nessuna concezione della cosa, bensì della nostra incapacità ... Inoltre, poiché tutto quello che noi concepiamo è stato prima percepito per mezzo del senso, tutto insieme o per parti, non si può avere alcun pensiero che rappresenti qualcosa che non sia soggetto al senso. Nessuno quindi può concepire una cosa qualsiasi senza concepirla necessariamente in qualche luogo, dotata di una certa e determinata grandezza ...”*<sup>2</sup>.

E quando pronuncio termini universali, che cosa intendo?

*“ ... non vi è nel mondo niente di universale, se non i nomi; infatti, le cose nominate sono tutte individuali e singolari ... Un nome universale viene imposto a molte cose per la loro somiglianza in qualche qualità o altro accidente ...”*<sup>3</sup>.

Ma, allora, che cos'è la ragione, che significa ragionare?

*“Quando si ragiona, non si fa altro che concepire una somma totale dell'addizione di particelle, o concepire un resto dalla sottrazione di una somma da un'altra ... Gli scrittori di politica addizionano insieme le pattuizioni per trovare i doveri degli uomini, e i giuristi, le leggi e i fatti per trovare ciò che è cosa retta e ciò che è torto nelle azioni dei privati ... Infatti la ragione, in questo senso, non è che il calcolo (cioè l'addizione e la sottrazione) delle conseguenze dei nomi generali su cui c'è accordo per contrassegnare e significare i nostri pensieri ... né la ragione di un uomo, né la ragione di un certo numero di uomini danno la certezza, non più di quanto un conto è ben computato per il fatto che un gran numero di uomini lo ha approvato unanimemente”*<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Th. HOBBS, *The Leviatan*; tr. it. di G. Micheli, *Il Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1993, 27-28

<sup>3</sup> *Ibid.*, 32

<sup>4</sup> *Ibid.*, 40

La ragione non è più *organon* della verità, non astrae l'universale dal finito ma rimane nel finito organizzando ciò che è frutto di immaginazioni e di sensazioni, cercando tutt'al più conseguenze ed effetti. Si tratta di una **ragione calcolatrice e strategica**.

Cosa può comportare un appiattimento della ragione al finito?

*" ... Cosicché desiderio e amore sono la stessa cosa, se si eccettua il fatto che con desiderio noi significhiamo sempre l'assenza dell'oggetto; con amore, più comunemente, la presenza di esso"*<sup>5</sup>.

L'amore non trascende forse il desiderio? Quali conseguenze ha questo per l'etica?

*"Ma qualunque esso sia, l'oggetto dell'appetito o desiderio di un uomo, è ciò che egli, per parte sua, chiama buono; L'oggetto del suo odio e della sua avversione, cattivo e quello del suo dispregio, vile e trascurabile. Infatti queste parole, buono, cattivo e spregevole, sono sempre usate in relazione alla persona che le usa, dato che non c'è nulla che sia tale semplicemente e assolutamente, e non c'è alcuna regola comune di ciò che è buono e cattivo che sia derivata dalla natura degli oggetti stessi; essa deriva invece dalla persona (dove non c'è lo stato) o (in uno stato) dalla persona che lo rappresenta, oppure da un arbitro o giudice, che le persone in disaccordo istituiranno per comune consenso e della cui sentenza faranno la regola"*<sup>6</sup>.

Nel determinare il bene e il male non c'è convergenza, ma può esserci un conflitto; c'è bisogno di un arbitro, di un giudice. Ecco il senso dello stato:

*"Infatti le leggi di natura (come la giustizia, l'equità, la modestia, la misericordia, e, insomma il fare agli altri quel che vorremmo fosse fatto a noi) in sé stesse, senza il terrore di qualche potere che le faccia osservare, sono contrarie alle nostre passioni naturali, che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili. I patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo ... La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che naturalmente amano la libertà e il dominio sugli altri) nell'introdurre quella restrizione su loro stessi (in cui li vediamo vivere negli stati) è la previsione di ottenere con quel mezzo la propria preservazione e una vita soddisfacente, vale a dire di uscire da quella miserabile condizione di guerra, che è necessariamente conseguente alle passioni naturali degli uomini ..."*<sup>7</sup>.

Lo **stato** perciò non è più la concretizzazione della natura sociale dell'uomo, non è più l'orizzonte primo in cui l'uomo vive anche la propria dimensione etica (cfr. Aristotele), ma è **un potere visibile necessario** che preserva l'uomo dall'autodistruzione. L'uomo perde la sua natura sociale, comunitaria.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 50

<sup>6</sup> *Ibid.*, 51-52

<sup>7</sup> *Ibid.*, 163

La **persona** “ ... è colui le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentanti le parole o le azioni di un altro uomo o di qualunque altra cosa a cui sono attribuite, sia veramente, sia per finzione”<sup>8</sup>, è semplicemente **attore** e **autore**.

Siamo sicuramente lontani dalla concezione socratica per cui l'uomo è la sua anima. È anche infranto l'equilibrio della concezione aristotelica: *animal rationale*. Forse i greci ne sottovalutavano troppo l'animalità: in Hobbes invece **l'uomo è definito a partire dalla sua animalità**. Così si traduce per Hobbes il ritorno al principio. La ragione si riduce ad essere un correttivo strategico per regolare l'ambito delle passioni.

L'uomo ama naturalmente la libertà. Ma quale libertà?

*“Libertà significa (propriamente) assenza di opposizione (per opposizione voglio dire impedimenti esterni al movimento) e può essere applicata non meno alle creature irrazionali e inanimate che a quelle razionali ... un uomo libero è colui che, in quelle cose che con la sua forza e il suo ingegno è in grado di fare, non viene ostacolato nel fare quanto ha la volontà di fare”<sup>9</sup>.*

La **vera libertà**, per Hobbes, coesiste **con il timore e la necessità**. Essa si definisce solo in maniera estrinseca, in chiave negativa; non è presente un diretto ed esplicito riferimento al bene, che comunque è stabilito dagli orientamenti appetitivi del soggetto.

Come mai Hobbes non fa intervenire la libertà nella determinazione della volontà? Come mai non si pone il problema di una “volontà libera”?

*“Infatti, sebbene gli uomini possono fare molte cose che Dio non comanda e di cui non è perciò autore, tuttavia essi non possono avere per qualcosa alcuna passione, né alcun appetito di cui la volontà di Dio non sia la causa. E se la sua volontà non assicurasse la necessità della volontà umana, e per conseguenza di tutto ciò che dipende dalla volontà umana, la libertà degli uomini sarebbe una contraddizione e un impedimento all'onnipotenza e alla libertà di Dio”<sup>10</sup>.*

La volontà di Dio è causa della volontà dell'uomo. In che modo?

*“Questa è la generazione di quel grande Leviatano, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel dio mortale, al quale noi dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa ... Infatti per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni”<sup>11</sup>.*

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 155.,

<sup>9</sup> *ibid.*, 205

<sup>10</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 167

Se Dio, la sua volontà, è la causa di ciò che l'uomo vuole, allora lo stato è il dio mortale, voluto da Dio, con un potere tale da incutere terrore. Come la volontà di Dio è causa della volontà dell'uomo, così lo stato dà forma alla volontà dell'uomo. Esso giudica ciò che è bene e ciò che è male, non è permesso il tirannicidio.

L'uomo ama naturalmente il potere:

*“Il potere di un uomo, preso in senso universale sono i mezzi che ha al presente per ottenere qualche apparente bene futuro; esso è originario o strumentale ... Il più grande dei poteri umani è quello che si compone dei poteri del maggior numero di uomini riuniti consensualmente in una persona, naturale o civile, in cui l'uso di tutti i loro poteri dipende dalla sua volontà e tale è il potere di uno stato; oppure dipende dalla volontà di ogni particolare; tale è il potere di una fazione o di diverse fazioni collegate. Perciò avere servi è potere, avere amici è potere; sono infatti forze unite”<sup>12</sup>.*

Colpisce **l'identificazione dell'amicizia con una forma di potere**. Aristotele ci ricordava che il rapporto permanente di amicizia è la ricerca dell'altro per se stesso, perché con l'altro si è accomunati nella tensione al bene. Se viene a mancare un riferimento al bene in sé, l'amicizia diventa un luogo di strumentalizzazione. Si cerca l'altro in funzione di ... Il terzo non è il bene in sé, ma l'utile per la sopravvivenza, l'unione delle forze, il potere. L'altro non è il tu, ma il possibile antagonista o il possibile alleato, colui che è in competizione con me nel desiderio perché desidera il medesimo oggetto.

Questo modo di pensare l'uomo e lo stato, quale “religione” presuppone? La religione, dice Hobbes, è legata alla tendenza naturale dell'uomo di ricercare le cause degli eventi, alla tendenza di indagare l'inizio delle cose, alla tendenza a prevedere le cause future. **L'ansietà e il perpetuo timore per il futuro sono la causa naturale della religione**, soprattutto delle molteplici divinità di quella pagana. Per quanto riguarda il monoteismo

*“ ... il riconoscimento di un Dio eterno, infinito, onnipotente, può più facilmente essere derivato dal desiderio che gli uomini hanno di conoscere le cause dei corpi naturali e delle loro diverse virtù e operazioni, che dal timore di ciò che accadrebbe loro nel tempo avvenire”<sup>13</sup>.*

La conoscenza di Dio è raggiunta in un rapporto di tipo causale ed è legata al desiderio di conoscere. La religione, presente solo nell'uomo, ha questo seme naturale: l'ignoranza delle cause seconde, la devozione verso ciò che gli uomini temono, il prendere come pronostici le cose casuali, la credenza negli spiriti.

Ma oltre al seme naturale, in che consiste la religione?

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 82

<sup>13</sup> *Ibid.*, 103.

*“Ma dove Dio stesso, per mezzo della rivelazione soprannaturale, impiantò la religione, ivi egli si fece anche un regno peculiare, e diede leggi non solo sul comportamento verso di lui, ma anche su quello degli uni verso gli altri; per ciò nel Regno di Dio la politica e le leggi civili sono una parte della religione, e perciò non ha luogo la distinzione tra dominio temporale e spirituale”<sup>14</sup>.*

Il popolo ebraico era una teocrazia nel senso che l'unto del Signore, il consacrato, deteneva anche il potere politico: nella concezione moderna lo Stato assimila a sé la dimensione religiosa (è il dio mortale). Ma tale concezione implica:

- La perdita della dimensione escatologica (non sussiste più trascendenza del Regno di Dio rispetto le configurazioni umane di regno). Il Regno di Dio è un regno civile.
- Diviene problematico l'aspetto del paradosso (anche se rimane aperta la possibilità di una rivelazione al di sopra della ragione naturale, la religione non può mai ingiungere di credere in verità paradossali per la ragione, nel senso del *credo quia absurdum*)
- Si stravolge la concezione di laicità così come si configura a partire dal mistero dell'Incarnazione.

L'unico motivo, in fondo, per cui la religione non può essere soppiantata, nel pensiero di Hobbes, è la sua funzione sociale. Lo stato è il livello di intersezione della volontà di Dio con la volontà umana. Esso subentra al ruolo mediatore e salvifico di Cristo.

Riguardo la felicità

*“La felicità è un continuo progredire del desiderio da un oggetto a un altro, non essendo il conseguimento del primo che la via verso quello che viene dopo. La causa di ciò è che l'oggetto del desiderio di un uomo non è quello di gioire una volta sola e per un istante di tempo, ma quello di assicurarsi per sempre la via per il proprio desiderio futuro ...”<sup>15</sup>.*

Dobbiamo dare atto ad Hobbes che, finché l'uomo desidera, vuole, si appaga, soffre, vive. Ma tale concezione della felicità rimane immanente all'ambito del finito e del soggettivo. Essa non è relazione al Bene, al Divino, alla verità e di conseguenza perde la configurazione di pace, di quiete che le avevano dato la tradizione greca prima, e quella cristiana poi. La felicità non si colloca più sul registro del dono, come nella tradizione cristiana, ma nel percorso dell'appagamento e della conquista. Si può essere felici passando dall'appagamento di un desiderio a quello di un altro, sperimentando continuamente l'inadeguatezza di un desiderio appagato rispetto alla vita dell'uomo che vuole continuamente andare oltre?

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 93

# NICOLA CUSANO (1401-1464)

## Cenni storici e biografici

Negli anni 1417-1423 frequentò la facoltà giuridica dell'università di Padova e conseguì il grado di *Doctor decreto rum*. Nel 1425 fu immatricolato nell'università di Colonia, decisiva per i suoi interessi filosofici e teologici. Fu segretario del Cardinale Giordano Orsini, legato pontificio in Germania. Egli ebbe rapporti con la cerchia umanistica che si costituì al Concilio di Basilea. Il Concilio di Basilea fu un'importante assemblea internazionale che durò 18 anni (1431-1449), che cercò di focalizzare il senso del Papato ed il suo rapporto con il Concilio generale. Alcuni sostenevano che il Papato fosse un'istituzione divina ma non infallibile, altri attribuivano al capo dei sacerdoti o al corpo dei credenti una sovranità assoluta in materia di fede e di governo. Quasi tutti sostenevano che, visti i tempi che correvano, il Concilio generale avesse un'autorità superiore a quella del Papa. Tutti erano comunque convinti che il Papa fosse il potere esecutivo e il capo della Chiesa e la maggioranza dei vescovi e dei laici, fuori del Concilio, insieme ad un gruppo di teologi conservatori e competenti, restavano fedeli alla dottrina tradizionale. Il Cusano fu poi, in particolare, coinvolto nella Commissione *De Fide* per dirimere la questione hussita. Giovanni Hus era un predicatore di successo, proveniva dalla Boemia (per la precisione da Praga), fu influenzato dagli scritti di Wicliff ma proprio nel 1403 l'università di Praga condannò 45 proposizioni estratte dagli scritti di Wicliff. Papa Gregorio XII interdì le dottrine di Wicliff nel 1408 e nel 1412. Hus scrisse una disputa contro le indulgenze, negò ogni valore all'assoluzione impartita da un prete, propose l'autorità della Scrittura come unico giudice della fede. In un'altra opera, il *De Ecclesia*, egli sosteneva che solo i predestinati, non i peccatori, costituivano il corpo dei credenti. Egli però accettava la Chiesa gerarchica. Al Concilio di Costanza egli fu condannato e poi morì sul rogo. Rimasero i discepoli di Hus: nel 1415 buona parte della nobiltà boema giurò di onorare la memoria di Hus. Questi nobili dichiaravano di essere perfettamente ortodossi e sottomessi al Papa, ai vescovi e ai preti, per quel tanto che il loro insegnamento era conforme alla volontà di Dio e alle Scritture. Costoro desideravano come arbitro l'università di Praga. In particolare gli hussiti chiedevano la comunione frequente ai laici sotto le due specie. Il Concilio di Costanza proibì tutto questo e gli hussiti si allontanarono dall'ortodossia rigettando ogni autorità sacerdotale, episcopale e pontificia. Cusano si fece promotore di un compromesso: concedere ai boemi la comunione sotto le due specie. Grazie ad esso, qualche anno dopo si raggiungerà la pace con i seguaci di Hus. L'esperienza del Concilio indusse Cusano a progettare un'opera, *Libellus de ecclesiastica concordantia*, iniziata nel 1432 e conclusa negli ultimi mesi del 1433. Così Cusano descrive il progetto dell'opera:

*“Dovendo trattare della concordanza cattolica, mi propongo di investigare su quell'unione del popolo fedele che si chiama Chiesa cattolica e sull'unità delle parti di codesta Chiesa, l'anima e il corpo. Prima considererò il composto, cioè la Chiesa stessa, in secondo luogo l'anima sua, cioè il santissimo sacerdozio, in terzo luogo il corpo, cioè il Sacro Impero”.*

Di particolare importanza il concetto di concordantia:

*“Ogni concordanza è concordanza di differenze. E quanto minore è la contrarietà delle differenze, tanto più forte è la concordanza e più lunga la vita, la quale sarà vita eterna ove non c’è nessuna contrarietà”.*

Tale concetto muove dal dogma dell’Uni-Trinità divina, che è il modello ideale per ogni concordanza: le differenze, pur restando tali, non costituiscono contrarietà, ma unità perfettamente articolata. Dal concetto teologico trinitario derivano una serie di conseguenze nel campo politico-ecclesiastico: dal concetto di concordantia discendono infatti i due concetti di gerarchia e di consensus. La concezione medievale che risale storicamente al pensiero della gerarchia dello Pseudo-Dionigi presenta la visione corporativa e gerarchica della società medievale. *Consensus* dice invece il consenso dei soggetti all’autorità; era già presente originariamente nella costituzione primitiva della Chiesa e nel pensiero dei Padri, è un concetto moderno e può aprire la via alle future dottrine democratiche.

## Il pensiero

Cusano scrisse il *De Docta Ignorantia* dopo il suo viaggio a Costantinopoli nella Delegazione papale. Il 09 Aprile di quell’anno si apre a Ferrara il Concilio dell’Unione in cui è presente anche il nostro filosofo. Gli anni ’38-’40 furono gli anni di gestazione dell’opera in cui Cusano partecipò anche alle Diete di Norimberga e di Magonza. I primi quattro capitoli dell’opera ci presentano già il tema del lavoro: ***“il massimo assoluto che la fede di tutte le nazioni dice essere Dio”, il massimo la cui unità è contratta nella pluralità, cioè l’universo, il massimo che è insieme contratto e assoluto, cioè l’uomo-Dio Cristo.***

Come comprendere tale terminologia?

C’è una tradizione filosofica che feconda la terminologia apparentemente inconsueta del Cusano: la scuola padovana dei primi decenni del sec. XV. Cusano fu a Padova negli anni 1417-1423 e ivi si appassionò all’astronomia. In particolare, probabilmente, egli conobbe le dottrine di Biagio Pelacani da Parma, soprattutto la sua opera fondamentale *Il Trattato delle Proporzioni*, che ebbe ampia risonanza anche nel circolo culturale di Firenze. Senza dubbio la terminologia e le immagini matematiche giocano un ruolo centrale nel *De Docta Ignorantia*.

Perché questo linguaggio così inusuale per parlare di Dio?

Dio è l’unica realtà assoluta, assolutamente indubitabile, l’unica vera e reale certezza che noi abbiamo. Cusano è ancora interessato al tema teologico della tradizione medievale, il rapporto tra verità di fede e verità di ragione, tra rivelazione cristiana e filosofia. Egli però rifiuta i tentativi compiuti dalla Scolastica del sec. XIII di costruire una scienza razionale o naturale di Dio con gli strumenti della metafisica e della logica di Aristotele. Già la scuola scotista aveva sottolineato

l'inadeguatezza della filosofia di Aristotele per costruire una teologia come scienza positiva. Per Cusano una teologia positiva, una scienza di Dio, non sono possibili; semmai si può ammettere una sapienza di Dio, una intelligenza del mistero. Ciò è possibile superando i concetti tradizionali di Dio, andando oltre il piano della ragione e del senso mediante la *docta ignorantia*. Affiora a questo punto la problematica scotista dell'onnipotenza e dell'infinità di Dio. Dio è un essere la cui volontà e azione supera ogni comprensione e sfugge a tutte le regole della ragione. **Dio** è allora "infinito negativo" in rapporto alla possibilità di comprensione della ragione, ma non negativo in se stesso. Anzi, l'infinità di Dio, la sua onnipotenza, il suo potere assoluto costituiscono un concetto estremamente positivo da cui tutto si ricava. Il concetto di Dio deve trascendere totalmente tutte le possibilità della ragione fondate sul principio di non contraddizione, in quanto la ragione umana è finita, misurabile, limitata. Da una parte, allora, Dio sarà definito negativamente, come infinito, incommensurabile, immenso. Ma Dio, in quanto onnipotente, *Posse* infinito, è in ogni luogo e in nessun luogo. Avvalendoci di immagini geometriche, è come quella sfera infinita il cui centro è dappertutto, o la circonferenza in ogni luogo.

Perché Cusano ricorre alla terminologia matematico geometrica?

Dalla scuola di Padova aveva maturato il concetto che la conoscenza precisa di cui è capace l'uomo è la conoscenza matematica. Aveva dunque in mente la precisione del ragionamento matematico che vive nella definizione matematica, che si ritrova nelle proporzioni tra i numeri e le grandezze. Tre sono i modi conoscitivi: l'essenziale (o metafisico, o divino), il matematico e il naturale. Dei tre, secondo la tradizione speculativa che fa capo a Biagio Pelacani e alla scuola di Padova, il modo di conoscere matematico è privilegiato, perché esso solo può attingere la verità, in quanto attinge la precisione delle proporzioni. La verità è precisione matematica, e solo attraverso questa via si può attingere la verità assoluta. La verità matematica è l'unica verità entro la quale si verifica l'assolutezza del vero, è pertanto l'unico ambito in cui può darsi la nozione di Dio. L'uomo può tentare allora di estendere la nozione di verità come precisione matematica, assolutamente vera, con il più alto grado di certezza possibile, all'unico vero assoluto che è Dio e che non si può cogliere negli ambiti disciplinari. Nella riflessione teologica tra la fine del XIV e l'inizio del XV sec., grazie soprattutto allo scotismo e all'occamismo, emergeva l'inadeguatezza degli strumenti della metafisica dell'essere di Aristotele per attingere la realtà divina. Basti pensare alla dimostrazione dell'esistenza di Dio formulate a partire dal movimento e dal divenire: nel mondo del divenire ci si muove solo nell'ambito del singolare, del finito, del limitato e del concluso. Si tenta allora di innestare la speculazione matematica e fisica della verità in quella metafisica e teologica.

Arrivati a questo punto, chiariamo prima di tutto il concetto di conoscenza del Cusano, per comprendere la sua dottrina teologica e cosmologica.

L'intelletto desidera naturalmente di conoscere e questo appetito naturale non può essere vano.

Che cosa si intende allora per conoscenza?

*“Tutti quelli che cercano la verità giudicano ciò che è incerto paragonandolo e mettendolo in proporzione con ciò che è certo. Ogni ricerca è, dunque, comparativa, in quanto impiega come mezzo la proporzione. Il giudizio conoscitivo è facile quando ciò che si indaga può essere messo a confronto con ciò che è certo mediante una riduzione proporzionale approssimata”<sup>16</sup>.*

La conoscenza usa la proporzione, è conoscenza per proporzione, perciò è costretta ad impiegare la matematica:

*“Ma poiché la proporzione esprime la convenienza e, insieme, l’alterità in una unica cosa, essa non può intendersi senza il numero. Il numero, infatti, include tutte le cose che hanno proporzione tra di loro. Il numero, quindi, che produce la proporzione, non sta solo nella quantità, ma in tutte le determinazioni che possono convenire o differire in modo qualsiasi, sostanziale o accidentale. Per questo, forse, Pitagora affermava che tutte le cose sono costituite e comprese mercé i numeri”<sup>17</sup>.*

Quali conseguenze si traggono da questa teoria della conoscenza?

La prima riguarda il rapporto con l’Infinito:

*“Ogni ricerca consiste, pertanto, in una proporzione comparativa, facile o difficile; perciò l’infinito come infinito, sfuggendo ad ogni proporzione, è ignoto”<sup>18</sup>.*

Ma anche nell’ambito del finito ogni conoscenza precisa, o verità ultima e assoluta, è impossibile. Infatti, se conoscenza è proporzione, non si può conoscere se non relazionando una cosa all’altra; la conoscenza di una cosa è allora in relazione alla conoscenza che si ha di un’altra. Ed in ogni relazione si ha sempre un più e un meno: date due cose simili, se ne possono sempre pensare altre due più simili, e così via all’infinito. Perciò la verità, che equivale all’essenza di una cosa, è irraggiungibile. Scrive sempre il Cusano:

*“Un intelletto finito non può dunque raggiungere con precisione, mediante similitudine, la verità delle cose. La verità non ha né un più né un meno, e consiste in qualcosa di indivisibile, che non può essere misurato da ciò che non sia la verità stessa. L’intelletto, che non è la verità, non può comprenderla in una maniera tanto precisa, che non possa comprenderla in maniera più precisa all’infinito ... Dunque, la quiddità delle cose, che è la verità degli enti, è inattingibile nella sua purezza, e, ricercata da tutti i filosofi, da nessuno è stata scoperta nella sua realtà”<sup>19</sup>*

Se però il desiderio naturale di conoscere non può essere vano, si giunge alla conclusione della “dotta ignoranza”:

---

<sup>16</sup> N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I,1; tr. it. di G. F. Vescovini, *La dotta ignoranza*, Città Nuova, Roma 1991, 61

<sup>17</sup> I,1; *ibid.* 62

<sup>18</sup> *ibid.*

<sup>19</sup> I, III; *ibid.* 64-65.

*“Ma la precisione delle combinazioni delle cose corporee e l’adattamento proporzionato del noto all’ignoto, supera la ragione umana, sicché Socrate credette di sapere solo di non sapere mentre il sapientissimo Salomone<sup>20</sup> sosteneva che tutte le cose sono difficili e inesprimibili col linguaggio. E un altro saggio, dotato di spirito divino, ha detto che la sapienza e il luogo dell’intelligenza si celano agli occhi dei viventi<sup>21</sup>. Se è così, e se come afferma il profondissimo Aristotele nella Filosofia Prima<sup>22</sup>, anche nelle cose per natura più evidenti ci imbattiamo in difficoltà come uccelli notturni che tentano di vedere il sole, allora, se il nostro desiderio non è vano, ciò che desideravamo è di sapere di non sapere. Se potremo giungere a tanto, avremo raggiunto la dotta ignoranza. Nessun’altra dottrina più perfetta può sopraggiungere all’uomo (anche il più diligente) oltre quella di scoprire di essere dottissimo nella sua propria ignoranza: e tanto più uno sarà dotto, quanto più si saprà ignorante”<sup>23</sup>.*

E ancora:

*“E’ evidente, dunque, per quanto riguarda il vero, che noi non sappiamo altro se non che esso non è comprensibile, in maniera precisa, così come esso è, perché la verità è come la necessità più assoluta, la quale non può essere né più né meno di quel che è, mentre il nostro intelletto è come la possibilità. La quiddità delle cose, che è la verità degli enti, è inattingibile nella sua purezza, cercata da tutti i filosofi, ma da nessuno trovata così com’è. E quanto più profondamente saremo dotti di questa ignoranza, tanto più ci avviciniamo alla verità”<sup>24</sup>.*

Nell’elaborare il concetto di “*docta ignorantia*” il Cusano si riferisce ad autorità filosofiche come Socrate e Aristotele, ma anche a testi biblici. Quando si troverà a difendere il metodo della dotta

---

<sup>20</sup> Qo 1,8: “tutte le cose sono in travaglio e nessuno potrebbe spiegarne il motivo. Non si sazia l’occhio di guardare né mai l’orecchio è sazio di udire”.

<sup>21</sup> Gb 28,21: “Ma da dove viene la sapienza? E il luogo dell’intelligenza, dov’è? È nascosta agli occhi di ogni vivente ed è ignota agli uccelli del cielo”.

<sup>22</sup> *Metafisica* II, 1, 993a-993b: “Si può dire che lo studio della verità è facile sotto un certo profilo, difficile sotto un altro. Ne è prova il fatto che nessuno può condurlo a termine adeguatamente e, nello stesso tempo, nessuno è completamente estraneo ad esso, ma ciascuno ha da dire qualcosa circa la natura e, anche se i filosofi naturalmente presi, non hanno dato alcun contributo o hanno contribuito solo in piccola parte alla conoscenza di essa, tutti quanti, messi insieme, hanno conseguito risultati di una certa importanza; sicché, se noi intendiamo paragonare la verità a quella porta proverbiale che nessuno potrebbe sbagliare, essa può risultare facilmente raggiungibile; ma il fatto che noi, pur possedendone una visione d’insieme, non siamo in grado di conoscerla nelle sue parti, sta ad indicare con evidenza quanto essa sia ardua. Ma quantunque la difficoltà si determini in due maniere (in relazione all’oggetto indagato e al soggetto indagante), forse nel caso presente bisogna individuarne la causa non già nella realtà oggettiva, bensì in noi: come infatti gli occhi dei pipistrelli si comportano di fronte alla luce del giorno, così anche la parte intellettuale della nostra anima si comporta di fronte alle cose che, per natura, sono della massima evidenza” (in *Opere*, vol. VI, tr. it. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1988, 49).

<sup>23</sup> CUSANO, *La dotta ignoranza*, I,1; op. cit., 62.

<sup>24</sup> I, 3; *ibid.* 65.

ignoranza dagli attacchi dei nemici, egli asserirà di averlo ricevuto dall'alto, quasi per rivelazione, e di averlo ritrovato nello Pseudo-Dionigi, in Agostino e in Algazel, ed esso coincide in fondo con la teologia negativa. Per quanto riguarda Agostino, egli ha forse in mente la lettera CXXX:

*“Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adjuvat infirmitatem nostram”.*

La “dotta ignoranza” non è solo una teoria, ma anche un metodo, capace perciò di condurre ad acquisizioni positive nella conoscenza. Infatti tale metodo viene applicato al concetto di “massimo”. Il “massimo” viene infatti inteso in maniera incomprensibile. Esso è “ciò di cui nulla può essere maggiore”, mentre il minimo è “ciò di cui nulla può essere minore”. Di conseguenza massimo e minimo, in quanto massimamente grande e massimamente piccolo, vengono a coincidere, in quanto sciolti dalla quantità. Il superlativo “massimo” è il medesimo in entrambe le proposizioni. Massimo e minimo coincidono dunque nel *maximum absolutum*, cioè sciolto da ogni quantità, superiore rispetto ad ogni molteplicità e differenza. Nell'unità del *maximum absolutum* ogni opposizione fra i molteplici scompare unificata.

Che cosa comporta questo in rapporto al nostro modo di conoscere?

La nostra conoscenza afferma o nega in virtù del principio di non contraddizione, su cui si regge la matematica. La coincidenza di massimo e minimo rappresenta allora il superamento del principio di non contraddizione della *ratio matematica*, e dunque il caso più tipico della “dotta ignoranza”.

Scrive infatti il Cusano:

*“Questo supera ogni nostra capacità intellettuale, la quale non sa combinare con le sole regole della ragione le contraddizioni nel suo principio: poiché noi camminiamo attraverso quelle cose che ci sono manifeste nell'ambito della natura, ed essendo lontani dall'infinita virtù del massimo, non sappiamo connettere insieme i contraddittori che distano all'infinito. Vediamo dunque in maniera incomprensibile, al di sopra del discorso della ragione, che la massimità assoluta è infinità, che ad essa nulla si oppone e che con essa coincide il minimo”<sup>25</sup>.*

Cusano ricollega il principio della coincidenza degli opposti o contraddittori alla teologia mistica dello Pseudo-Dionigi. L'Uno è trascendente, perciò in esso ogni contraddizione, ogni opposizione e distinzione del molteplice scompaiono. L'Uno richiede però una intelligenza superiore, che non è più discorso razionale, ma visione intuitiva, anche se solo negativa: *intelligere incomprehensibiliter*, sapere di non sapere, dotta ignoranza. Il nostro autore ha ripreso dalla *Repubblica* di Platone la tripartizione delle facoltà conoscitive: *sensus*, *ratio* (ragione discorsiva), *intellectus* (*noesis*, visione intuitiva). Il vedere dell'intelletto è provocato in qualche modo dalla necessità della contraddizione, dalla necessità di superare il discorso della matematica che si regge sul principio di non contraddizione, unico principio su cui poggia il nostro sapere positivo. La visione intuitiva è

---

<sup>25</sup> I, 4; *ibid.* 66.

solo sapere negativo. La conoscenza discorsiva e matematica provoca dialetticamente la visione intuitiva. Infatti Cusano giustifica così il ricorso alla matematica nella sua opera: se è vero che il Creatore può essere visto dalle creature come in uno specchio e in maniera enigmatica, il mondo astratto degli enti matematici serve allo scopo. In secondo luogo, come dicono i platonici, tra cui Agostino e Boezio, il numero fu nell'animo del Creatore il principale esemplare delle cose da crearsi. In terzo luogo scrive così il Cusano:

*“In primo luogo è necessario considerare le figure matematiche finite, con le loro proprietà e ragioni, e trasferire tali ragioni, corrispondentemente, alle figure infinite; dopo di ciò, in terzo luogo, trasferire più in alto le stesse ragioni delle figure infinite all'infinito semplice, sciolto del tutto anche da ogni figura. Ed allora la nostra ignoranza ci insegnerà, in maniera incomprensibile, come noi, che ci affatichiamo negli enigmi, dobbiamo pensare dell'Altissimo in modo più retto e più vero”<sup>26</sup>.*

Nel trasferire (trans-ferre) i concetti riguardanti una figura geometrica finita ad una figura geometrica infinita avviene una contraddizione: pensiamo ad un triangolo infinito. La figura triangolo ci richiama tre lati e tre angoli, ma un triangolo infinito non ha più tre lati, ma essi costituiscono una sola linea infinita. Dunque, un triangolo che non è triangolo. Nell'ambito della quantità avviene una contraddizione, nel momento in cui avviene il “trasferimento” sul piano dell'infinito:

*“Ciò che risulta impossibile nella quantità, vedi che è necessario”<sup>27</sup>.*

L'intelletto vede tale contraddizione come prodottasi necessariamente, ma per la *ratio* matematica e discorsiva essa rimane inconcepibile. Tale vedere è dunque “sapere di non sapere”.

Nel terzo momento, poi, l'infinito quantitativo diventa il simbolo dell'infinito divino assoluto, ossia sciolto da ogni quantità. Allora l'esercizio della *dianoia* matematica porta alla visione della tenebra della negazione, che è la dotta ignoranza noetica. Il legame tra ragione ed intelletto, il misticismo della dotta ignoranza non spengono il desiderio di conoscere il mondo, ma lo incentivano. Si arriva all'ignoranza dotta solo approfondendo tutte le possibilità dell'unica nostra conoscenza positiva valida, che è quella matematica e mondana, anche se essa è sempre finita e relativa.

Chiarito il problema della conoscenza, entriamo allora nella questione teologica. Il vedere ci conduce, non nonostante, ma grazie alla *ratio matematica*, oltre il principio di non contraddizione. Dio è attinto allora come l'assoluta identità con se stesso, l'unità indivisibile, l'assoluto, l'infinito, il divino; non il numero, ma l'Uno principio del numero. Dio è l'unità perché è il massimo coincidente col minimo. Dio è l'unità cui nulla si oppone, unità che non può diventare numero ma è tutto ciò che può essere. Scrive infatti:

---

<sup>26</sup> I,12; *ibid.*, 78

<sup>27</sup> *ibid.*

*“Infatti, come il numero, che è ente di ragione, costruito dalla nostra facoltà di distinguere per comparazione, presuppone necessariamente l’unità come suo principio, cosicché senza unità è impossibile che ci sia numero, allo stesso modo la pluralità delle cose, che discende da questa unità infinita, sta ad essa così da non poter sussistere senza di essa ... L’unità assoluta è entità, come vedremo poi”<sup>28</sup>*

Cusano insiste nel dire che qui non si tratta di unità numerica. I numeri sono infatti costruzioni della nostra mente nell’ordine gnoseologico. **L’unità divina è entità**, è cioè **ontologica**, di essa l’unità numerica è solo il simbolo. Comunque non è una novità assoluta affermare che Dio è l’Uno, le tradizioni pitagorica e neoplatonica ci suffragano in questo. Però il teologo cristiano si chiede: “se il monoteismo cristiano è anche trinitario, fino a che punto si può allora applicare al Dio della rivelazione cristiana il paradigma dell’unità? E come? L’argomento centrale del *De docta ignorantia* riguarda allora il carattere trinitario di questa unità. Cusano riprende da Agostino una formula, che usa frequentemente: *unitas, aequalitas, conexio* o *nexus*. Gli esempi tratti dal mondo ci aiutano a capire questa connessione: l’alterità presuppone come suo principio l’unità, la disuguaglianza presuppone l’uguaglianza, la divisione presuppone l’unità della connessione. Unità, uguaglianza e connessione sono coeterni, sono tre eterni, ma una sola eternità. La dogmatica cristiana ci aiuta poi ad esprimere le relazioni tra i tre termini della Trinità: l’uguaglianza è generata dall’unità, la connessione procede da entrambe. Il nostro autore insiste sul dogma trinitario, perché la sua filosofia vuole accordarsi con la teologia cristiana, e perché ciò risponde anche alle esigenze del suo sistema. Il mondo è una complessità di relazioni in cui dominano alterità, disuguaglianza, divisione e necessita di un principio come modello ideale ed eterno di una relazione che non spezzi l’unità. Tale **modello** lo ritroviamo nel **concetto di identità**, che implica relazione tra due termini uguali, ossia il relazionarsi interno di un medesimo termine con se stesso. Il simbolismo matematico può aiutarci: l’unità è il principio di tutta la molteplicità dei numeri, il triangolo, nella relazione trina di angoli e lati, è il principio minimo di ogni possibile poligono, è il modello minimo e massimo di ogni altro poligono, è il minimo di relazioni tra angoli e lati, modello di ogni altra complessa relazione fra angoli e lati. **La relazione trinitaria è principio e modello minimo-massimo di ogni possibile relazione tra le cose del mondo**. Se la caratteristica degli enti nel mondo è di essere in relazione, vi deve essere un modello esemplare eterno. Il pensiero della Trinità è legato al mondo, è formulato *creaturarum respectu*.

Chiarita la concezione teologica, vi sono delle precisazioni da fare. Cusano non approva la teologia positiva, non la ritiene appropriata per un discorso su Dio. La mente umana, infatti, è capace solo di distinguere, numerare delimitando una cosa dall’altra, entro la sua particolare misura individuale e limitata. La mente numera i finiti con i loro più e i loro meno, i loro eccessi e i loro gradi, coglie una verità approssimativa e approssimata, impone i nomi alle cose istituendo le distinzioni e individuando una cosa rispetto all’altra. Allora **la teologia positiva non è appropriata**

---

<sup>28</sup> I, 5; *ibid.*, 68.

**per cogliere l'assoluto**, nasce dalla capacità distintiva della ragione, si muove nella pluralità e nella diversità. Essa afferma la verità per distinzione, e non per l'unità e l'uguaglianza che è Dio.

Scrive Cusano, citando Ermete Trismegisto:

*“Ermete Trismegisto disse giustamente: Poiché Dio è l'universalità delle cose, nessun nome gli è proprio, giacché o bisognerebbe che Dio fosse chiamato con tutti i nomi o che tutte le cose fossero chiamate con il suo nome, in quanto nella sua semplicità egli co-implica l'universalità del tutto ... E' chiaro, dunque, che i nomi affermativi che attribuiamo a Dio gli convergono solo approssimativamente in modo diminuito e all'infinito. Questi nomi gli sono dati, infatti, in base a quelle proprietà che si trovano nelle creature. Dunque, poiché a Dio non può convenire niente di particolare, di distinto, che abbia un opposto, se non in un modo inferiore a ciò che Egli è, ne consegue che, come ha detto Dionigi, le affermazioni non gli si addicono affatto. Se dici, infatti, che Dio è verità, gli sta contro la falsità. Se dici che è virtù, gli sta contro il vizio. Se dici che è sostanza, gli si oppone l'accidente, è così via. Ma poiché Egli non è una sostanza che non sia anche tutte le sostanze e a lui non si oppone nulla, e non è una verità che non sia anche tutte le altre senza opposizione, questi nomi particolari non possono convenire a Dio se non molto diminuiti e a distanza infinita. Tutte le affermazioni, che ripongono in Lui una parte del loro significato, non possono adattarsi a Dio, il quale non è qualcosa più che non sia tutto”<sup>29</sup>.*

La **teologia negativa è allora più appropriata** ad esprimere la verità di Dio, precisione assoluta. Cosa intendiamo qui per teologia negativa? Teologia negativa non vuol dire negazione delle facoltà conoscitive umane o il loro annullamento: significa invece superare le regole dell'intelletto stabilite dalla logica e dalla metafisica elaborate da Aristotele, centrate sul principio di non contraddizione e del terzo escluso. Con il principio del terzo escluso Aristotele ha fatto l'errore di escludere il terzo e ha negato, dunque, la possibilità del nesso trinitario, il rapporto di uguaglianza che unisce l'uno con se stesso. L'intellegibilità dell'assolutezza di Dio è assicurata, dunque, dal concetto di verità matematica della elaborazione filosofica e scientifica del suo tempo e dagli sviluppi teologici e cosmologici dell'ermetismo medievale. Dall'ermetismo cristiano medievale il nostro filosofo ricava l'idea di una verità nascosta, di un *Deus absconditus*, la cui sapienza però grida nelle piazze e nei luoghi di ritrovo più comuni e dentro gli animi più semplici. Nelle piazze e nei mercati, infatti, l'uomo compie le operazioni più precise di comparazione, calcolo, misura e proporzione. Nella proporzione matematica si può cercare la verità precisa e da questa nozione muovere per cercare quella precisione assoluta che non potremo raggiungere mai totalmente, ma che ci proietta al di là del muro della ragione, nel Paradiso. La teologia negativa è un principio positivo perché, in rapporto a **Dio**, ci conduce all'idea della **coincidentia oppositorum**. Dio viene definito come infinito negativo, in senso però positivo. Dio è privo di tutte le finitudini o le limitazioni degli enti finiti, è dunque pienezza assoluta, positività eterna, potenza infinita, onnipotenza. In Dio tutte le determinazioni opposte vengono a coincidere. Cusano non distingue

---

<sup>29</sup> I, 24; *ibid.*, 101-102

gli opposti come contrari dagli opposti come contraddittori. Gli opposti sono i termini che dividono e distinguono gli enti, uno dall'altro e in se stessi: essi definiscono l'imperfezione degli enti perché stabiliscono le individualità di ognuno. In Dio vale invece il principio della coincidenza degli opposti, non però nel senso che Dio sia l'unione degli opposti (in questo caso si cadrebbe nel panteismo), ma nel senso che in Dio vale il principio uni-trino o della Trinità come anteriore alla distinzione, Trinità concepita nel suo principio connettivo che è la proporzione di uguaglianza, l'uguaglianza assoluta, il nesso, ossia lo Spirito Santo. Cusano definisce poi **Dio come coincidenza al di là delle opposizioni senza la mediazione dell'ente**. Egli abbandona così, per l'elaborazione della sua teologia, la nozione forte di ente, desumibile dalla metafisica aristotelica usata nel Medioevo sia nel pensiero cristiano che in quello musulmano. Egli parte invece da una nozione debole di ente che, peraltro, in seguito viene accantonata.

La *coincidentia oppositorum*, in Dio, si realizza poi in maniera dinamica, poiché Dio non è solo somma grandezza, ma è **posse**, potere, infinita forza creatrice. Ma tale potere divino non può contenere alcunché di potenziale, è **unicamente puro essere**. Dio, infatti, precede la distinzione tra realtà e possibilità, Egli è il **Possest**, il Potere è. Dio soltanto è il *Possest* in quanto Egli è realmente ciò che può essere. Dio, dunque, racchiude in sé ogni realtà: infatti il reale non ha realtà al di fuori del suo riprodurre la realtà del *possest*. Attenzione, il divino potere non può essere posto sullo stesso piano del potere finito della realtà mondiale. Dio è anche "*non aliud*". Nel **1460** Cusano scrive il *De possest*. In esso viene applicato il principio della coincidenza degli opposti, non più però in senso matematico o con un linguaggio matematico, ma sfruttando i concetti aristotelici di atto e potenza. Il loro autore vuole superare la loro opposizione dualistica e scrive:

*"Poiché ogni esistente può essere ciò che è in atto, di qui vediamo l'attualità assoluta, in virtù della quale le cose in atto sono ciò che sono, così come quando vediamo con l'occhio sensibile le cose bianche, intuiamo con l'intelletto la bianchezza senza la quale il bianco non è bianco. Poiché, dunque, l'attualità è in atto, anch'essa certamente può essere, dato che l'impossibile non è. L'assoluta possibilità non può essere altro dal potere, e l'assoluta attualità dall'atto. E la suddetta possibilità non può essere prima dell'attualità, così come quando diciamo che la potenza precede l'atto. Infatti, come sarebbe giunta all'atto, se non in virtù della attualità? Il poter essere fatto, se si traducesse all'atto da sé, sarebbe in atto prima di essere in atto. Adunque, la possibilità assoluta di cui parliamo, in virtù della quale le cose che sono in atto possono essere in atto, non precede l'attualità e neppure la segue. Come potrebbe esservi l'attualità se non vi fosse la possibilità? Sono dunque coeterni la potenza assoluta e l'atto e il nesso dell'uno e dell'altro. E non vi sono più eterni, ma essi sono eterni in modo da essere la stessa eternità"*<sup>30</sup>.

Il procedimento è in parte aristotelico: si parte dal mondo, misto di potenza e atto, e, in base al principio della priorità ontologica dell'atto, si passa all'atto assoluto. Ma anche **l'atto assoluto**, se è reale, è possibile; qui entriamo nella sfera di un **possibile assoluto**, che esclude cioè il passaggio

---

<sup>30</sup> CUSANO, *De possest*, & 6

dal possibile all'essere e coincide dunque con l'essere. *Possest* è proprio la fusione delle espressioni *posse + est*. Oltre al *posse* e all'*esse*, entra però in gioco, secondo la logica trinitaria, un terzo termine, il **nesso** dell'uno e dell'altro. La coincidenza di *posse* ed *esse* non avviene dunque sul piano del possibile, né sul piano dell'essere, e non è il risultato del coincidere di potenza e atto. La coincidenza è prima del costituirsi dei due termini, è principio che è al di là e al di sopra di essi e del positivo che in essi riusciamo a concepire. Il *possest* ci eleva al di sopra di noi stessi, alla visione mistica dove termina l'ascesa delle nostre facoltà conoscitive ed ha inizio la rivelazione del Dio ignoto. *Posse* ed *esse* solo ad un livello inferiore cominciano ad apparire e a distaccarsi l'uno dall'altro. Il Cusano, in questo modo, risponde ad un'obiezione: se il mondo poté essere creato, esiste da sempre la sua possibilità di essere. La possibilità di essere del mondo, nel sensibile, si chiama materia, che sarebbe un principio eterno e increato. Ma la possibilità increta, per il nostro autore, è lo stesso *possest*, non qualcosa di opposto al potere divino. La materia, dunque, non è principio, non è eterna né increata, e non è nemmeno principio creato.

Nel **1462** Cusano scrive il *De non aliud*, o *Directio speculantis seu de non aliud*: esso è un dialogo in cui si mettono a confronto quattro impostazioni: il platonismo, il neoplatonismo di Proclo, l'aristotelismo e la teologia negativa dello Pseudo – Dionigi. Gli indirizzi di Proclo e dello Pseudo – Dionigi sono i prevalenti. Essi concordano nella dottrina dell'Uno, che è al di là di tutte le opposizioni e diversità, cosicché nulla gli è estraneo di ogni sfera dell'essere e del conoscere. Il nome "uno" non ha altro nome che gli si possa opporre; ed, essendo per noi incomprendibile, ha un più vero significato negativo. Dire "uno" significa negare ogni alterità rispetto a lui, quindi il suo nome più appropriato è *non aliud*. Sul piano logico, il *non aliud* è la definizione più perfetta, quella che definisce ogni cosa e definisce se stessa. Il "non – altro" è "non – altro che non –altro", ogni cosa è se stessa e non – altro. In questo gioco di parole appare prima di tutto l'identità del definiente e del definito, che rivela l'identità e l'autosufficienza del principio. In secondo luogo, la triplice ripetizione del *non aliud* è per il nostro filosofo la formulazione dell'unitrinità divina. In terzo luogo, il *non aliud* appare contemporaneamente come il *principium essendi et cognoscendi*. La definizione che definisce se stessa è una definizione che si auto genera, è causa del proprio essere e della conoscenza di sé. Qui si palesa anche il concetto teologico della relazione trinitaria: Dio si genera nel proprio Verbo nella conoscenza di sé e nello Spirito nell'amore di sé. Anche in rapporto al mondo, oltre che in rapporto a se stesso, il *non aliud* è principio della realtà e della conoscibilità del mondo stesso. Se nulla è altro rispetto al *non aliud*, allora la realtà più profonda del mondo stesso e la sua più profonda intelligibilità è il *non aliud* stesso. Cusano cerca di rendere ciò più comprensibile prendendo l'esempio della luce: la luce genera e rende visibili i colori; l'essere del colore e la sua conoscibilità non sono altro che luce. Poi viene fatto un altro esempio: tutte le cose sono la volontà di Dio e sono state create dalla sua volontà, perché tale volontà non è altro che la ragione e la sapienza divina stessa così come nella colonna di Traiano vive la volontà dell'imperatore di manifestare ai posteri la sua gloria. La colonna non è volontà, ma non è altro dalla volontà di Traiano così come i colori non sono altro che luce. Che cosa si potrebbe concludere? **Il mondo non è altro da Dio, sebbene non sia Dio**. Le due cose sembrano contraddittorie, ma stanno insieme: le fa coesistere il metodo della dotta ignoranza. Per quanto

riguarda la conoscenza positiva e precisa, il mondo è altro da Dio e Dio lo trascende. Ma tale positività e alterità costituiscono l'aspetto fenomenico di una realtà più profonda, che non conosciamo se non come presenza misteriosa ed ignota di ciò che non è altro da nessuna cosa e, dall'interno, ne costituisce l'essere e l'intellegibilità.

Siamo giunti allora ad un altro nodo, che riguarda teologia e cosmologia: quale rapporto tra Dio e mondo?

Cusano, seguendo il metodo della dotta ignoranza, si rifiuta di cogliere Dio partendo dalla sua manifestazione o dalla sua creazione, sia essa il mondo, o l'uomo o entrambi. Questo era stato il modo di procedere del ragionamento *a posteriori* (cfr. Tommaso) che però si era rivelato debole di fronte alle critiche mosse dalle scuole scotiste ed occamiste del sec. XIV e degli inizi del sec. XV. Ma perché l'idea che noi abbiamo dell'Assoluto deve superare le capacità del nostro intelletto, oltrepassare le regole dei nostri principi logici, negare il principio di non contraddizione? Egli risponde che, se la nostra idea di assoluto non dovesse superare le capacità del nostro intelletto, se l'intelletto dell'uomo ne avesse un concetto adeguato e non approssimato, esso (l'intelletto umano) sarebbe della stessa natura di quello di Dio, per cui Dio non sarebbe la perfezione infinita così come noi non lo siamo. Se noi non riconosciamo i limiti della nostra conoscenza, che si muove nell'ambito della scienza dei numeri, della misura e della proporzione relativa, dove pure è validissima, cadremmo in un errore conoscitivo e morale: esso consiste nel mancato riconoscimento del limite e, dunque, nella superbia di crederci Dio. Il peccato è proprio questa arroganza mentale, questo delirio di onnipotenza. Dio è trascendente in maniera assoluta rispetto all'uomo, la sapienza divina trascende quella umana ma non per questo essa non è intellegibile o non esprimibile. Il **rapporto Dio – universo ruota intorno alla categoria di contrazione**. L'universo è il massimo contratto, cioè non assoluto come Dio, ma limitato, determinato, contratto. L'universo è il massimo contratto perché è determinato entro dei limiti che ne fanno qualcosa di uno. Da dove riprende il nostro filosofo il concetto di contrazione? Esso era presente nella scuola neoplatonica di Colonia, le cui dottrine derivano dall'insegnamento universale di Alberto Magno. Nelle opere di Teodorico di Friburgo ed in quelle di Duns Scoto, il concetto di *contractio* aveva avuto un'ampia applicazione nel senso di *de – terminatio*, ossia di determinazione, concretizzazione, individuazione, restrizione del comune o generale nell'individuo concreto o contratto. L'universo, dunque, non è infinito come Dio, bensì indefinito perché costituito da una molteplicità di forme o gradi, in cui l'unità è contratta nella pluralità. Nell'universo, massimo contratto, si ritrova, inoltre, la stessa intelligibilità triadica del massimo assoluto, secondo però le applicazioni permesse dal concetto di contrazione: contraente, contraibile, la connessione dell'uno e dell'altro, oppure modo d'essere della possibilità, modo d'essere della necessità, modo della determinazione attuale. Da tutti e tre deriva un unico modo universale di essere, che è l'universo. **Il mondo è allora una universalità massima che però non è assoluta**, come Dio, ma **contratta** e la sua finitezza non è qualcosa di estremamente determinato, ossia contratto in modo assoluto, ma è **contratto in modo indeterminato**, senza limiti. La contrazione dell'universo, pertanto, non è determinata in senso assoluto, cioè non ha limiti definiti. L'universo è concepito allora come

**infinito privativo** che sta ad indicare un universo che non sarebbe racchiuso entro termini stabiliti. Un corollario di questa concezione dell'universo è il venir meno della centralità della terra, per concedere invece la possibilità di altri mondi e di altri centri. In questo rapporto, allora, solo a Dio conviene l'uguaglianza assoluta mentre nell'universo è assente la precisione assoluta, in esso si può sempre pensare un più ed un meno di ciò che è, e non si arriva mai ad un massimo o ad un minimo che tra loro possono coincidere. L'unità dell'universo è infinità privativa, unità contratta nella molteplicità degli enti, unità della molteplicità come l'armonia musicale. Dio è unità nella quale la molteplicità scompare unificata. Poiché la molteplicità è indefinita, l'unità dell'universo è infinita in senso privativo.

Come deriva allora l'universo da Dio?

L'universo deriva dall'essere ed è prima del nulla; ma non è l'essere e ciò che in esso non è essere non deriva tuttavia dal nulla. L'universo deriva dalla necessità divina ma non è un ente necessario: da dove la sua contingenza? L'essere divino è un creare; il mondo dovrebbe dunque essere eterno, mentre invece è temporale. Se Dio è la *forma essendi*, come riuscire a comprendere che egli non si mescola alle creature? *Forma essendi* è un concetto mutuato da Teodorico di Chartres: come il calore è la forma del riscaldare, come il chiarore è la forma del risplendere, così anche **Dio è la forma dell'essere**. Dio è forma esemplare, è forma esemplare unica per l'immensa varietà del molteplice. Dio è l'infinito, e tuttavia ricevuto finitamente. Anche se in maniera intellegibile, il discendere dell'universo da Dio comporta un ricevere in discesa, in diminuzione: da qui i caratteri della negatività, della finitezza, della contingenza, della temporalità. Ed i concetti di complicazione ed esplicazione? L'unità numerica complica tutti i numeri, cioè li contiene in sé, nella propria potenza, non allo stato di numeri particolari e determinati, ma come unità. I numeri hanno il loro essere più vero nell'unità complicante, che ne è il principio. L'unità poi esplica i numeri, cioè li trae all'essere da sé, dalla propria potenza; e anche i numeri esplicano l'unità, perché il loro essere non è che l'unità stessa, determinata in questo o quel numero. **Dio è allora complicazione ed esplicazione dell'universo**. La esplicazione di Dio nelle cose non è uno sviluppo, un potenziamento di Dio, come se egli fosse un germoglio che si esplica nella pianta; è invece una contrazione dell'essere divino, un suo depotenziamento e una sua diminuzione. Scrive infatti il Cusano:

*“L'unità assoluta è sciolta infatti da ogni pluralità. Ma l'unità contratta, che è l'unità dell'universo, sebbene sia unità massima, essendo contratta, non è sciolta dalla pluralità, anche se è vero che non c'è che un solo massimo contratto. Sebbene dunque l'universo sia massimamente uno, la sua unità è tuttavia contratta dalla pluralità, come l'infinità è contratta dalla finitezza, la semplicità dalla composizione, l'eternità dalla successione, la necessità dalla possibilità, e così via”<sup>31</sup>.*

Sempre riguardo la derivazione dell'universo da Dio per contrazione, il nostro autore rifiuta l'ipotesi di derivazione neoplatonica di una esplicazione di Dio nell'universo per gradi: prima l'intelligenza, poi l'anima mobile, poi la natura. Egli afferma invece la simultaneità della creazione

---

<sup>31</sup> II, 4; *ibid*: 121.

di ogni parte dell'universo. Anzi, il concetto di contrazione comporta che le parti dell'universo, i singoli enti, non siano parti, ma un tutto nel tutto. L'universo, sebbene non sia né sole né luna, è tuttavia sole nel sole e luna nella luna. L'unità dell'universo è contratta nella molteplicità degli enti, quindi l'universo non è nulla senza gli enti che lo costituiscono. L'attualità dell'universo è in ciascuno degli enti che esistono in atto. Vi saranno gradi diversi di contrazione, cioè di limitazione, a seconda della perfezione degli enti; ma ogni ente è, in maniera diversa da tutti gli altri, tutto l'universo contratto nella peculiare sua modalità. Da ciò verrà elaborato il concetto di uomo come microcosmo, e da qui la posizione del Cusano in merito agli universali:

*“Gli individui sono coloro nei quali esistono in atto contrattamente tutte le cose. Per codesta considerazione si vede come gli universali non esistono in atto se non in modo contratto. Perciò dicono il vero i Peripatetici quando sostengono che gli universali non sono in atto al di fuori delle cose. Soltanto il singolare è in atto, ed in esso gli universali costituiscono contrattamente il suo stesso essere. Gli universali, però, per ordine di natura, hanno un certo loro essere universale contraibile da parte del singolare, non tuttavia perché sussistano in atto prima della contrazione altrimenti da quest'ordine di natura, cioè come universali contraibili non sussistenti in se stessi ma solo in ciò che è in atto, così come punto, linea, superficie precedono, in ordine progressivo, quel corpo nel quale soltanto esistono in atto. L'universo, infatti, non è in atto che in modo contratto, così come tutti gli universali. Gli universali non sono solo enti di ragione, anche se non esistono in atto al di fuori delle cose singolari. Così anche la linea e la superficie, sebbene non esistano al di fuori del corpo, non sono perciò soltanto enti di ragione, perché esistono realmente nel corpo, come gli universali esistono nei singolari. L'intelletto, tuttavia, li fa sussistere per astrazione al di fuori delle cose. E tale astrazione è un ente di ragione, poiché non gli conviene affatto l'essere. L'universale del tutto assoluto è Dio”<sup>32</sup>.*

Tale rapporto tra Dio e l'universo è pensato in modo panteistico?

Un teologo aristotelico, Giovanni Wenck di Herremberg, insegnante e rettore all'università di Heidelberg dal 1435 al 1451, scrisse contro il *De docta ignorantia* il *De ignota litteratura* e mosse due accuse al Cusano. La prima riguarda il metodo della docta ignorantia o della teologia negativa. Malgrado l'apparenza contraria, essa pretende, a parere del Wenck, di possedere una conoscenza precisa di Dio al di là dei limiti della natura umana. Inoltre il Cusano mostra di disprezzare il mondo delle creature, un mondo dal quale però si può ascendere al Creatore. Il suo pensiero poi si perde nel vuoto perché, distruggendo il principio di non contraddizione a beneficio del principio della coincidenza degli opposti, nega il fondamento di ogni scienza e vanifica ogni possibilità di discussione. Il mondo sensibile e la stessa logica, replica il Wenck, non sono altro che doni che Dio stesso ci fa per ascendere a Lui nei limiti possibili dell'intelligenza umana. La seconda accusa è quella di panteismo. Il Cusano, a parere di Wenck, avrebbe sostenuto che tutte le cose coincidono con Dio perché massimo assoluto; che Dio è l'essere, tutto l'essere, togliendo così la sussistenza

---

<sup>32</sup> II, 6; *ibid.*, 127.

delle cose nel proprio genere di realtà. Se Dio è tutto ciò che esiste, Egli è dissolto nelle cose. Infine il panteismo è evidente nella coincidenza di tutto il possibile nell'essere in atto di Dio.

In sua difesa, nel **1449**, Cusano scrive l'*Apologia doctae ignorantiae*.

Dalla prima accusa si difende in questo modo (le parole sono messe in bocca ad un immaginario suo discepolo):

*“Un cieco può aver sentito dire molte cose sulla chiarezza del sole, che è così grande che non la si può comprendere, e credere, quindi, in base a ciò che ha udito, di saperne qualcosa, mentre invece non la conosce. Paragono così a ciechi molti che si vantano di avere scienza della teologia: quasi tutti coloro che si danno allo studio della teologia si occupano di certe dottrine positive tramandate e delle loro forme, e credono di essere teologi una volta che riescono a parlare come quelle autorità che hanno deciso di rispettare, mentre non sanno che così non arrivano a conoscere affatto quella luce inaccessibile, ove non si trova tenebra alcuna ... La logica ed ogni altra ricerca di natura filosofica non toccano la visione. Come il cane da caccia usa di un certo discorso che gli è connaturale, quando va cercando la selvaggina in base a tracce esperibili sensibilmente, per giungere così all'oggetto della ricerca, alla stessa maniera si comporta ogni animale secondo un proprio modo; alla stessa maniera si comporta l'uomo con la logica. Detto questo il precettore mi fece rilevare come la dotta ignoranza promuova una visione simile a quella che si avrebbe da un'alta torre: chi è posto lassù vede di già ciò che, con discorso vario e per vestigia, va ricercando colui che è vagante per la campagna, ed intuisce quanto costui si avvicini o si allontani dall'oggetto della sua ricerca. In questo modo la dotta ignoranza, posta nell'alta regione dell'intelletto, è giudice della ragione discorsiva”.*

La dotta ignoranza, dunque, è visione intellettuale, non discorso razionale. Il principio della coincidenza degli opposti vale per la visione; la logica della non contraddizione per il discorso razionale. Ma la visione intellettuale è giudice della logica della non contraddizione.

In secondo luogo egli si difende dall'accusa di panteismo:

*“Quando diciamo che Dio è creatore e lo chiamiamo essere, elevandoci alla coincidenza, diciamo che Dio coincide con l'essere. Mosè lo chiama formatore: Dio formò dunque l'uomo etc. Se Egli è dunque forma delle forme, Egli conferisce l'essere, sebbene sia la forma della terra che conferisce l'essere alla terra, e la forma del fuoco che lo conferisce al fuoco. L'immagine ha una forma che le conferisce quell'essere per cui è immagine, e la forma dell'immagine è forma formata mentre, ciò che c'è in essa di verità, lo riceve da quella forma che è verità ed esemplare; allo stesso modo è in Dio che ogni creatura è quell'essere che essa è. In Dio ogni creatura, che ne è l'immagine, è nella propria verità. Ma per questo non viene annullata la sussistenza delle cose nella propria forma”.*

In conclusione, tutte le cose sono in Dio, ma ivi sono Dio, non cose particolari; Dio è in tutte le cose, ma senza mescolarsi e particolarizzarsi in esse. Ma già nel *De docta ignorantia* alcune precisazioni permettevano di evitare un discorso di immanenza tra Dio e l'universo:

*“Nessuno riesce ad intendere come Dio sia esplicito dalla molteplicità delle cose, dato che l’essere dell’unità divina non esiste in virtù dell’intelletto che astrae dalle cose e non è unito o immerso nelle cose. Se consideri le cose senza di Lui, le cose sono nulla come il numero è nulla senza l’unità. Ma se consideri Lui senza le cose, Egli tuttavia sussiste mentre le cose sono nulla. Se consideri Lui in quanto è nelle cose, credi che la cosa sia alcunché in cui ci sia Lui. E sbagli, come è evidente dal capitolo precedente, perché l’essere della cosa non è qualcosa d’altro, per cui essa sia già di per sé cosa diversa da Dio, ma il suo essere è un dipendere dall’essere divino. E se invece consideri la cosa come è in Dio, là essa è Dio stesso e la stessa unità”<sup>33</sup>.*

In questo modo il nostro filosofo salva la trascendenza assoluta di Dio rispetto l’universo-mondo, e mette in secondo piano la sua immanenza nel mondo.

Un’ultima considerazione va fatta in merito alla cristologia del Cusano. L’universo – mondo è da egli definito come infinito privativo, massimo contratto, ma non in modo assoluto. L’universo non può essere allora la manifestazione immediata di Dio. Tra Dio, massimo e infinito, l’unico nella cui assoluta unità infinita coincidono senza opposizione dell’ente gli opposti, il massimo e il minimo assoluti, e l’universo contratto, perciò finito e creato, diventa necessaria una mediazione. L’unica mediazione possibile avviene nella persona di Cristo, il Mediatore per eccellenza, l’unico che sia insieme assoluto e finito, divino e umano. Gesù Cristo realizza l’unità ipostatica dell’assoluto e del creato e può permettere l’elevazione della natura finita e creata all’unità con quella assoluta e increata. In Cristo si realizza l’unione ineffabile dell’unico esemplare assoluto, che è Dio, Uno, il Padre, e perciò il Figlio di Dio, esemplare Lui stesso e quindi Dio, e dell’immagine o similitudine dell’esemplare in quanto uomo. **La mente dell’uomo** è creata a **similitudine e ad immagine del verbo divino**; per questo potrà, come Dio crea gli enti, **creare a sua immagine, traendole da sé, le nozioni delle cose, ossia i numeri e le misure di esse**. L’uomo sarà dunque il creatore di una scienza quantitativa dell’universo, come Dio è creatore della sua realtà. L’unione del divino e dell’umano nella persona di Cristo è spiegata dal Cusano con i concetti di massimo assoluto e di massimo contratto. L’universo è contratto in maniera indeterminata e non assoluta, **in Cristo invece l’umanità si è trovata contratta in modo assoluto e massimo**, e tale massimità della sua contrazione e determinazione ne assicura **l’unione con la massimità, ossia con il massimo infinito e assoluto che è Dio**. In Gesù Cristo noi abbiamo il contratto in modo assoluto, cioè il contratto massimamente determinato. In Cristo si realizza la coincidenza tra creatura e creatore:

*“Ora codesta natura media è proprio l’umana, la quale per opera di Dio è stata sollevata sopra tutte le cose ed è di poco inferiore alla natura angelica, complicando in sé la natura intellettuale e quella sensibile, e radunando nel proprio ambito tutto ciò che esiste, sì da esser giustamente chiamata sin dagli antichi microcosmo o piccolo mondo”<sup>34</sup>.*

---

<sup>33</sup> II, 3; *ibid.*, 119.

<sup>34</sup> III, 3; *ibid.*, 166.

La riflessione sulla mediazione di Cristo scardina ancor di più l'accusa di panteismo. In più, l'esaltazione della massimità dell'umanità di Cristo porta anche all'esaltazione dell'umanità e delle sue potenzialità, esprime un'alta fiducia nell'uomo. Cusano ne riprende la definizione di **microcosmo**: nel sec. XII lo definivano così Galeno, Macrobio, Calcidio, Bernardo Silvestre, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, in quanto microcosmo naturale, ossia perché in esso si riflette l'universo. Il nostro autore lo definisce così a partire dalla cristologia: l'uomo è Dio secondo, occasionato (secondo una categoria dell'ermetismo), immagine di Dio tramite Cristo. Per questo la mente umana può costruire e ricostruire il grande cosmo. In Cristo l'uomo può farsi Dio, elevarsi alla massimità assoluta attraverso l'unico mediatore, colui che unisce il finito e l'infinito, Gesù Cristo. L'uomo può pregare Dio, rimasto a lungo sconosciuto e inaccessibile, perché Egli si è rivelato nell'uomo Gesù. L'uomo può cogliere Dio e "deificarsi" nella sua interiorità. Nella deificazione l'uomo si fa Figlio di Dio, al di là della ragione e del senso, chiudendosi nella visione intellettuale. Partendo da sé e dalla propria mente l'uomo coglie Dio in sé tramite Cristo. L'uomo è allora microcosmo, ma perché vuole essere solo uomo, non angelo, non un'altra natura. Egli può trovare la felicità solo in se stesso, nel proprio perfezionamento interiore. In Cristo la natura umana raggiunge il suo modello, realizza l'aspirazione all'eternità. L'uomo, cioè, non è più una possibilità realizzata, ma diviene una realtà eterna, trova dunque ciò che c'è di divino in lui. Dio si fa immanente nel mondo per Cristo, e l'uomo si unisce immediatamente a Dio in Cristo.

## COPERNICO (1473-1543)

Comincia a divulgare le sue idee a partire dal **1503**, un estratto delle sue teorie (*Comentariolus*) circola a partire dal 1530, nel **1543** è pubblicata l'opera *De Revolutionibus orbium caelestium*. L'ipotesi geocentrica di Tolomeo si accorda difficilmente con l'osservazione dei fenomeni celesti: è poi assurdo che l'intero universo giri attorno a quel punto insignificante che è la terra. In base al principio della relatività del moto (il mutamento nello spazio va valutato in base al movimento della cosa osservata e a quello di colui che la osserva) egli ipotizzò il triplice moto della terra (intorno al proprio asse, intorno al sole, rispetto al piano dell'ellittica. Egli mantenne le tesi aristotelico – tolemaiche dell'esistenza delle sfere celesti e della finitezza dell'universo delimitato dal cielo immobile delle stelle fisse.

# Le origini della scienza moderna

Una delle conseguenze della frantumazione della sintesi scolastica, ma anche grande e nuovo fenomeno spirituale per l'Occidente, è la nascita della scienza moderna. Essa si rivolge non più al tutto della realtà, come la Fisica della precedente tradizione, ma alle singole parti, per conoscerle e dominarle. La scienza moderna è un conoscere e un agire che isola la parte dal contesto in cui si trova. Non è più mera contemplazione.

Per esempio con **Galileo Galilei** (1564-1642) inizia la dinamica moderna: il movimento dei corpi viene considerato separatamente dall'insieme degli eventi che lo accompagnano o di quelli che possono condizionarlo (la resistenza, l'attrito, ...). La scienza moderna segue tale metodologia. Essa muove da un'ipotesi che associa un fenomeno B ad un fenomeno A secondo la relazione di causa – effetto. La verità di tale ipotesi consiste nella sua corrispondenza alla realtà e va dimostrata. La dimostrazione non consiste più nel sillogismo aristotelico, ma in un insieme di operazioni pratiche, che costituisce l'esperimento. L'esperimento isola il fenomeno considerato nell'ipotesi e lo riproduce. Galileo si applicò alla caduta perpendicolare dei corpi nel vuoto: non aveva ancora a disposizione la pompa ad aria per creare il vuoto, che verrà inventata 12 anni dopo la sua morte, nel 1654, ma fece cadere contemporaneamente, dall'alto della Torre di Pisa, una palla dal peso di una libbra e una palla di cento libbre, e osservò che la seconda, la più pesante, toccò il suolo con un brevissimo anticipo sulla prima. Tale esperimento falsificò la tesi aristotelica secondo la quale la velocità di caduta dei corpi sarebbe direttamente proporzionale al loro peso (in questo caso il rapporto dei tempi di caduta sarebbe dovuto essere 1/100). Invece, la velocità di caduta dei corpi nel vuoto è uguale (il piccolo scarto è dovuto alla resistenza dell'aria, visto che era ancora impossibile realizzare il vuoto pneumatico). Il fenomeno viene isolato per conoscerne il funzionamento: non a caso per **Francesco Bacone** (1561-1626) la **scienza è dissezione della natura**.

Ma ogni azione umana che vuole raggiungere uno scopo ha tutti i caratteri dell'esperimento scientifico: essa isola certe parti della realtà e le scioglie dalla rete di rapporti in cui si trovano con l'intero universo. Una riflessione sulla struttura dell'azione umana era già presente nel pensiero greco (cfr *Etica* di Aristotele: *phronesis*, deliberazione ...). Ma in che cosa si distingue l'esperimento scientifico dalle altre azioni dell'uomo miranti ad uno scopo?

La **scienza moderna** non isola qualsiasi aspetto parziale della realtà, ma solo la realtà che diviene, la natura, e perciò vuole costituirsi come **fisica**. Essa prescinde perciò dalla metafisica e da ogni rivelazione soprannaturale, cioè considera solo ciò che è interno alla natura. Della natura, poi, essa coglie solo gli aspetti quantitativi e prescinde dalle qualità: colori, suoni, sapori, odori, caldo, freddo non esistono in sé nella realtà vera e propria, ma dipendono dal nostro modo di percepire. Già Democrito, in qualche modo, aveva distinto tra qualità primarie e qualità secondarie: per la scienza moderna le prime indicano la realtà degli aspetti quantitativi mentre le seconde il carattere soggettivo e convenzionale degli aspetti qualitativi. I corpi sono costituiti in un certo

modo e si comportano in un certo modo in base alla disposizione e al movimento degli atomi. Bacone parla di schematismus latens, di una configurazione latente: si tratta della disposizione dei corpuscoli elementari che determina la costituzione e il comportamento dei corpi, che è al di là (latente) del modo in cui l'uomo percepisce la realtà. Per Galilei, se la realtà naturale, in ultima analisi, è quantità, la **conoscenza vera della realtà naturale** è la conoscenza della quantità, cioè la **scienza matematica**. Nel pensiero greco troviamo un'oscillazione nella considerazione della matematica. In Pitagora la matematica conduce al nucleo profondo della realtà perché il mondo è cosmo e il numero è l'essenza della realtà. Platone aveva fatto scrivere nell'Accademia: "*Chi non è matematico non entri*". I Numeri Ideali permettevano il passaggio tra i Principi Primi (Uno e Diade Indeterminata) e la molteplicità ordinata delle Idee e il Demiurgo plasma portando misura, cioè modellando la materia in base alle Idee, ma con la mediazione degli enti matematici. In questi autori il numero è reale. Per Aristotele, invece, la fisica riguarda la realtà che diviene mentre invece la matematica riguarda l'immutabile, ma l'immutabile che non è reale. I rapporti matematici sono immutabili e necessari ma esistono solo nella mente dell'uomo. **Galilei**, oltre all'atomismo di Democrito, si rifà anche **alla concezione pitagorica della matematica** per cui i rapporti matematico – quantitativi costituiscono la realtà vera e propria, sono immutabili e reali. Egli scrive:

*"La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto"*<sup>35</sup>.

Chiaramente per Pitagora il numero è il senso del tutto mentre per Galilei esso è la struttura dei rapporti quantitativi, il senso della realtà naturale isolata dal tutto.

**I rapporti matematici sono reali e immutabili** non perché la realtà naturale è immobile, ma perché il divenire della natura si realizza secondo le leggi immutabili scoperte dalla scienza matematica. La matematica diventa così un **sapere necessario, incontrovertibile, assoluto**, qualitativamente uguale alla conoscenza matematica posseduta da Dio, ma non è comprensione del tutto, è una conoscenza che isola il proprio contenuto dal tutto. L'esperimento della scienza galileiana isola la struttura quantitativa della realtà: in esso l'ipotesi e la verifica sperimentale hanno un carattere matematico. La realtà, in esso riprodotta, è ridotta a grandezze fisiche. Non a caso Galileo concepisce anche il tempo come grandezza fisica, cioè come grandezza coordinabile alle misurazioni della distanza: quindi non esiste più differenza qualitativa tra gli strumenti che misurano il tempo (cfr. gli orologi), che sono caratterizzati da un funzionamento ciclico (il circolo, il tempo che ritorna su se stesso e si ripete, e va avanti ritornando su di sé), e gli strumenti che misurano la distanza caratterizzati da uno sviluppo lineare all'infinito. Anche un'azione umana che

---

<sup>35</sup> GALILEO GALILEI, *Il Saggiatore*, 6; in *Opere* 1, a cura di F. Brunetti, Utet, Torino 2005, 631-632

conseguono uno scopo isolando ambiti della realtà: ma non ne considera solo l'ambito quantitativo, bensì suscita aspetti qualitativi.

A questo punto è importante chiarire il metodo della scienza galileiana: la matematica pura non è capace di presentare la realtà, solo l'esperienza è in grado di presentare la realtà naturale. La ragione matematica coglie, al di sotto dell'aspetto sensibile – qualitativo, la struttura quantitativa della realtà naturale. L'esperimento è un'azione guidata che riproduce un fenomeno già presente in natura per vedere se esso produce o no l'effetto previsto dall'ipotesi. Ma l'azione è al di fuori della ragione matematica. Il **metodo** di Galilei sintetizza **esperienza, ragione matematica e azione**. Tale nuovo metodo non è semplicemente induttivo (dal particolare all'universale). L'induzione interviene all'inizio per orientare la formulazione dell'ipotesi. Ma per la deduzione logico – matematica (dall'universale al particolare) l'ipotesi implica conseguenze poi verificabili con l'esperimento. Per Bacone l'induzione è *“l'arte dell'invenzione”* perché permette di scoprire le cause dei fenomeni. Alla scienza interessano le cause prossime dei fenomeni, quelle interne alla natura. La causa prossima di un fenomeno è presente quando è presente il fenomeno, è assente quando è assente il fenomeno, varia proporzionalmente rispetto al variare del fenomeno.

La scienza moderna critica in maniera radicale la fisica aristotelica, che però era ritenuta un cardine dell'intero edificio filosofico. Ma, se crolla tale cardine, non sarà forse pericolante l'intero edificio? Non si tratta di ricostruirlo da capo? Galilei si limitava a dire, rispondendo dopo un tempo di silenzio a delle lettere ricevute in merito alla scoperta di macchie sulla superficie del sole, che in seguito rivendicherà come sua scoperta:

*“Non per questo voglio disperarmi ad abbandonar l'impresa, anzi voglio sperare che queste novità mi abbino mirabilmente a servire per accordar qualche canna di questo grand'organo discordato della nostra filosofia; nel qual mi par vedere molti organisti affaticarsi invano per ridurlo al perfetto temperamento, e questo perché vanno lasciando e mantenendo discordate tre o quattro delle canne principali, alle quali è impossibile cosa che l'altre rispondino con perfetta armonia”<sup>36</sup>.*

Il grande organo discordato è la filosofia, egli vuole semplicemente accordare la canna della filosofia della natura, lasciando ad altri il compito di accordare l'intero organo. Bacone parla invece di instauratio magna, di un grande rinnovamento, di una ricostruzione del sapere di cui si sente *“buccinator”*, araldo. Egli profila un Novum Organum che si contrappone al vecchio Organon aristotelico, cioè la logica aristotelica considerata come uno strumento che aiuta a conoscere la verità.

Inoltre Galilei si proponeva di nobilitare e perfezionare la terra: già per lui la scienza non è semplice contemplazione, ma una forma di dominio. Per Bacone, in maniera più esplicita, la scienza è potenza, capacità di dominio sulla natura. Già l'esperimento è una forma di dominio

---

<sup>36</sup> GALILEO GALILEI, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, 4 Maggio 1612; in *Opere, cit.*, 346.

perché riproduce realmente le condizioni di isolamento di un certo fenomeno, e quando esso scopre la legge secondo cui il fenomeno si realizza, mette l'uomo in grado di dominare metodicamente la natura. Ecco perché, per Bacone, la scienza instaura il *regnum hominis* nel mondo<sup>37</sup>.

Certo, in queste finalità attribuite alla scienza (nobilitare, perfezionare la terra, *regnum hominis*), sembra emergere un livello di realtà e di giudizio diverso dal mero livello empirico: non si tratta di un giudizio scientifico, ma di un giudizio religioso e morale.

La scienza moderna rimane comunque nell'ambito del realismo: la realtà vera e propria esiste indipendentemente dalla conoscenza umana, è esterna alla mente dell'uomo ed è conoscibile dall'uomo nel suo aspetto matematico.

Tra scienza moderna e pensiero greco, o ontologia greca, che tipo di rapporto sussiste? Si tratta di una rottura completa o di una continuità? Emerge qualcosa di nuovo a scapito dell'antico?

In realtà tutti gli elementi del metodo della nuova scienza erano già presenti nella metafisica e nella fisica dei greci. **Nuova è la sintesi in cui sono uniti, nuovo è il concetto di un sapere operativo che conosce incontrovertibilmente una dimensione particolare della realtà: la sua struttura quantitativa isolata da ogni contesto.** Ma non possiamo non accorgerci di una comunanza di fondo: **la scienza moderna continua ad usare le categorie dell'ontologia greca.** Un esempio.

Nel **1610** Galileo pubblicò il *Sidereus Nuncius* nel quale, grazie alle osservazioni fatte mediante un telescopio, un cannocchiale che si era fabbricato, annunciò una scoperta che sconvolse il mondo della cultura: anche i corpi celesti sono corruttibili. Aristotele faceva rientrare i corpi celesti fra le sostanze materiali ma incorruttibili, perché fatte di una materia particolare, l'etere. Galileo avrà tribolazioni dopo l'annuncio di tale scoperta, e l'individuazione delle macchie solari procede nella stessa direzione. Anche se questo annuncio confuta una tesi cardine della fisica aristotelica, esso non mette però in discussione le categorie aristoteliche di corruttibilità e incorruttibilità, del divenire e dell'immutabile. **Il senso greco del divenire dell'ente è alla base della scienza moderna**<sup>38</sup>.

La nuova scienza, comunque, prescinde dal mondo umano e da ogni spiegazione metafisica e teleologica, considera il divenire come un meccanismo dove il movimento di ogni parte è determinato dal movimento di un'altra parte, ma non si chiede l'origine e lo scopo del movimento. Anzi, la nuova scienza sembra lasciare alla religione cristiana la comprensione dell'origine e dello scopo della vita umana.

---

<sup>37</sup> E. SEVERINO, *La filosofia moderna*, BUR, Milano 1994, 21-35.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 34.

Tale dinamica di isolare una parte dal tutto e di rilevare gli aspetti misurabili o pianificabili o organizzabili caratterizza l'epoca moderna. La troviamo applicata all'ambito della politica considerata in se stessa e separata dalla morale e dalla religione (giusnaturalismo, Machiavelli, Hobbes ...). Più tardi, con l'enfasi dei successi riportati dall'applicazione del modello meccanicistico alla realtà naturale, si tenterà di costruire l'intero edificio filosofico sul modello della scienza naturale. Il metodo scientifico verrà applicato ai campi tradizionali dell'indagine filosofica e la concezione meccanicistica diventerà una vera e propria metafisica, un dogma filosofico.

La scienza acquista una sua autonomia, anche legittima, ma tale autonomia può significare separazione completa dalla questione del senso? Può la scienza essere completamente staccata dalla questione del bene? Gli aspetti quantitativi della realtà sono senza nessun punto di contatto con gli aspetti qualitativi? Questa non era comunque l'intenzione di Bacone e Galilei.

Lo stesso **Bacone** non è promotore di un tecnicismo moralmente neutro o di un progresso ad ogni costo, ma è animato dallo spirito di carità e il suo progetto di riforma del sapere rientra in un'opera di redenzione del genere umano. Egli, riferendosi anche ai miti fondativi della nostra cultura, si interroga sull'origine e sull'essenza della natura<sup>39</sup>. Si può comandare alla natura solo obbedendole. La natura ha avuto origine dal Verbo divino attraverso l'interposizione della materia confusa, anch'essa creata da Dio, e poi si sono insinuate la prevaricazione e la corruzione. Alla base della natura ci sono infiniti e molteplici individui che si raccolgono in specie e generi e si riducono di numero finché la natura sembra fondersi nell'unità. Al vertice vi sono poi le idee universali per il cui tramite ci si avvicina a Dio. L'ispirazione del pensiero di Bacone è evidentemente platonica. La natura si compone in armonia, è la concordia mista alla discordia, è perfetta e autosufficiente come la vera filosofia, sua immagine riflessa. Bacone individua nella natura una forza originaria e unica che dalla materia costituisce e produce tutte le cose, la legge suprema della Natura che la mantiene unita sottomettendosi a Dio. Tale forza non è effetto di alcuna causa, è lo stimolo della materia prima: si tratta del movimento naturale di cui in natura non c'è alcuna causa. L'unica causa è Dio, che lo introduce nelle prime particelle delle cose per tenerle unite. Si tratta della legge suprema della natura. La struttura quantitativa della realtà, l'organizzazione delle particelle è senza provvidenza e non sa rendere conto dell'ordine e della bellezza secondo una legge certa e necessaria. Solo la Provvidenza divina sa trarre ordine e bellezza da cose prive di provvidenza. Il nostro autore, pur ispirandosi anche all'atomismo di Democrito, ne prende anche le distanze, per riaffermare le ragioni del Provvidenzialismo cristiano. È più corretto dire che egli adotta una concezione dinamicistica, piuttosto che meramente meccanicistica, della struttura delle cose. Chiaramente, l'origine della scienza moderna porta una novità nella concezione della verità. Fino ad allora la verità era legata al principio di autorità: *ipse dixit*. Egli, invece, alla luce del nuovo metodo scientifico, dice: ***veritas filia temporis***. I contemporanei hanno una maggiore conoscenza del mondo rispetto agli antichi. Anzi, occorre **purificare l'intelletto dagli idoli**, dagli *idola tribus*, comuni a tutti gli uomini, dagli *idola specus*

---

<sup>39</sup> BACONE, *De sapientia veterum*; tr. it. M. Marchetto, *Sapienza degli antichi*, Bompiani, Milano 2000.

propri di ciascun individuo e legati all'educazione, alle abitudini, ai casi fortuiti in cui ci si viene a trovare, dagli *idola fori* che derivano dal linguaggio (nomi di cose che non esistono o nomi di cose confusi e male determinati), gli *idola theatri* che derivano dalle dottrine filosofiche o dalle dimostrazioni sbagliate. Ci sono delle false filosofie da criticare: la filosofia sofistica adatta il mondo naturale alla logica, la filosofia empirica spiega ogni cosa per mezzo dei pochi e ristretti esperimenti, la filosofia superstiziosa si mescola alla teologia.

Nell'indagine dei fenomeni, principale, in Bacone, è la ricerca della causa formale. La forma è la causa delle cose naturali. In ogni fenomeno naturale si distinguono uno schematismo latente, cioè la struttura e l'ordine dei corpi considerati staticamente, e un processo latente, il movimento intrinseco dei corpi che li porta a realizzare la forma. La **forma è la struttura che costituisce essenzialmente, individua, definisce un fenomeno naturale**. Essa è la legge che regola il movimento di generazione e produzione del fenomeno. La forma è differenza vera che individua la struttura di una realtà materiale e natura naturante che regola il movimento di produzione di un fenomeno. La forma rimane sempre interamente risolvibile in elementi naturali. Egli ridimensiona il ruolo della matematica.

## **Excursus storico – filosofico: la scienza e la filosofia della scienza fino al XX sec.**

### **a. Le scienze ...**

Può essere utile a questo punto adottare una prospettiva diacronica e cogliere le linee di fondo dello sviluppo della scienza e della sua auto – comprensione fino al sec. XX. Noteremo un notevole e significativo cambiamento, pur non negando il peso che la scienza moderna ha avuto nel caratterizzare l'autocoscienza dell'Occidente.

La scienza moderna, a partire dalle sue origini, e con essa la tecnica, progrediscono. Abbiamo già intravisto come con la nascita della scienza moderna si instaura **un rapporto nuovo e inedito tra conoscere e fare**: la tecnica non è l'ambito di applicazione delle conoscenze ma si conosce operando e si opera conoscendo. L'agire sulla realtà permette di conoscerla e la stessa conoscenza è costruzione di un sistema di categorie che riflette e scruta gli aspetti quantitativi della realtà.

Nell'apogeo dello sviluppo della scienza e dell'agire tecnologico, il rischio per la filosofia diventa la rincorsa della scienza, il volersi strutturare come questa forma di sapere esatto, l'autofondarsi come sapere scientifico. **È sensato, è vero solo ciò che è verificabile**. La tecnica diventa il modo di darsi del reale e del rapporto con esso nella contemporaneità: l'ente è lo sfondo manipolabile da parte del soggetto (cfr. Heidegger). All'inizio del XX sec. Husserl arriverà a constatare che la scienza

ha perso la relazione con il mondo della vita<sup>40</sup>: anche per questo la tecnica giunge a problematizzare radicalmente la dimensione etica.

Per **Newton** (1642-1727) la **scienza** è **descrizione dei fatti**. Egli, soprattutto nell'opera *Principi matematici della filosofia* (1687) aveva elaborato la dottrina fisica che fece da supporto all'illuminismo ed aveva presentato un sistema puramente meccanico di tutto il mondo celeste e terreno. Egli voleva percorrere la via di Galilei: partire dalla conoscenza dei fatti dati dall'esperienza e arrivare gradualmente alle prime cause e agli elementi ultimi dei fatti stessi. Egli giunse a elaborare la **teoria della gravitazione universale** in cui ha interpretato con un'unica legge fatti ritenuti fino ad allora diversissimi (la caduta dei gravi, i movimenti celesti, le maree). Tale teoria non è ancora il punto di arrivo definitivo, né il fondamento di una qualsiasi dottrina metafisica; è semplicemente la sistematizzazione matematica di svariati dati dell'esperienza. Il nostro autore non formula ipotesi sulla natura della gravità, perché la fisica moderna descrive i fenomeni, non spiega la natura. Essa formula le leggi generali della natura in conformità delle quali le cose si formano, anche se le cause non sono state scoperte.

Prima di tutto possiamo sinteticamente prendere atto di come sono radicalmente evolute alcune scienze nella loro applicazione e auto comprensione.

Partiamo da come nasce e si costituisce l'**economia** in quanto **scienza autonoma**. Il 09 Marzo **1776** arriva nelle librerie il più famoso libro di economia di tutti i tempi, che incontrò una calorosa accoglienza da parte del pubblico, con cinque edizioni nel giro di 12 anni. Si tratta de *La ricchezza delle nazioni* di Adam Smith. Egli ha riflettuto sul principio della divisione del lavoro, "*La causa principale del progresso delle capacità produttive del lavoro, nonché della maggior parte dell'arte, destrezza e intelligenza con cui il lavoro viene svolto e diretto*"<sup>41</sup>. Le premesse di tale principio, e della conseguente impostazione economica e sociale, sono da rinvenire nell'**egoismo** dell'uomo:

*"In una società incivilita egli (l'uomo) ha bisogno in ogni momento della cooperazione e dell'assistenza di moltissima gente, mentre tutta la vita gli basta per assicurarsi l'amicizia di poche persone. In quasi tutte le altre razze animali l'individuo giunto a maturità è del tutto indipendente e nel suo stato naturale non ha bisogno dell'assistenza di altre creature viventi. L'uomo ha invece quasi sempre bisogno dell'aiuto dei suoi simili e lo aspetterebbe invano dalla sola benevolenza; avrà molta più probabilità di ottenerlo volgendo a suo favore l'egoismo altrui e dimostrando il vantaggio che gli altri otterrebbero facendo ciò che egli chiede. Chiunque offra a un altro un contratto, avanza una proposta di questo tipo: <<Dammi la tal cosa, di cui ho bisogno, e te ne darò un'altra di cui hai bisogno tu>>. Tale è il senso di offerte di questo genere, e tale è il modo in cui noi*

---

<sup>40</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja 1959; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002

<sup>41</sup> A. SMITH, *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*; tr. It. di F. Bartoli – C. Camporesi – S. Caruso, *La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton Editori, Roma 1995, 66.

*tutti ci procuriamo gli uni dagli altri la massima parte dei buoni uffici di cui abbiamo bisogno. Non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse*<sup>42</sup>.

Egli concepisce l'uomo a partire dal suo desiderio, che si configura come **self – love** e la sua visione si inserisce nel più globale contesto di una filosofia del progresso. Progredire, migliorare le proprie condizioni è una tendenza naturale di tutti gli uomini e di tutte le nazioni. C'è un desiderio di progredire espresso dal termine *pro – gressus*, che semplicemente significa procedere, fare un passo in avanti, ma è un termine valutativo, che ancora non coincide con il progredire così come è concepito nella modernità. Il progredire in senso moderno, per il nostro autore, coincide con il crescere della ricchezza. La ricchezza di un paese può versare in tre possibili condizioni: uno "stato di progresso" (*progressive state*), uno "stato stazionario" (*stationary state*) che si accontenta dei livelli assoluti delle acquisizioni raggiunte, e uno "stato di decadenza" (*declining state*) decisamente melanconico. Lo stato stazionario, qualora fosse ricco, è comunque tedioso mentre l'unico stato felice e sano è lo stato di progresso, una situazione in cui, anche se si è già ricchi, si è proiettati in avanti perché la ricchezza aumenti ancora. La modernità esige un progresso rapido ed effettivo (non si può stagnare a lungo, e dunque essere nel tedio), espresso nell'opera di Smith dal termine *improvement*, che non è solo desiderio. Perché alcune nazioni riescono a progredire, cioè ad implementare rapidamente ed effettivamente la propria ricchezza, ed altre, pur desiderandolo, non vi riescono? Progrediscono quelle nazioni che hanno assunto il risparmio e l'ottimizzazione del tempo prodotta dalla divisione del lavoro. Il motore antropologico di tutto questo è il self – love, contrapposto a benevolence, che potremmo tradurre con egoismo, non in seguito ad una valutazione morale, ma in quanto è la considerazione primaria del proprio interesse contrapposta alla considerazione primaria dell'interesse altrui. Per essere corretti, occorre precisare che Smith non considera la *benevolence* un vizio morale: essa è una virtù morale ma non può essere un motore psicologico dell'attività economica. Il *self-love* sarebbe, aristotelicamente parlando, una medietà tra gli eccessi della *benevolence* e la *selfishness*, una sorta di egoismo maligno, anch'esso non appropriato per il campo commerciale. Il nostro autore ci direbbe: nell'economia non è appropriato escludere l'altro da ogni vantaggio, e nemmeno cercare l'interesse dell'altro prima del proprio, ma per commerciare un minimo di egoismo ci vuole. Per onestà bisogna anche precisare che l'egoismo di Smith non coincide con l'egoismo individualistico di Hobbes, causa di uno stato di naturale belligeranza da cui l'uomo va salvato. Anzi, egli è sulla scia di un filone di pensiero che tenta di reagire ad Hobbes: si tratta di un egoismo simpatetico, transattivo, produttivo, che lega il proprio interesse alla necessità di porre in essere scambi, interazioni con gli altri. Sono chiaramente tutti scambi interessati e calcolati. La differenza con Hobbes è anche data dal fatto che Hobbes non si occupa dei livelli intermedi che intercorrono tra Stato e individuo, mentre Smith è attento ad essi, in particolare all'etica e all'economia che sono livelli di intersoggettività.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 72-73.

Il problema serio è un ulteriore dualismo antropologico che il nostro autore eredita dalla tradizione psicologica inglese, in particolare dal suo maestro Hutcheson e che cerca di comporre in una strategia di armonia perché l'uomo non ne resti dilaniato:

*“Tuttavia, rimanendo sul terreno della semplice rivelazione empirica, si dava luogo a una difficoltà, che, presente implicitamente in Hume, era già stata abbastanza esplicita in un altro filosofo inglese, Hutcheson, il maestro di Smith all'università di Glasgow: anche Hutcheson rivendica l'originarietà del senso morale e, mostrando come tutte le azioni umane siano riconducibili ai due moventi, reciprocamente indipendenti, dell'egoismo e dell'altruismo, pone implicitamente in luce la presenza di un dualismo profondo nella struttura psicologica degli uomini, dualismo la cui irrisolvibilità veniva resa tanto meno facilmente superabile, nell'impostazione empiristica, in quanto i due opposti moventi erano considerati come dei dati ultimi non ulteriormente analizzabili ... Con Adam Smith il dualismo proprio dell'etica psicologica inglese viene ... cristallizzato, ma in certo senso anche riscattato, giacché la separazione del comportamento umano in due zone, in una delle quali, quella morale, l'utilità dei singoli e della società si consegue mediante l'esercizio della simpatia, e nell'altra, quella economica, la medesima utilità si consegue mediante l'esercizio dell'egoismo, poteva far sperare nella possibilità di evitare ogni conflitto tra le due facoltà”<sup>43</sup>.*

Con Smith abbiamo un altro evento rilevante dell'epoca moderna, la fondazione del campo autonomo dell'economia. Esso è possibile grazie al *self-love* dell'uomo, alla scoperta che l'egoismo non sarebbe affatto un elemento disgregatore nei confronti della società, ma potrebbe invece essere un elemento di ordine e di sviluppo. Egli cerca di spiegare come il libero esplicarsi delle forze individuali sul terreno economico dia luogo alla costituzione e allo sviluppo della società economica. La società civile diventerebbe il luogo economico della conciliazione. Altri autori anglofoni si porranno il problema di come conciliare il *self-love*, irrinunciabile sul terreno economico, con la *benevolence*, irrinunciabile per la dimensione morale. Tutti propongono una risposta politica: tocca alle istituzioni, in quanto costituzione di libertà, designare una società politica che non sia solo Stato, come in Hobbes, ma solidarietà tra individui autonomi. Pur con tutte le dovute precisazioni Smith fonda il campo autonomo dell'economia sull'egoismo, sul primato del proprio interesse, anche se ciò non deve tagliare fuori l'altro dai vantaggi e dalla crescita della ricchezza. Storicamente lo stato o le istituzioni, chiamate ad essere garanti di eticità, sono riuscite ad impedire all'egoismo di essere forza distruttiva e a renderlo principio di interazione e di sviluppo? Non assistiamo forse oggi ad istituzioni che perdono ogni credibilità proprio in rapporto all'eticità? Smith non prende posizione nei confronti della religione, ne ha una considerazione puramente funzionale in quanto potrebbe contribuire, se purificata dagli eccessi di fanatismo e di superstizione, all'ordine perseguito dalla stessa economia. Lo Stato deve sempre porsi come garanzia di eticità, tollerando le molteplici sette ed impedendo che alcune diventino egemoni sulle altre. Ma la redenzione dell'uomo è affidata all'ordine che sta dietro il sistema

---

<sup>43</sup> C. NAPOLEONI, *Smith-Ricardo-Marx: considerazioni sulla storia del pensiero economico*, Bollati Boringhieri, Torino 1970, 49. 53-54.

economico e alla conoscenza di esso: Dio non è più necessario per salvare l'uomo dal proprio egoismo e la "mano invisibile" che sta dietro al mercato o all'organizzazione economica garantisce l'equilibrio tra egoismo e simpatia e la necessaria interazione tra gli individui per tutelare l'interesse di ognuno e quello della società. Anche se la morale rimane una sfera autonoma, l'economia così concepita offre il paradigma dell'ordine che l'uomo moderno persegue, anche per il suo vivere in società: un'organizzazione basata su interazioni interessate e matematicamente organizzate.

L'antropologia da cui muove Smith sembra aver condotto ad un esito molto diverso e ad una nuova "divinità sacrificale". Oggi l'idolo cui l'uomo ha sacrificato il tempo, dietro l'invito all'ottimizzazione di esso in vista della produzione, e la dignità, è l'economia di mercato, e, dietro di essa, il denaro. Il denaro, non più l'uomo, sta diventando la fonte di ogni significazione e significato, la misura del reale, di fronte alla quale oggi le persone sono dette "risorse", se in grado di produrre, o "esuberanti" o "esodati" se non più in grado di produrre o di essere accolti dal sistema. Lo stesso stato, e le altre istituzioni etiche hanno fatto naufragio nei confronti dell'economia di mercato. Nessuno è riuscito ad evitare che l'egoismo dell'individuo, assunto a principio e liberato dalla valutazione morale negativa, possa tagliar fuori l'altro non solo dalla ricchezza, ma dal necessario per vivere. Del resto sappiamo bene che l'economia di mercato non è l'unico modello economico pensato e pensabile: altre prospettive antropologiche nella contemporaneità aprono modelli economici alternativi (economia di comunione, economia del bene comune, economia "gandhiana" ...).

La **geometria** si ripensa criticamente. Dai nostri studi ricordiamo perfettamente il **postulato V di Euclide**, altrimenti detto delle parallele: "*Per un certo punto non può passare che una sola parallela ad una retta data*". Fin dal sec. XVIII si è intravista la possibilità di costruire geometrie che non si fondassero su quel postulato. Gauss, nel 1830, affermò che una geometria non euclidea non ha in sé nulla di contraddittorio e può essere sviluppata con lo stesso rigore e con la stessa ampiezza di quella euclidea. Il russo Lobacevskij e l'ungherese Bolyai elaborarono nel sec. XIX **teorie geometriche non euclidee e perfettamente coerenti**. Essi asserivano che "*in un punto passavano infinite parallele ad una retta data*". Riemann, nel 1855, variando opportunamente il postulato V ottenne una terza geometria, la **geometria di Riemann**. Essa invece esige che "*non vi sia nessuna parallela ad una retta data*". Da tutto questo si evidenzia che si danno molteplici possibilità di organizzazione dello spazio in quanto le **proposizioni fondamentali della geometria** non sono assiomi o verità evidenti, ma solo **ipotesi che possono essere scelte o variate per raggiungere o una maggiore specificazione, o una generalizzazione più vasta**. In seguito la geometria è stata collegata alla teoria dei gruppi (Klein e il Programma di Erlangen del 1872) per mostrare che la geometria è lo **studio delle proprietà invarianti rispetto ad un gruppo di trasformazioni**. Al primo apparire delle geometrie non euclidee ci si rifiutò di credere all'uguale validità di queste rispetto a quella euclidea, e si voleva ricorrere all'esperienza per assumere il criterio in base al quale decidere quale delle geometrie possibili fosse quella vera. Tale tentativo si rivelò impossibile perché la scelta di metodi o strumenti con cui effettuare le misure relative già

presuppongono la scelta di una geometria determinata. Avviene così la **rinuncia al concetto di verità della geometria**, cioè della sua corrispondenza con la realtà empirica. La scelta di una determinata geometria per gli usi della scienza naturale e della vita è **pura questione di utilità**. Nessuna geometria è più vera dell'altra ma tutte hanno verità logica per la coerenza intrinseca del loro linguaggio. David Hilbert nel 1899 diede forma assiomatica alla geometria e la unì al corpo delle matematiche. Egli mantenne tre punti fermi: 1. l'oggetto della geometria non sono le proprietà necessarie di uno spazio dato ma le proprietà che risultano invarianti rispetto a questo o quel gruppo di trasformazioni 2. i principi da cui una geometria muove non hanno evidenza o necessità ma risultano dalla scelta suddetta e valgono solo semplicemente come ipotesi che possono essere sempre opportunamente variate 3. tali ipotesi sono regole che guidano la deduzione e definiscono la sintesi del linguaggio geometrico.

Anche la **fisica** si ripensa criticamente. L'orientamento relativistico si presenta soprattutto con **Albert Einstein** (1879-1955). Egli dichiara di ispirarsi agli scritti filosofici di Hume e Mach. Ripetute misure sperimentali avevano constatato la **costanza della velocità della luce**. Questo appariva in contrasto con la meccanica classica, secondo la quale la velocità dei corpi che si muovono in direzione opposta si addizionano, per cui la luce proveniente da astri lontani verso i quali la terra è in movimento avrebbe dovuto viaggiare più velocemente di quella proveniente dagli astri dai quali la terra si sta allontanando. Perché invece la velocità della luce è costante? Forse gli strumenti di misura (orologi, regoli ...) che si trovano in movimento veloce subiscono deformazioni? Per la prima volta nella fisica Einstein introdusse una considerazione critica degli strumenti di misura, dell'osservatore e delle sue possibilità. Nel 1905 egli introdusse così la **relatività ristretta**: essa prima di tutto afferma che la distanza spaziale o temporale non è un'entità a sé o un valore in sé ma è relativa al corpo che si sceglie come sistema di riferimento; in secondo luogo non esiste un sistema di riferimento assoluto o privilegiato. Due eventi possono essere simultanei per un sistema di riferimento e non esserlo per un altro che ha una diversa velocità di movimento rispetto al primo. Per questo motivo la teoria della relatività ammette l'esistenza di leggi, che sono le equazioni differenziali, che consentono di operare il passaggio da un sistema di riferimento all'altro. La suddetta teoria non ha più davanti a sé l'uniformità del fenomeno, che era l'oggetto della scienza moderna (lo schematismo latente di Bacone), ma l'uniformità delle leggi fisiche che consentono di mettere in relazione fenomeni diversamente percepiti. Essa studia la variabilità di un fenomeno percepito da osservatori diversi, ma percepisce anche l'invarianza delle leggi che colgono fenomeni diversi. L'oggettività viene trasferita dai fenomeni alle leggi. Le equazioni differenziali, rispetto a quelle adoperate nella fisica classica, sono meno categoriche e più generiche. Nel 1912 Einstein estende la teoria della relatività ai sistemi gravitazionali, utilizzando cioè una nozione di spazio diversa da quella della geometria euclidea, una nozione astratta e generalizzata. Nasce la teoria della relatività generale, che supera la teoria della forza di gravità di Newton, e spiega la traiettoria curva seguita nel movimento dai corpi grazie alla misurazione di un certo numero di coefficienti. Per questa teoria il nostro scienziato si avvale del concetto di campo, elaborato nell'ambito dell'elettrologia: così facendo egli supera un'altra differenza fondamentale per la fisica classica, quella tra materia ed energia. L'interpretazione relativistica considera i corpi

stessi come speciali densità di campo, per cui tra materia e campo rimane solo una differenza quantitativa. La fisica relativistica si allontana così dalla percezione della natura propria del senso comune. Il campo non è un qualcosa di percepibile, è un costrutto, una costruzione concettuale, molto utile per l'interpretazione matematica della natura, ma con una base rappresentativa e percettiva pressoché nulla. La teoria della relatività fu poi applicata nel campo della fisica atomica, dove si studiano le particelle che risultano dalla dissoluzione dell'atomo. Su scala atomica, l'osservazione di un fenomeno modifica il fenomeno stesso in maniera imprevedibile. Per osservare è necessario l'impiego della luce e l'energia impiegata nell'osservazione non può scendere al di sotto di una certa quantità minima che Max Planck nel 1900 scoprì come *quantum* di energia o *costante h*. Ogni osservazione che vuole determinare la posizione di una particella atomica ne modifica la velocità, e viceversa la modificazione della velocità ne modifica la posizione. Quindi non è possibile determinare simultaneamente la posizione e la velocità di una particella qualsiasi. Per questo Heisenberg nel **1927** elaborò il **Principio di indeterminazione**: nella discussione di alcune esperienze occorre prendere in esame quella interazione tra oggetto e osservatore che è necessariamente congiunta ad ogni osservazione. Nelle teorie classiche questa interazione veniva considerata o come trascurabilmente piccola o come controllabile in modo da poterne eliminare l'influenza per mezzo di calcoli. Nella fisica atomica tale ammissione non si può fare perché, a causa della discontinuità degli eventi atomici, ogni interazione può produrre variazioni parzialmente incontrollabili e relativamente gravi. Dunque, se si vuole determinare la velocità di una particella atomica, la sua posizione rimane indeterminata in modo preciso e imprevedibile. Sul comportamento futuro di una particella atomica che è stata sottoposta all'osservazione si possono fare solo previsioni probabili, in base a statistiche opportunamente stabilite, ma non sono possibili previsioni sicure. **Queste leggi espellono il determinismo della scienza e costringono a rivedere gli assunti baconiani**: conoscere per prevedere e controllare. Ciò significa anche **mettere in discussione un altro caposaldo della fisica classica, il principio di causalità**. L'interpretazione rigorosa del principio di causalità include infatti il **determinismo**, cioè la possibilità della previsione infallibile degli eventi futuri. Pierre Simon Laplace, nel **1820**, aveva così formulato l'ideale deterministico della scienza: *"Noi dobbiamo considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e la causa di quello che seguirà. Un'intelligenza che, per un istante dato, conoscesse tutte le forze da cui la natura è animata e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se fosse abbastanza vasta per sottomettere questi dati al calcolo, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli del più leggero atomo: niente sarebbe incerto per essa e l'avvenire come il passato sarebbe presente ai suoi occhi"*. Secondo la fisica dei quanti, la previsione infallibile non è possibile, non perché i mezzi di osservazione e di calcolo siano imperfetti, ma perché influiscono imprevedibilmente sui fatti osservati. Sempre su questa scia Niels Bohr (1885-1962) enunciò nel 1928 il **principio di complementarità** secondo il quale la descrizione spazio – temporale da un lato e la causalità classica dall'altro lato sono due aspetti complementari dei fenomeni, cioè si escludono a vicenda. È impossibile separare il comportamento degli oggetti atomici dall'influenza che su di essi esercita l'osservazione. La fisica non potrà mai descrivere una catena causale

necessaria di eventi. Pro o contro determinismo? Cosa può conoscere la fisica? Sempre Planck ricorse all'ipotesi di uno spirito ideale che, a differenza dell'uomo, non fa parte della natura e quindi, per esso, non ci sono relazioni di indeterminazione. Ma tale ipotesi non né confutabile né verificabile. V. Neumann nel 1932 scriveva: *“Non v'è oggi nessuna ragione che permetta di affermare l'esistenza della causalità in natura e nessuna esperienza che possa darcene la prova”*. La **fine del determinismo rigoroso** non è la ricaduta nell'ipotesi metafisica opposta dell'indeterminismo, non significa affermare che l'arbitrio o la libertà dominano in natura. Occorrono nuovi schemi esplicativi della natura, come le connessioni possibili e il calcolo della loro probabilità relativa. Entrando in crisi il principio di causalità, entra in crisi l'ideale scientifico della scienza moderna: la descrizione della natura. Nel '700 e nell'800 il concetto di descrizione ha liberato la scienza dalla presunzione di una spiegazione globale della natura, e quindi da sovrastrutture metafisiche. Inoltre ha accentuato il carattere sperimentale e di osservazione della medesima. La fisica quantistica viene ora a mettere in dubbio la possibilità di una descrizione del corso oggettivo dei fenomeni. Non è possibile ricostruire oggettivamente l'intero comportamento di una particella atomica considerata nella sua individualità. La fisica quantistica elabora semmai leggi statistiche fondate sul calcolo delle probabilità, che riguardano aggregati di oggetti identici. Nella teoria della relatività, poi, la nozione di campo non è una realtà fisica, non corrisponde allo spazio della percezione sensibile, ma è un costrutto, cioè una costruzione concettuale che rende possibili certe operazioni di misura e di osservazione. I corpuscoli e le onde della fisica quantistica non sono realtà fisiche. **Entra così in crisi il concetto di realtà fisica**: secondo alcuni esso include le condizioni che rendono possibile l'osservazione della realtà stessa. Secondo Einstein la realtà fisica rimane l'insieme di entità individuali i cui caratteri sono indipendenti dall'osservazione. Egli scrive nel 1933: *“Non posso non confessare che attribuisco un'importanza solo transitoria all'interpretazione quantistica. Io credo ancora nella possibilità di un modello di realtà, credo in una teoria che rappresenti le cose stesse e non semplicemente la probabilità del loro manifestarsi ... Ciò che non mi soddisfa, in questa teoria, in linea di principio, è il suo atteggiamento verso ciò che mi sembra essere lo scopo programmatico della fisica stessa: la descrizione completa di ogni situazione reale (individuale) che si suppone possa esistere indipendentemente da ogni atto di osservazione e di verifica”*.

Dalla metà dell'800 inizia anche la **svolta critica della matematica**. La matematica non si ripensa solo per verificare l'esattezza dei risultati, ma vuole anche saggiare la validità dei suoi procedimenti. Quali sono la natura e i limiti di validità degli strumenti di cui dispone la matematica? K. Weier Strass (1815-1897) e G. Cantor (1845-1918) provarono ad elaborare una teoria dei numeri reali che poi Cantor nel 1883 presentò come teoria degli insiemi. Soprattutto si tenta di ripensare la teoria dell'infinito. In genere si è abituati a pensare all'infinito come ad un finito che può crescere o diminuire in definitivamente. Invece l'infinito autentico o attuale rimane sempre finito, una grandezza *sui generis*, chiaramente definibile. L'infinito è un insieme i cui elementi hanno una corrispondenza biunivoca con quelli di una sua propria parte o sottoinsieme (es: una carta geografica idealmente perfetta di un paese, costruita nel paese stesso, la quale conterrebbe la sua propria rappresentazione e quindi una serie di carte dentro le carte, i cui punti

si corrisponderebbero esattamente). Così è la serie naturale dei numeri come insieme infinito: la corrispondenza biunivoca tra numeri quadrati, numeri primi ... come infiniti di diverso ordine e gradazione. Un'altra questione è: esistono i numeri matematici? Che tipo di esistenza hanno? A quali oggetti o fatti corrispondono? Cantor ha distinto l'esistenza dei numeri in quanto immagini di processi e relazioni che accadono nel mondo esterno, dalla loro esistenza come entità intellettuali che, grazie alla loro definizione, prendono un posto perfettamente determinato nel nostro intelletto e sono perfettamente distinti da tutti gli altri costituenti il nostro pensiero, hanno relazioni definite con essi e così modificano la sostanza del nostro spirito. Essenziale per gli oggetti matematici è il secondo tipo di esistenza, una esistenza logico – oggettiva. Gli enti matematici sono così ridotti ad enti logici.

Come si ripensa la **psicologia moderna**? Husserl, nella sua opera *La crisi delle scienze europee e l'idea di una fenomenologia trascendentale*, sostiene che la psicologia è la scienza che più delle altre ha registrato tale crisi perché ha voluto strutturarsi cadendo nell'errore dell'oggettivismo. Non è facile confutare tale tesi, essa rispecchia una notevole parte di verità. Con Fechner e Wundt la psicologia si costruisce come psicofisica, cioè come scienza esatta delle relazioni funzionali o relazioni di dipendenza tra lo spirito e il corpo. Questa scienza si affidava alla introspezione come osservazione dei fenomeni interni o stati di coscienza e alla osservazione fisiologica per osservare le correlazioni di tali fenomeni con quelli fisici. Con Pavlov e Watson, nel 1914, viene messa in dubbio l'introspezione come strumento di indagine scientifica. Watson espone invece la tesi del **comportamentismo** secondo la quale l'indagine psicologica deve essere limitata alle reazioni oggettivamente osservabili. Non si può parlare scientificamente di ciò che sfugge ad ogni possibilità di osservazione oggettiva di controllo. La psicologia può solo scoprire le connessioni causali tra l'ambiente esterno, che fornisce gli stimoli, e la reazione dell'organismo. Entrambi questi ordini di eventi sono osservabili e misurabili. Sembra poi svilupparsi una direzione apparentemente opposta a quella fin qui seguita. Con **Freud** (1856-1939) nascono le cosiddette **psicologie del profondo**. Tali psicologie scelgono un nuovo strumento di indagine, che non è più il comportamento, ma la confessione della persona in cui lo psicanalista cerca di trovare i segni e i sintomi dei conflitti latenti che hanno la loro origine in eventi passati della vita del soggetto. Nell'uomo è presente un istinto fondamentale, di natura genericamente sessuale, detto libido che tende indiscriminatamente al piacere e che entra in conflitto con i divieti, le proibizioni, i comandi, le censure che costituiscono la trama o il risultato della vita sociale. Tale conflitto tenta di rimuovere la libido ed è l'unico vero protagonista della vita individuale e sociale dell'uomo. Sia le manifestazioni patologiche della vita (in cui l'istinto si prende la rivale contro le proibizioni), sia le manifestazioni normali e più elevate (come arte, religione e scienza, in cui l'istinto trova sublimazione, perché è trasferito su altri oggetti), scaturiscono dal conflitto scatenato dalla libido. I termini del conflitto sono l'*Es*, costituito dagli impulsi molteplici della libido e dal *Super Ego*, l'insieme delle proibizioni instillate nell'uomo già dai primi anni di vita e che lo accompagnano sempre, anche in modo inconsapevole, andando a costituire la cosiddetta coscienza morale. L'*Ego* è l'organizzazione consapevole della personalità ed è il risultato dell'accomodamento o dell'equilibrio parziale o instabile tra i due elementi in contrasto. Nel **1920** Freud ebbe a scrivere A/

di là del principio di piacere. Egli, accanto all'innegabile presenza nell'uomo del **principio di piacere** che cerca continui appagamenti, rinviene nell'uomo una forte pulsione a ritornare a delle esperienze traumatiche passate e rimosse. Essa può nascondersi dietro il gioco di un bambino che rivive in maniera ludica il distacco dalla madre, perché in tale modalità si intreccia anche un soddisfacimento pulsionale piacevole e perché così egli si sente soggetto dell'esperienza, o dietro fenomeni isterici o nevrotici, reazioni incontrollate che accadono per la memoria inconsapevole di certi traumi. Egli chiama tale pulsione **coazione a ripetere**:

*“Se terremo conto di osservazioni come queste, che si riferiscono al comportamento della traslazione e al destino degli uomini, troveremo il coraggio di affermare che nella vita psichica esiste davvero una coazione a ripetere che si afferma contro il principio di piacere”<sup>44</sup>.*

Nell'osservazione di comportamenti patologici *“ciò che rimane privo di spiegazione è sufficiente a legittimare l'ipotesi di una coazione a ripetere che ci pare più originaria, più elementare, più pulsionale di quel principio di piacere di cui non tiene alcun conto”<sup>45</sup>.*

Fatta questa scoperta, Freud precisa che ciò che segue è speculazione che può portare molto lontano ma due considerazioni del nostro autore meritano di essere sottolineate.

La prima riguarda il possibile rapporto tra la coazione a ripetere e la pulsionalità:

*“A questo punto ci si impone l'ipotesi di esserci messi sulle tracce di una proprietà universale delle pulsioni e forse di tutta la vita organica, proprietà che finora non era stata chiaramente riconosciuta (o, almeno, non era stata esplicitamente sottolineata). Una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale l'organismo ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno; sarebbe dunque una sorta di elasticità organica o, se si preferisce, la manifestazione dell'inerzia propria dell'organismo vivente”<sup>46</sup>.*

La pulsione, comunemente pensata come una forza che spinge allo sviluppo e al cambiamento, diventerebbe invece espressione della natura conservatrice degli esseri viventi. In secondo luogo, cosa comporta questo per la concezione dell'uomo e della vita?

*“Sarebbe in contraddizione con la natura conservatrice delle pulsioni se il fine dell'esistenza fosse il raggiungimento di uno stato mai attinto prima. Al contrario, si deve trattare di una situazione antica, di partenza, che l'essere vivente abbandonò e a cui cerca di ritornare, al termine di tutte le tortuose vie del suo sviluppo. Se possiamo considerare come un fatto sperimentale assolutamente certo e senza eccezioni che ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi*

---

<sup>44</sup> S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, 40

<sup>45</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 60

*interni, ebbene, allora possiamo dire che la meta di tutto ciò che è vivo è la morte, e, considerando le cose a ritroso, che gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi”<sup>47</sup>.*

Freud anche con il suo itinerario speculativo al di là dei dati scientifici ci consegna una visione dualistica dell’uomo e della sua dialettica pulsionale e, in virtù della originarietà e prevalenza della coazione a ripetere, forma delle stesse pulsioni, innesta in quest’ultimo una tensione irreversibile al passato e alla morte:

*“(La tendenza dualistica della dialettica pulsionale) ... si colora di un profondo pessimismo di stampo schopenhaueriano: alle pulsioni di vita che corrispondono agli sforzi compiuti dall’Eros per tener coesa la sostanza vivente sospingendola verso unità sempre più vaste, si oppongono fin dalle origini le pulsioni distruttive o di morte, che spingono inesorabilmente ogni sostanza organica verso la decomposizione inorganica, trascinando demonicamente ogni sforzo di vita verso il nulla della morte”<sup>48</sup>.*

La stessa storia dell’umanità, come ha scritto Freud in *Il disagio della civiltà* del **1930**, è il frutto della lotta tra due istinti: Eros o l’istinto della vita e Thanatos o l’istinto della distruzione. Egli accentua il carattere aggressivo degli istinti dell’Es.

Nel suo itinerario speculativo oltre la scienza Freud si occupa anche delle grandi questioni della cultura, in particolare della religione, l’interesse per la quale è presente nella giovinezza e ritornerà anche nella vecchiaia. Fin dal **1907** egli sosteneva che i riti religiosi sono simili agli atti ossessivi di carattere nevrotico. Nel **1912** pubblica quattro saggi raccolti nell’opera *Totem e Tabù* in cui studia l’orrore dell’incesto, i divieti derivanti dal tabù nel loro complesso, l’animismo e la magia, il totemismo. Egli rinviene sempre una somiglianza tra gli usi e i costumi religiosi dei primitivi e gli atti ossessivi dei suoi pazienti nevrotici.

**La religione è una nevrosi ossessiva universale:**

*“Potremmo azzardare ad affermare che l’isteria è una caricatura di una creazione artistica, che la nevrosi ossessiva è la caricatura di una religione, che il delirio paranoico è la caricatura di un sistema filosofico”<sup>49</sup>.*

Egli si propone una *psicogenesi* della religione. Osservando i bambini egli rimane sorpreso che all’inizio costoro amano gli animali, per poi temerli in una fase evolutiva posteriore. Analizzando queste fobie degli animali nei bambini o negli adulti in cui permangono nevroticamente fobie infantili, la causa viene ricondotta alla paura per il proprio padre. Tale paura è proiettata o spostata nell’animale, simbolo del padre. Come mai tutto questo? Il bambino vorrebbe venerare e

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>48</sup> *Avvertenza, ibid.*, 13.

<sup>49</sup> S. FREUD, *Totem e tabù*, Boringhieri, Torino 1969, 113.

amare il padre, tuttavia simultaneamente lo teme. Tale paura non è vissuta coscientemente ma rimossa nell'inconscio dove continua a vivere e da dove riappare in una forma diversa: al padre subentra l'animale come terminale della paura. Dietro questo simbolo e ciò che suscita stanno i sentimenti ambivalenti di amore e odio provati nei confronti del padre. La stessa ambivalenza di sentimenti è vissuta nei confronti dell'animale totemico: c'è il divieto di uccidere che non esclude il sacrificio. L'animale è simbolo del padre, o del capostipite. Alla base del totemismo, religione originaria, secondo alcuni studiosi, presso i popoli primitivi perché presi dal rito, dall'azione sacra, c'è il complesso di Edipo con i suoi due momenti: l'attrazione verso la madre e il desiderio di morte nei confronti del rivale paterno. Ogni anno, per il pasto totemico, viene culturalmente ucciso, consumato, pianto e alla fine celebrato con una festa l'animale totemico, considerato sacro. Il parricidio è il punto di partenza del totemismo e, dunque, della formazione della religione in generale. Tale parricidio è documentato storicamente? Rifacendosi a Darwin, Freud accetta l'ipotesi che gli uomini vivessero primitivamente in orde, nelle quali tutte le donne erano sotto il dominio di un unico maschio forte, violento e geloso:

*“Il padre dell’orda primitiva si era riservato, da spietato despota, il possesso di tutte le donne, uccidendo e cacciando i suoi figli, pericolosi come rivali. Un giorno i figli si riunirono, uccisero il padre, che era stato loro nemico, ma anche il loro ideale, e ne mangiarono il cadavere. Dopo il delitto nessuno dei fratelli poté tuttavia venire in possesso della eredità paterna, poiché ciascuno lo impediva all’altro. Sotto l’influenza di tale fallimento e del pentimento, essi appresero a sopportarsi l’un l’altro, unendosi in un clan fraterno, retto dai principi del totemismo – destinati ad impedire la ripetizione del delitto – e rinunziarono tutti al possesso delle donne, causa dell’uccisione del padre. Ormai i membri del clan potevano unirsi solo alle donne estranee al clan. Si spiegherebbe pertanto l’intimo nesso che esiste tra totemismo ed esogamia. Il banchetto totemico sarebbe la cerimonia commemorativa del mostruoso assassinio, dal quale deriverebbe l’umana coscienza della colpa (peccato originale), punto di partenza dell’organizzazione sociale da cui, a loro volta, prenderebbero origine, nello stesso tempo, la religione e le restrizioni morali”<sup>50</sup>.*

Avviene poi un secondo passaggio:

*“Abbandonata poi la sostituzione del padre con l’animale totemico, il padre primitivo temuto, odiato, adorato e invidiato, divenne il prototipo della divinità. La ribellione del figlio e la nostalgia per il padre lottarono sempre, producendo continue formazioni di compromesso, per mezzo delle quali, da un lato si espiava l’assassinio, e dall’altro lato si aspirava alla conservazione dei vantaggi da esso derivati. Questa teoria della religione getta speciale luce sul fondamento psicologico del cristianesimo, nel quale permane, senza alcun travestimento, la cerimonia del banchetto totemico nel sacramento della comunione”<sup>51</sup>.*

---

<sup>50</sup> S. FREUD, *La mia vita e la psicanalisi*, Mursia, Milano 1970, 109.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 110.

A differenza dell'ebraismo, il cristianesimo ammette l'uccisione del padre. In Paolo troviamo espressa l'infelicità conseguente all'uccisione del Padre – Dio. Gesù Cristo, in quanto Figlio, ha immolato la sua vita per liberarci dalla colpa per aver ucciso il Padre. Egli subentra a Dio:

*“Prodotto da una religione del Padre, il cristianesimo è diventato una religione del Figlio. Esso non è sfuggito al destino di dover eliminare il Padre”<sup>52</sup>.*

Il cristianesimo conserva sotto forme diverse la paura del padre primitivo.

Nel **1927** il nostro autore pubblica *L'avvenire di un'illusione* in cui considera la religione non semplicemente come un fatto storico di cui indagare la genesi e l'evoluzione per coglierne il senso per l'uomo, ma anche come un fenomeno sociale contemporaneo.

Cosa sono le rappresentazioni religiose?

*“(Esse sono) assiomi, asserzioni su fatti e su rapporti della realtà esterna (o interna) le quali ci comunicano qualcosa che non abbiamo trovato da noi e che pretendono da parte nostra un atto di fede”<sup>53</sup>.*

Esse contengono una contraddizione: trasmettono le informazioni che da una parte pretendono di avere per noi il più grande significato e cui è affidato il compito di chiarirci gli enigmi del mondo e di riconciliarci con i dolori della vita ma dall'altra hanno la più debole delle convalide, sono indimostrabili a priori. Perché allora esse hanno avuto la più forte delle influenze per gli uomini?

Le rappresentazioni religiose non sono precipitati dell'esperienza o risultati finali del pensiero, ma illusioni, appagamenti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità. La forza dei desideri di sentirsi protetti contro i pericoli della vita, di vedere realizzata la giustizia in questo mondo ingiusto, di avere prolungata l'esistenza terrena attraverso una vita futura, di conoscere l'origine del mondo e la relazione che esiste tra il corporale e lo spirituale etc. è anche la forza delle rappresentazioni religiose. La religione è una sorta di “psicomitologia”: l'immortalità, la remunerazione, l'intero al di là sono proiezioni all'esterno di rappresentazioni dell'interno psicologico. Tali desideri sono desideri infantili in un doppio senso: appartengono all'infanzia dell'individuo e a quella del genere umano in quanto per il nostro autore l'ontogenesi dell'individuo umano riproduce la filogenesi del genere umano. Tali desideri sono radicati nel desiderio del padre e fanno capo alla teoria del complesso di Edipo, scaturiscono dall'impotenza infantile dell'individuo e dell'umanità di fronte agli enormi pericoli che minacciano dall'esterno e dall'interno. La civiltà crea e prolunga nel singolo le rappresentazioni religiose. L'uomo impotente cerca di mettersi in contatto con le potenze minacciose per umanizzarle e personificarle,

---

<sup>52</sup> S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in *Studienausgabe*, IX, 580; tr. It. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

<sup>53</sup> S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, in *Studienausgabe* IX, 159; tr. it. *L'avvenire di un'illusione*, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, 170.

conferendo loro i caratteri del padre e creando dei da temere e conquistare allo stesso tempo. Anche quando l'uomo arriva ad individuare le leggi e le regole che presiedono ai fenomeni della natura, la sua impotenza perdura e con essa anche il desiderio del padre e degli dei. Tali divinità mantengono un triplice compito: allontanare i terrori della natura, riconciliare con il destino e con la morte, ripagare di tutte le privazioni e le sofferenze legate alla convivenza civile perché la vita in società richiede la rinuncia agli istinti e l'obbligo del lavoro. Col progresso della scienza le rappresentazioni religiose mantengono soprattutto la terza funzione, di carattere morale e progrediscono verso il monoteismo. Di fronte all'unico Dio può nascere un corretto rapporto padre – figlio. La minaccia di pene divine costituisce una ulteriore e necessaria motivazione per gli uomini che non hanno saputo interiorizzare le prescrizioni morali regolanti i rapporti interumani, mentre non è più necessaria, anzi sarebbe dannosa, per chi le ha interiorizzate. La religione non è una menzogna cosciente nel senso morale del termine e neppure un errore in senso gnoseologico, ma è sogno, illusione motivata dal bisogno di realizzazione dei desideri, un prodotto della dimensione sensitivo – istintuale che può essere decifrato con l'applicazione della tecnica psicologica. Tutte le dottrine religiose sono illusioni, indimostrabili e inconfutabili:

*“Noi diciamo che sarebbe persino molto bello se esistessero un ordine morale universale e una vita ultraterrena, è però molto strano che tutto ciò sia come noi dobbiamo desiderarlo. E sarebbe ancora più strano che ai nostri poveri, ignoranti e impacciati antenati dovesse essere riuscito di trovare la soluzione di tutti questi difficili enigmi del mondo”<sup>54</sup>.*

La religione ha cercato di rendere un servizio alla civiltà, ha avuto millenni di tempo per aiutare gli uomini ad essere felici, forse non molto se la maggior parte delle persone di questa civiltà sono ancora infelici. Essa ha sostenuto la moralità e l'immoralità perché, per conservare le masse subordinate ad essa, ha fatto grandi concessioni alla natura istintuale dell'uomo. Nel tempo della scienza moderna l'influenza della religione si indebolisce ulteriormente:

*“La critica ha intaccato la forza probante dei documenti religiosi, la scienza naturale ha posto in luce gli errori in essi contenuti, la ricerca comparata è stata colpita dalla fatale somiglianza tra le rappresentazioni religiose da noi venerate e le produzioni spirituali di popoli e tempi primitivi ... In questo processo non c'è interruzione”<sup>55</sup>.*

Dunque, la religione, così come la nevrosi ossessiva generale, derivante in ultima analisi dal complesso di Edipo, è destinata inesorabilmente a scomparire. Per scongiurare i pericoli legati alla sua progressiva scomparsa, occorre prepararsi a questo esito con una visione del mondo fondata razionalmente che lasci Dio fuori dal gioco e ammetta l'origine puramente umana di tutte le istituzioni e le norme culturali. La religione, per il singolo uomo come per l'intera umanità, è una fase puberale di passaggio nell'evoluzione. L'uomo maturo deve imparare a dominare la realtà con

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, tr. it. cit., 173.

<sup>55</sup> *Ibid.*, tr. it. cit., 178.

le proprie forze e con l'ausilio della scienza. La religione si oppone alla ragione e all'esperienza e tale tentativo non può durare in eterno, perché

*“Noi crediamo che al lavoro scientifico è possibile sperimentare qualcosa sulla realtà del mondo, qualcosa con cui accresciamo il nostro potere e in base a cui possiamo orientare la nostra vita. Se questa fede è un'illusione, allora ci troviamo anche noi nella sua situazione, ma la scienza, con i suoi numerosi e significativi successi, ci ha dato la prova che essa non è un'illusione ... No, la nostra scienza non è un'illusione. Sarebbe invece un'illusione credere di poter ricevere da qualche altra parte ciò che essa non è in grado di darci”<sup>56</sup>.*

Dunque, egli si aspetta dalla scienza una nuova visione del mondo che non ha più bisogno di Dio e che è consona all'uomo maturo. La psicanalisi, da sola, non può fornire tale nuova visione del mondo, ma dona il suo contributo all'interno della vasta opera della scienza. In tal caso, la religione diventerebbe il più grande avversario di una visione scientifica del mondo. Queste parole esprimono bene la posizione di Freud verso la religione nell'ultima parte della sua vita:

*“Il giudizio riassuntivo della scienza sulla visione del mondo religiosa suona perciò così: mentre le singole religioni litigano tra loro per decidere chi di esse sia in possesso della verità, noi pensiamo che il valore di verità della religione possa in generale venire trascurato. La religione è un tentativo di dominare il mondo sensibile, in cui siamo posti, mediante il mondo di sogno che abbiamo sviluppato in noi stessi in base a necessità biologiche e psicologiche. Ma una tale impresa non può riuscire. Le sue dottrine recano l'impronta delle epoche in cui sono sorte, delle ignare epoche infantili dell'umanità. Le sue consolazioni non meritano fiducia. Le esigenze etiche, che la religione intende porre in rilievo, richiedono piuttosto una diversa giustificazione, in quanto sono indispensabili alla società umana ed è pericoloso vincolare la loro attuazione alla credulità religiosa. Se si tenta di inserire la religione nel corso evolutivo dell'umanità, essa, invece di apparirci come una conquista duratura, ci si rivela come un corrispettivo della nevrosi che il singolo uomo civilizzato deve affrontare sul cammino dall'infanzia alla maturità”<sup>57</sup>.*

D'altra parte

*“Oltre l'accentuazione del mondo esterno reale, la visione del mondo costruita sulla scienza possiede sostanzialmente dei caratteri negativi, come la modestia nei confronti della verità, il rifiuto delle illusioni. Chi dei nostri simili non è contento di questo stato di cose, chi, per la sua tranquillità momentanea desidera di più, può procurarsi ciò dove lo trova. Non per questo ce la prenderemo con lui, non possiamo aiutarlo, ma neppure possiamo pensare diversamente per amore suo”<sup>58</sup>.*

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, tr. it. cit., 195-196.

<sup>57</sup> S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Studienausgabe* I, 595.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 608.

Cosa dice la teoria di Freud alla filosofia?

a. Innanzitutto dice qualcosa riguardo al concetto della vita umana, sociale o individuale. La concezione classica concepiva l'anima o la società umana come sistemi armonici di potenze o facoltà destinate a cooperare. Il conflitto è un'eccezione che va superata. Invece Freud propone un **conflitto permanente e immanente** come motore della vita umana e costruttore della personalità.

b. Nell'antropologia tradizionale (greca o medievale) la **sessualità** era ignorata o faceva problema. Nel nostro autore diviene la chiave di lettura dell'uomo e così egli pone in primo piano il suo carattere terrestre e mondano e contribuisce a togliere alla sessualità quell'aspetto ingiusto di degradazione e di condanna. Egli lascia una provocazione nei confronti della definizione aristotelica *homo animal rationalis*: la coscienza è in realtà una piccola parte della vita umana, la vita cosciente non è la parte dominante ma la parte inconscia è prevalente e condiziona in maniera decisiva la vita umana.

c. Nell'antropologia greca sussisteva il dualismo anima – corpo. In Freud vive un **altro dualismo**: *libido* – coazione a ripetere, in cui la seconda sembra più originaria e forma delle stesse pulsioni, per cui l'uomo è irreversibilmente per la morte ed è pregiudicato il suo carattere di soggetto.

d. Infine il *Super Ego* consiste di cristallizzazioni dell'influsso sociale, dunque è il frutto del condizionamento sociale dell'individuo. Freud riconosce dunque **l'aspetto sociale della persona**.

e. Infine, all'apparenza, il metodo di Freud sembra opporsi a quello della psicologia impostata come una scienza esatta del comportamento e, in generale, all'Illuminismo. In realtà il nostro autore è pienamente "illuminista": pur con un metodo diverso, egli vuole offrire una mappatura precisa della personalità umana e da illuminista indaga, pur con passione, la cultura umana e la religione, pensando di cogliere il significato di quest'ultima mediante l'applicazione del metodo storico – evolutivo – genetico. Non è concessa nessuna dimensione ulteriore di senso che possa trascendere la genesi e lo sviluppo storico del fenomeno, di cui, con esattezza, si può sancire la futura fine.

Nel 1910 sorge la Società Psicanalitica Internazionale. Alcuni allievi si allontanano dalle posizioni del maestro.

Alfred Adler (1837-1930), come Freud, affronta il problema della nevrosi. La *libido* sessuale è solo una parte del più vasto fenomeno esistenziale, che egli definisce "volontà di potenza", cioè tendenza alla propria autoaffermazione, che si concretizza in uno stile di vita. La nevrosi è causata, allora, da un senso di insicurezza e di inferiorità, dovuto spesso a deficienze organiche. Il complesso di inferiorità spinge l'individuo a usare e impiegare tutti i mezzi per camuffare e compensare gli svantaggi iniziali, e la compensazione può portare anche al successo (il balbuziente Demostene diventa un grande oratore, il piccolo Napoleone un grande conquistatore ...). Per superare il complesso di inferiorità l'individuo può anche ritirarsi nella malattia. La causa principale dei problemi della personalità, vista anche la grande importanza dei fattori sociali e culturali nel formare la struttura psichica, sta nell'educazione, non tanto nell'ereditarietà. I primi cinque anni di vita sono determinanti per il futuro stile di vita dell'adulto: un autoritarismo esagerato o una condiscendenza estrema possono fabbricare nevrotici ribelli o egoisti con strategie esistenziali a –

sociali. Psicologia e pedagogia debbono aiutare l'uomo in generale ad aprirsi agli altri e alla dimensione comunitaria. Riguardo la religione, Adler non parte, a differenza di Freud, dal complesso paterno. Egli si sgancia anche dalla psicologia degli istinti che chiedono appagamento incontrata con il padre della psicanalisi. Egli muove invece dal costante sentimento di inferiorità dell'umanità bisognosa; perciò la divinità rimane fino ai nostri giorni la più splendida manifestazione dell'obiettivo della perfezione perseguito dall'uomo:

*“Dal punto di vista della psicologia individuale l'idea di Dio, con il suo immenso significato per l'umanità, può essere compresa, riconosciuta e valorizzata come una concretizzazione e interpretazione del riconoscimento della grandezza e della perfezione da parte dell'uomo, oltre che come un congiungimento, sia delle parti che del tutto, con un fine posto nel futuro dell'uomo, un fine che mediante il potenziamento dei sentimenti e delle emozioni accresce, nel presente, l'impulso”<sup>59</sup>.*

Religione e psicologia individuale collaborano per il perfezionamento dell'umanità. In tal senso la religione può essere tollerata. Dio rimane un'idea, sia pure la più nobile e la più grande elaborata dall'umanità, è l'idea della perfezione sognata dall'uomo. L'uomo rimane il centro della realtà, la realtà ultima.

C. Gustav Jung (1875-1961) è l'allievo che di più si è allontanato dal maestro. Egli rifiuta il pansessualismo di Freud ed interpreta la *libido* come l'energia psichica e vitale, come una spinta che non si limita al solo ambito sessuale. Freud parlava quasi esclusivamente di inconscio personale, che si identifica per lo più con il rimorso infantile. Jung riunisce il processo psichico individuale a quello della specie e sostiene l'esistenza, al di là dell'inconscio personale, di un inconscio collettivo, che riunisce quelle immagini primordiali e meta – individuali della psiche che sono il frutto della ripetizione di situazioni identiche. L'inconscio collettivo e razziale ospita innanzitutto credenze e miti della razza cui si appartiene, e, a livelli più abissali, coincide con l'inconscio universale, proprio dell'intera umanità. Esso accoglie gli archetipi, ossia le forme pure ed universali, strutture ereditarie per tutti, elementi e motivi leggendari che esistono su tutta la terra. Il nostro autore descrive poi i tipi psicologici e distingue il tipo introverso da quello estroverso. Il tipo estroverso, a livello conscio, tende a privilegiare il mondo esteriore rispetto a quello interiore, sviluppando un atteggiamento di sostanziale accettazione di esso. Ma a livello inconscio l'estroverso si concentra sull'io, mediante un atteggiamento di compensazione necessario per l'equilibrio psichico. L'introverso, a livello conscio, tende a ripiegarsi su di sé e a sviluppare un atteggiamento più critico verso l'esistente. Ma a livello inconscio, mediante il solito processo di compensazione, è più concentrato sulla realtà esterna. Ogni individuo possiede entrambi i meccanismi e solo la predominanza relativa dell'uno o dell'altro determina ciò che definiamo personalità estroversa o introversa. Un'altra nozione importante del sistema psicanalitico di Jung è quella di complesso. Il complesso comprende quei gruppi di contenuti

---

<sup>59</sup> A. ADLER, *Der Sinn des Lebens* (1933), ristampa Frankfurt 1973, 69.

psichici, per lo più emozionali, che, pur essendo prevalentemente inconsci, disturbano la condotta e la vita cosciente dell'individuo, condizionando negativamente la sua personalità. Riguardo la religione, egli prende le distanze dal pensiero di Freud espresso nell'opera *L'avvenire di un'illusione*: egli vede in quella teoria la posizione di un materialismo razionalista proprio della visione del mondo naturalistica della fine del XIX sec.. Jung non ritiene giusto che la medicina invada il campo delle visioni del mondo e assume un atteggiamento favorevole nei confronti della religione. Egli si interroga, da una prospettiva psicologico – fenomenologica, sulla verità psicologica dei dogmi e dei riti della religione cristiana, e la distingue dalla loro verità storica. Di fronte alle critiche attirate da tale impostazione egli precisa:

*“Che una cosiddetta asserzione metafisica venga considerata come un fenomeno psichico non significa in alcun modo che questo fenomeno sia puramente psichico, come amano esprimersi i miei critici. Come se con l'aggettivo psichico si fosse fissato qualcosa di universalmente noto! Non c'è ancora nessuno che abbia incominciato a capire che quando noi diciamo <<psiche>>, intendiamo accennare simbolicamente all'oscurità più profonda che ci si possa immaginare? Fa parte dell'ethos del ricercatore poter ammettere che la sua scienza ha raggiunto la fine. E questa fine è il principio di una più alta conoscenza”<sup>60</sup>.*

Dio è una parte della psiche umana o si distingue da essa?

Jung si è sempre detto cristiano, anche se sperava in una ulteriore evoluzione del cristianesimo perché il cristianesimo del suo tempo era diventato una situazione insopportabile. L'interrogativo rimane però non chiarito.

Le **psicologie del profondo** sembrano collocarsi all'opposto della psicofisica, e all'interno della psicanalisi si costituisce una pluralità di indirizzi. Possiamo però cogliere tra le seconde e la prima un minimo comun denominatore: **sia la psicofisica sia le psicologie del profondo cadono nell'oggettivismo**. L'intera vita psicologica dell'individuo, anche quella inconscia, viene oggettivata come fosse un libro da interpretare e viene interpretata secondo il nesso causa – effetto come nell'ambito delle scienze della natura, riconducendo spesso disturbi della psiche a deficienze organiche.

In questo *excursus*, tra gli scienziati, non possiamo non menzionare Ch. Darwin e vedere cosa è successo alla **biologia**. Nel **1859** egli pubblica a Londra l'opera *On the origins of Species by Means of Natural Selection*, tradotto in tedesco nel 1860. In un giorno fu esaurita l'edizione inglese di 1250 copie, accolta con favore da Feuerbach, Marx e più tardi anche da Freud. Perché un così grande successo? Darwin, figlio di un medico, nacque nel 1809, affrontò due operazioni chirurgiche in seguito alle quali si diede allo studio della medicina e della teologia. Poi si rivolse allo studio delle scienze della natura e dal 1831 al 1836 partecipò alla circumnavigazione del globo a

---

<sup>60</sup> C. G. JUNG, *Psychologie und Religion, Studienausgabe*, Olten 1971; tr. It. *Psicologia e religione*, Comunità, Milano 1962, 160.

bordo della nave *Beagle*. Così egli raccoglieva piante, animali, fossili e li studiava insieme ai dati geologici dell'America meridionale, delle Isole del Pacifico, dell'Australia. Pur soffrendo di un'emicrania cronica mise a punto innumerevoli ricerche particolari. Egli espose allora la sua teoria. Prima di tutto, le specie vegetali e animali possono trasformarsi. A differenza di quanto dice la Bibbia, esse non sono state create indipendentemente le une dalle altre e neppure in maniera immutabile. In secondo luogo, nella stessa specie si possono constatare affinità e trasformazioni. Come risulta da indagini fatte sull'allevamento di animali, piante e anche sulla natura allo stato libero, ogni specie deriva da altre specie che per lo più sono già estinte e delle quali ritroviamo testimonianze nei reperti fossili. In terzo luogo, la natura ha un principio vitale: the struggle for life, la lotta per la sopravvivenza. Tale principio opera una scelta naturale o una selezione artificiale: la sopravvivenza dei migliori, dei più forti, di chi si adatta meglio all'ambiente grazie alle sue variazioni che crescono e si accumulano in base alle leggi della ereditarietà. I più deboli, chi si integra più difficilmente, vengono eliminati. Inoltre, come si è svolta la grandiosa storia evolutiva della natura?

Essa è avvenuta in base a leggi meccanicistiche puramente casuali, senza nessun fine o obiettivo prestabilito. Si è andati dalle forme più semplici a quelle sempre più complesse e perfette. Quanto fin qui detto si può applicare all'uomo: anch'egli discende da forme di vita inferiori e più antiche ed egli, in rapporto a queste ultime, si è affermato meglio nella lotta per la sopravvivenza.

La tesi darwiniana era stata già preparata dal pensiero di un economista politico, Thomas R. Maltus (1766-1834). Egli, nel **1798**, nel suo saggio *Essay on the Principles of Population* (Saggio sul Principio di popolazione) aveva presentato la teoria dello squilibrio tra le capacità riproduttive della popolazione e quelle produttive. Conseguentemente a questo si sarebbero prodotti il sovrappopolamento e la miseria delle masse. Cosa proponeva Maltus? La limitazione delle nascite mediante la continenza. Una conseguenza della ridotta produttività sarebbe chiaramente stata la lotta per la sopravvivenza. Darwin riprende da Maltus tale teoria e la applica all'intero regno animale e vegetale. Per la sua spiegazione universale dell'evoluzione dalla cellula primordiale fino all'uomo, presentata come teoria scientificamente fondata, Darwin fu considerato il Copernico della biologia e scatenò un secondo caso Galileo. Cristiani, teologi, ministri conservatori di provenienza anglicana, protestante e cattolica protestarono contro la nuova dottrina contraria alla Bibbia e alla Tradizione. Al di là di contrapposizioni basate su argomenti scientifici superati (cfr. la teoria del fissismo delle specie) si temeva il rischio di attribuire un primato alla biologia e al pensiero organico a spese della religione. Anche perché, se nel campo biologico tutte le forme sono soggette a mutazione e fanno continuamente posto a nuove forme, la stessa cosa non può accadere anche nel campo culturale e sociale, non può accadere per tutti gli ideali, le idee, le istituzioni, le organizzazioni, i valori e le strutture umane (in fondo la moderna società industriale non è più quella della prima rivoluzione industriale che a sua volta non è più quella agricola)? Anche nell'ambito culturale e in quello sociale si avrebbe la medesima molteplicità caotica di forme, la stessa complessità di nessi e processi evolutivi? Come distinguere ancora la verità dalla non-verità, il mutevole dal definitivo? Tutto questo può comportare lo spodestare la fede in un

fine o piano divino che domina la natura e la storia per intronizzare e consacrare, invece, il meccanismo del caso, per il quale persino l'origine dell'organismo primordiale è pensabile puramente in maniera fisico – chimica? L'uomo si può spiegare completamente partendo dal basso, dalla materia, da specie animali inferiori e preesistenti? Con Darwin diviene possibile una vasta e unitaria visione del mondo scientifica in cui confluiscono la scienza della natura e la scienza della cultura del sec. XIX. La natura e la storia si congiungono in un unico grande processo storico – naturale, che ha prodotto l'intera ricchezza del mondo e la totalità degli esseri in esso viventi. Il progresso diventa legge storica e naturale. Si è definitivamente oltre l'ordine naturale del mondo, in quanto non si parla più di un ordinamento del mondo perfetto fin dall'inizio, statico, immutabile, antropocentrico e organizzato gerarchicamente. L'ipotesi Dio non è più necessaria né per l'origine della vita né per quella dell'uomo. E poi, quest'uomo, finora immagine di Dio perché avente origine in lui, sembra ora, per la teoria dell'evoluzione, essere piuttosto immagine dell'animale. In quel tempo mancarono nella Chiesa teologi capaci di tradurre in maniera convincente l'insegnamento biblico nella nuova comprensione del mondo. Il dogma teologico – scientifico dell'immutabilità della specie era definitivamente sconvolto; la trasformazione, il divenire vengono eretti a legge universale. Darwin, da parte sua, si tenne fuori da ogni disputa teologica; egli, in un senso deistico – teistico credeva ancora in una divinità che avrebbe creato gli organismi originari da cui doveva svilupparsi ogni forma di vita. Alla fine della sua esistenza egli aderì ad una forma di agnosticismo:

*“ ... il mistero e il principio di tutte le cose è per noi insolubile; da parte mia devo accontentarmi di rimanere un agnostico”<sup>61</sup>.*

Molti darwinisti della prima generazione aderirono esplicitamente al compatto **monismo ateo**, come il tedesco Ernst Haeckel (1834-1919). Egli, nel **1899** pubblicò l'opera *Gli enigmi del mondo*, una professione di fede sull'uomo, l'animale, il mondo, Dio dove presentò la sua legge biogenetica fondamentale: l'evoluzione del singolo individuo umano (ontogenesi) ripete l'evoluzione dell'intera specie umana. La scienza naturale è il mezzo adatto per risolvere i massimi problemi della vita; nell'universo c'è un'unica sostanza, che è insieme Dio e natura, per la quale corpo e spirito, materia ed energia sono inseparabilmente congiunti. Egli scrive:

*“Non c'è alcun Dio, non ci sono dei, se con questo concetto si intendono degli esseri personali, al di fuori della natura. Questa visione del mondo senza Dio coincide in sostanza con il monismo e il panteismo della nostra scienza moderna della natura”<sup>62</sup>.*

Haeckel riprende Schopenhauer per dire che il panteismo è una forma cortese di ateismo:

---

<sup>61</sup> N. BARLOW, *The Autobiography of Charles Darwin*, London 1958; tr. It. *Autobiografia*, Einaudi, Torino 1962, 54

<sup>62</sup> E. HAECKEL, *Die Wertratsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Bonn 1899; tr. It. *I problemi dell'universo*, Unione tipografica – editrice torinese, Torino 1904.

*“La verità del panteismo consiste nel superamento dell’opposizione dualistica tra Dio e mondo, nella convinzione che il mondo esiste per una forza interna e da se stesso. Il principio del panteismo – Dio e il mondo sono una cosa sola – è semplicemente una formula di cortesia per prendere congedo da Dio”<sup>63</sup>.*

Il culto puro del Vero, del Bene e del Bello deve sostituirsi ai perduti ideali antropistici Dio, libertà e immortalità.

Questo spazio aperto è lo stesso spazio in cui, fino ai nostri giorni, si oscilla tra una posizione che assume i dati delle scienze biologiche ma riconduce la vita al mistero e a un Principio trascendente, pur coinvolto in essa, e chi invece riconduce la vita a leggi chimiche e al caso, come nel caso dell’attuale cosiddetto “nuovo ateismo”.

#### **b. e la filosofia della scienza ...**

Sulla scia della concezione newtoniana della scienza come descrizione dei fatti menzioniamo all’inizio **Ernst Mach** (1838-1916), professore di fisica e di filosofia all’università di Vienna. Egli era giunto a questa conclusione: un **concetto biologico della conoscenza** come progressivo adattamento ai fatti dell’esperienza, richiesto proprio dai bisogni biologici. La ricerca scientifica perfeziona quel processo vitale (in quanto vi è interna) per cui gli animali inferiori si adattano, mediante riflessi innati, alle circostanze dell’ambiente. La conoscenza adatta i pensieri e i fatti mediante l’osservazione e i pensieri tra loro mediante la teoria. **Il fatto è l’ultimo fondamento della conoscenza**. Esso non è una realtà ultima ma consiste di elementi originari: le sensazioni. Un fatto fisico o psichico è un insieme relativamente persistente di elementi semplici, come colori, suoni, calore, pressione, spazio, tempo ecc. L’io è uno di questi raggruppamenti persistenti, i corpi esterni sono altri raggruppamenti, composti entrambi dai medesimi elementi, le sensazioni. Un colore è allo stesso tempo un oggetto fisico per quel che dipende dalla luce e un oggetto psicologico per quel che dipende dalla retina. Ogni oggetto è fisico e psichico ad un tempo. Allora va invertito quello che sembrava un caposaldo del sapere tradizionale: non sono i corpi esterni a provocare le sensazioni, ma sono i complessi di sensazioni a formare i corpi. **I corpi non sono reali, ma sono simboli del pensiero per indicare complessi di sensazioni**. L’io non è un’unità sostanziale, ma soltanto l’unità pratica di elementi sensibili più fortemente connessi tra loro e meno fortemente connessi con gli altri. L’unità dell’io ha solo un valore orientativo e biologico. I confini tra fenomeno fisico e fenomeno psichico sono puramente convenzionali: se considero il fenomeno facendo astrazione da ogni rapporto col corpo umano esso è fisico, se si considera il suo rapporto al corpo umano esso è psichico. La distinzione tra interiorità ed exteriorità non ha alcun senso: gli elementi sono gli stessi. Anche per **Richard Avenarius** (1843-1896) l’introiezione è un processo fittizio che falsifica l’esperienza pura. Essa consiste nell’interiorizzare la cosa, nel

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, 333-336.

considerarla come mia rappresentazione o sensazione, nell'ammettere un rapporto tra gli elementi dell'ambiente esterno e il mio corpo. L'introspezione falsifica l'esperienza, rompe l'unità naturale del mondo empirico e lo divide in mondo esterno e mondo interno, in oggetto e soggetto, in essere e pensiero. Si pone allora il problema di come intendere il rapporto tra questi due aspetti della realtà: nascono perciò i concetti di anima, immortalità, spirito. Avenarius identifica cosa e pensiero, Mach considera il concetto come una reazione dell'attività sensibile che ha come risultato una estensione e un arricchimento di tale attività. Il concetto ha il suo punto di partenza e il suo punto di arrivo nelle sensazioni, esso richiama l'insieme di tutte le reazioni relative all'oggetto designato e attira tali ricordi nella coscienza. I concetti scientifici rappresentano e simboleggiano grandi classi di fatti, sostituiscono all'esperienza rappresentazioni o immagini mediante le quali diventa più facile maneggiare l'esperienza stessa, sono segni riassuntivi e indicativi delle reazioni possibili dell'organismo umano nei confronti dei fatti, perciò sono anche soggettivi e arbitrari. Per Mach la descrizione dei fatti presenta ciò che nei fatti rimane uniforme e costante: esso non è dovuto ad una ipotetica sostanza materiale, ma alle reazioni organiche mediante le quali vengono ordinati e classificati. I corpi sono fasci di reazioni. La nozione critica di sostanza è la dipendenza regolare delle reazioni tra loro. La causalità, di conseguenza, consisterà nel concetto matematico di funzione, di interdipendenza di fenomeni tra loro. Le leggi naturali non sono più regole inviolabili secondo le quali devono prodursi i fenomeni della natura, ma diventano gli strumenti della previsione scientifica. Anzi, il progresso della scienza conduce alla restrizione, cioè alla determinazione e alla precisione crescente, delle nostre attese del futuro. Da questi due autori emerge che una filosofia, che vuole essere una scienza rigorosa, deve escludere ogni metafisica e limitarsi ad elaborare l'esperienza pura. L'esperienza pura precede la distinzione tra fisico e psichico, e non può essere interpretata né materialisticamente né idealisticamente.

**Ludwig Wittgenstein** (1889-1951) pubblicò nel 1921 il *Tractatus logico-philosophicus*. Per costui la filosofia è la teoria del linguaggio. Essa include due termini: il mondo come totalità di fatti e il linguaggio come totalità di proposizioni che significano i fatti stessi. Anche le proposizioni, che consistono in segni, suoni e parole, sono fatti, ma gli altri fatti sono muti mentre esse significano fatti. Attenzione allora a queste due teorie di fondo: **il linguaggio è la raffigurazione logica del mondo**, dunque le proposizioni non significano altro se non i fatti del mondo. Il mondo è la totalità dei fatti. I fatti sono fatti atomici, cioè fatti che accadono indipendentemente l'uno dall'altro. I fatti atomici sono stati di cose, insiemi di oggetti semplici, indecomponibili, che costituiscono la sostanza del mondo. Tali oggetti sono tali perché hanno una forma. La forma degli oggetti è la struttura del fatto atomico, lo spazio, il tempo, il colore, l'insieme dei modi determinati in cui gli oggetti possono combinarsi nei fatti atomici. La proposizione è allora la raffigurazione formale o logica del fatto, cioè rappresenta una determinata configurazione possibile degli oggetti che costituiscono il fatto. Il linguaggio allora ha senso perché è in accordo con il mondo, perché la proposizione esprime la forma degli oggetti, una possibile combinazione di essi. Allora vanno distinte proposizioni sensate da proposizioni vere: *"la rosa è rossa"* e *"la rosa non è rossa"* sono entrambe sensate perché entrambe possibili, ma una sola è vera, quella che raffigura il fatto reale. Le proposizioni sensate e vere sono sicuramente quelle delle scienze empiriche della natura: il

mondo è completamente descritto da tutte le proposizioni elementari con in più l'indicazione di quali siano vere e di quali siano false. Se il mondo è descritto dalle proposizioni elementari, non esistono leggi causali per cui da una proposizione elementare se ne può inferire un'altra, per cui si possono costruire leggi, ipotesi e teorie, per cui si possono inferire gli eventi del futuro da quelli presenti. Non esistono leggi naturali in quanto la fede nel nesso causale è superstizione. Le teorie scientifiche non possono allora ridurre in forma unitaria la descrizione dell'universo. Tali descrizioni (cfr. la meccanica di Newton) sono arbitrarie e ci mostrano semmai quale teoria descrive più semplicemente l'universo rispetto a un'altra. Dall'universo è bandita anche ogni forma di necessità: non esiste una necessità in forza della quale una cosa debba accadere perché un'altra è accaduta. *"Il sole sorge domani"* è un'ipotesi: non sappiamo se sorgerà. La probabilità è ignoranza. Le leggi scientifiche appartengono invece all'ambito della logica e la logica è il campo delle tautologie. Le tautologie sono proposizioni della logica, proposizioni che esprimono la possibilità generale o essenziale dei fatti e che sono sempre vere, indipendentemente dai fatti stessi. La proposizione *"piove o non piove"* è una tautologia, esprime tutte le possibilità che si riferiscono al tempo meteorologico, è necessariamente vera qualunque cosa accada. Le proposizioni della logica sono tautologie, non dicono nulla perché sono assolutamente vere, si riconoscono cioè vere in base al solo simbolo, senza un rinvio ai fatti. Esse infatti non concernono i fatti ma modi possibili ma modi possibili di connessione tra le proposizioni o di trasformazione di una proposizione nell'altra. Esse sono operazioni linguistiche che stabiliscono equivalenze o non equivalenze di significato tra espressioni linguistiche. Nel rapporto del linguaggio col mondo la logica chiede allora due cose: che i nomi abbiano significato e le proposizioni elementari senso (cioè verifica con i fatti). Le proposizioni logiche non hanno senso ma non sono neanche non sensi. La matematica è un "metodo della logica" ed insieme alla logica ricopre il campo della necessità. Nel linguaggio, accanto alle proposizioni sensate, alle tautologie, ci sono anche le contraddizioni. La proposizione *"questo scapolo è sposato"* è una contraddizione perché esprime una impossibilità ed è falsa qualsiasi cosa accada, non permette nessuna situazione possibile. Se la verità della tautologia è certa, quella della contraddizione è impossibile.

La seconda teoria fondamentale di Wittgenstein è **l'identificazione di pensiero e linguaggio**. Il pensiero ha la stessa limitazione del linguaggio, per cui non è possibile né esprimibile nulla che non sia un fatto del mondo. Quali conseguenze da tutto questo?

a. Il mondo è costituito di fatti, i fatti accadono e si manifestano nelle proposizioni significanti (le tautologie e le contraddizioni non dicono nulla sui fatti), i limiti del linguaggio sono i limiti del mondo, i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo, di tutto ciò che io posso capire, pensare, esprimere. In tale contesto le proposizioni filosofiche sull'io, sul mondo come totalità sono "non sensi". Infatti il limite stesso del mondo non appartiene al mondo e perciò non se ne può parlare. Anche il mondo nella sua totalità non è un fatto, e perciò non è esprimibile. Scrive

Wittgenstein: “Non come il mondo è, è il Mistico, ma che esso è”<sup>64</sup>; i fatti costituiscono e le proposizioni manifestano il come del mondo e le sue determinazioni, ma non ci dicono il che del mondo, la sua essenza totale e unica, il suo valore, il suo perché.

Anzi, il valore è un dover essere, non è mai un fatto; se fosse un fatto non potrebbe essere un dover essere, per cui, ribadisce Wittgenstein, “Il senso del mondo deve essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v’è in esso alcun valore -né, se vi fosse, avrebbe un valore. Se un valore che abbia valore v’è, esso dev’esser fuori d’ogni avvenire ed essere così. Infatti, ogni avvenire ed essere così è accidentale. Ciò che li rende non accidentali non può essere nel mondo, ché altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale. Dev’essere fuori del mondo”<sup>65</sup>. L’etica è allora inesprimibile.

Non si può parlare neanche della morte perché non è mai un fatto, infatti “la morte non è evento della vita. La morte non si vive. Se per eternità s’intende non infinita durata nel tempo ma intemporalità, vive eterno colui che vive nel presente. La nostra vita è così senza fine, come il nostro campo visivo è senza limiti”<sup>66</sup>.

Tutti i problemi relativi al mondo, alla vita, alla morte, ai fini umani non possono trovare risposta perché non sono domande, rientrano nell’**inesprimibile** che c’è e che si mostra come **ciò che è mistico**. L’epifania del mistico avviene **nel silenzio**: “Ciò di cui non si può parlare si deve tacere”<sup>67</sup>.

Le domande metafisiche non hanno senso e la risposta è che non rimane più alcuna domanda, il problema della vita si risolve quando svanisce.

L’introduzione al *Tractatus* è di **Bertrand Russell** (1872-1970). Egli muove da una prima teoria, **l’identificazione della logica con la matematica** e la possibilità di estendere la precisione matematica ad altri domini finora soggetti alla vaghezza filosofica. La logica contiene le premesse della matematica, è guida e disciplina intrinseca della matematica ed ha priorità su di essa. La matematica consiste di costanti logiche e di molteplici varianti, è la classe di tutte le proposizioni della serie “*p* implica *q*”. Costanti logiche sono le nozioni definibili per mezzo delle seguenti: l’implicazione, la relazione di un termine con una classe, la nozione di “tale che”, la nozione di “relazione”. Le variabili sono i termini preceduti da “qualsiasi” o “qualche”. La logica di Russell ha poi un’impostazione realista: tutto ciò che può essere pensato ha l’essere e il suo essere è una pre-condizione, non un risultato, del suo essere pensato. Alla luce dell’identificazione della logica con la matematica, la logica si occupa del mondo reale proprio come la zoologia, anche se la prima

---

<sup>64</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* 6.44; tr. it. di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1995, 108

<sup>65</sup> *Ibid.*, 6.41; tr. it. cit. 106.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 6.4311; tr. it. cit. 107.

<sup>67</sup> *Prefazione*, tr. it. cit. 23.

indaga i tratti più generali e astratti. Sembra ritornare la credenza nella realtà platonica dei numeri, che popolano il regno senza tempo dell'essere. La matematica e la logica costituiscono la sostanza delle cose, e la concezione della logica del nostro autore si accorda con quella aristotelica, come struttura necessaria e intemporale dell'essere.

Da queste premesse passiamo alla **teoria della conoscenza** che, come lui afferma, ha una certa soggettività essenziale. Essa risponde alla domanda: come conosco io ciò che conosco? **L'esperienza** è il punto di partenza di ogni conoscenza e come tale non può essere metodo di verifica. Per i neo-empiristi il significato di una proposizione è il metodo della sua verifica. Costoro non tengono presenti i giudizi di percezione per i quali non c'è nessun metodo di verifica ma essi costituiscono la verifica di tutte le altre proposizioni empiriche che possono essere conosciute in qualsiasi grado. L'esperienza è allora il punto di partenza da cui nascono la conoscenza e il linguaggio. Ma essa è immediata e privata, essa è la sfera della conoscenza diretta dei cui oggetti siamo direttamente consapevoli senza intermediario di un qualsiasi processo di inferenza o di qualsiasi conoscenza di verità. Gli oggetti della conoscenza diretta non sono le cose, ma i dati sensibili da un lato, i dati dell'introspezione e i dati forniti dalla memoria. Quindi abbiamo anche una conoscenza immediata del nostro io, o di qualcosa che chiamiamo io, che mi permette di comprendere immediatamente la proposizione: *"Io ho una conoscenza immediata dei dati sensibili"*. Il concetto può essere allora la conoscenza immediata degli universali, cioè delle relazioni che entrano a comporre ogni enunciato. Oltre la conoscenza immediata abbiamo poi la conoscenza per descrizione, che è costituita dalla conoscenza della verità. Questo è l'ambito in cui è conosciuta una descrizione e l'unico oggetto a cui essa può essere applicata, anche se esso non è direttamente conosciuto. Per descrizione io conosco gli oggetti fisici o gli spiriti delle altre persone. Ogni conoscenza per descrizione è da ultimo riconducibile alla conoscenza diretta. Infatti ogni proposizione che possiamo capire deve essere interamente composta da costituenti dei quali abbiamo una conoscenza immediata. Russell non cade nel solipsismo assoluto, cioè nel rifiuto di uscire dai dati immediati del momento, ma ritiene possibile l'inferenza dai dati immediati alle cose e dai dati immediati agli spiriti delle altre persone. Comunque, il carattere privato e immediato del dato fa difficoltà. Come si può arrivare ai concetti della scienza?

E l'etica? Anche l'**etica** parte **dall'esperienza privata e immediata degli individui**. In questo caso si tratta del **desiderio**. Quando un individuo dice: *"Questo è bene in sé"* in realtà intende dire: *"desidero che ognuno desideri questo"*. Gli enunciati dell'etica non sono asserzioni dichiarative o proposizioni per la cui verità o falsità si possono addurre prove, ma semplici espressioni di desiderio. Il giudizio etico è allora universale nel suo oggetto, in quanto io desidero che il mio desiderio sia il desiderio di tutti, e privato nella sua origine, perché comunque si tratta del mio desiderio. Questa è la pretesa dei desideri che chiamiamo morali. Le regole morali sono gli strumenti che le varie società si danno per coordinare e disciplinare i diversi desideri umani, dal carattere disparato e contrastante, verso la massima soddisfazione possibile. Le varie necessità elaborano tali regole mescolando utilitarismo e superstizione, e sacrificano così l'uomo, i suoi interessi, i suoi istinti a tabù di ogni genere l'unica salvezza dai quali è spesso l'ipocrisia. Tali regole

servono a realizzare i fini che desideriamo, ma non sempre quelli che desideriamo sono quelli che dobbiamo desiderare. Ciò che dobbiamo desiderare è in genere soltanto ciò che qualche altro desidera che noi desideriamo. Per intendere il senso della morale, il nostro autore parla di amore guidato dalla conoscenza, di conquista della felicità: l'arte di alterare i desideri degli uomini in modo da minimizzare le occasioni di conflitto, rendere compatibile la realizzazione dei rispettivi desideri, rafforzare alcune passioni a scapito di quelle che generano infelicità, squilibrio, odio e dolore. La **morale** è una **disciplina razionale dei desideri** che vuole rafforzare ed estenderne alcuni (l'amore appassionato, l'affetto per i figli, l'amicizia, la benevolenza, la devozione alla scienza e all'arte), ed abolirne altri, per realizzare la coesistenza dei desideri o la conquista della felicità. La morale non è allora un desiderio privato, ma pone le condizioni di realizzabilità dei desideri stessi, non ha alcun carattere religioso o trascendente, non esistono valori assoluti né si può parlare di colpa o peccato.

I conflitti tra la religione e la scienza testimoniano la **falsità della religione**. Le dottrine morali e religiose tradizionali hanno introdotto squilibri nell'uomo mediante inibizioni e tabù. Russell ha voluto lottare contro il dogmatismo e l'oppressione liberticida (siamo negli anni 1925-30), riconoscendo però che il dogmatismo si può annidare anche nella scienza o in certi usi possibili di essa. Una società organizzata scientificamente può nascondere pericoli. C'è una **nuova etica** che sta nascendo con la tecnica scientifica, ed essa guarda più alla società che all'individuo. Questa nuova etica toglierà di mezzo la superstizione del peccato e della punizione, e insegnerà agli individui la sofferenza per il bene pubblico, senza dimostrare loro che tale sofferenza sia meritata. Le tendenze e le teorie tradizionali riterranno immorale tale sviluppo, ma esso sarà spontaneo. Una società scientifica così organizzata si rivelerà allora incompatibile con la ricerca del vero, del bello mediante l'arte, dell'amore, del piacere, degli ideali che finora gli uomini hanno preferito. Dove si insinua allora il vero pericolo? Esso non riguarda lo spirito scientifico in se stesso, perché lo spirito scientifico è cauto, procede per tentativi, è antidogmatico, non pretende di conoscere l'intera verità e neanche pretende che la sua migliore conoscenza sia interamente vera. Ogni dottrina, presto o tardi, chiede di essere emendata, rivista, migliorata, e per fare questo occorrono libertà di investigazione e di discussione. La radice di tale pericolo è invece nell'uso della scienza come strumento di potere. La tecnica scientifica sembra fatta apposta per far sorgere sogni di potenza e di dominio. I governi, le grandi industrie, formano e si servono di esperti pratici che sono diversi dagli uomini di scienza perché la loro mentalità è piena del senso di una illimitata potenza, di una arrogante certezza e di un forte piacere legato alla manipolazione del materiale umano. La scienza come ricerca del potere non merita né ammirazione né rispetto mentre la scienza come ricerca del sapere include la sfera dei valori. La ricerca del potere non deve ostacolare la sfera dei valori, la tecnica scientifica non deve superare i fini cui dovrebbe servire. Solo chi, con lo studio della storia o l'esperienza della propria vita ha acquistato un certo rispetto per i sentimenti umani e premura verso le passioni che danno calore all'esistenza quotidiana degli uomini e delle donne, può maneggiare i nuovi poteri che la scienza offre. In questo caso la scienza può offrire la possibilità di un benessere che l'umanità non ha mai conosciuto prima, perché può aiutare ad abolire la guerra, può contribuire all'uguale distribuzione della forza ultima e alla

limitazione dello sviluppo della popolazione. Solo le peggiori passioni degli uomini ostacolano questo: il sospetto, la paura, la voluttà della forza, l'odio e l'intolleranza. Il futuro del mondo sarà migliore o peggiore del suo passato a seconda se queste passioni saranno indebolite oppure prevarranno.

Dopo il positivismo del sec. XIX, mentre da una parte continua il tentativo di una filosofia che vuole costituirsi come scienza rigorosa sul modello delle scienze naturali, dall'altro matura un **concetto critico della scienza**. La scienza, riflettendo su se stessa, vuole delimitare l'ambito esatto della sua validità, e abbandonare ogni pretesa assolutistica e metafisica. Alla filosofia della scienza si accompagna dunque una critica della scienza e ogni critica della scienza è comunque una filosofia della scienza. In questo senso, dopo il positivismo, matura anche una riflessione metodologica sui procedimenti e le tecniche, logiche e sperimentali, delle scienze.

**Il circolo di Vienna** si forma nel 1923 intorno a Moritz Schlick e si ispira alle opere di Wittgenstein e Carnap. Per **Rudolf Carnap** (1891-1970) la filosofia è **teoria del linguaggio**. **Una sola è la scienza**, nonostante i contenuti che formano i campi specifici delle diverse scienze, e **uno solo è il linguaggio della scienza**. Mentre Wittgenstein insisteva sull'atomismo del linguaggio (le proposizioni elementari), Carnap insiste sulla sintassi del linguaggio, cioè sulle possibili relazioni che connettono le proposizioni tra loro. La teoria della conoscenza è un'analisi del modo in cui gli oggetti della scienza sono logicamente costruiti a partire da certi elementi originari che non possono essere a loro volta considerati come costruzioni logiche. Questi elementi sono le **esperienze vissute elementari**. Esse sono neutre, non sono né fisiche né psichiche, e sono riferite all'io non originariamente, ma solo in quanto si parla delle esperienze vissute degli altri che vengono costruite attraverso le mie. Le esperienze elementari hanno tra loro **relazioni fondamentali** sicché ogni enunciato su un oggetto è, *materialiter*, un enunciato sugli elementi fondamentali, *formaliter*, un enunciato sulle relazioni fondamentali. La relazione fondamentale è il ricordo di somiglianza per cui due esperienze vissute sono riconosciute parzialmente simili per mezzo del confronto fra una di esse e il ricordo dell'altra. Le esperienze vissute elementari e la relazione fondamentale possono ricostruire l'intero mondo fisico e psichico, indipendentemente dai concetti di sostanza e di causa della metafisica tradizionale.

Quando gli oggetti possono dirsi reali?

Prima di tutto, quando appartengono ad un sistema che obbedisce a leggi, che siano il mondo fisico, il mondo psichico o il mondo spirituale, in secondo luogo se sono intersoggettivi, in terzo luogo se hanno un posto nell'ordine del tempo. Dunque, gli oggetti non sono reali né perché sono indipendenti dalla coscienza che conosce (realismo), né perché sono dipendenti o costruiti da essa (idealismo), ma perché appartengono ad un campo in cui valgono leggi oggettive che sono indipendenti dalla volontà del singolo e che perciò sono interpretate dalla metafisica come espressioni di una sostanza: la materia, l'energia o simili.

E allora, in che consiste l'essenza di un oggetto?

L'essenza che costituisce l'oggetto è l'identificazione del significato del segno dell'oggetto stesso. Siccome il segno ha significato solo all'interno di una proposizione, l'essenza consiste nell'indicazione di criteri di verità delle proposizioni nelle quali il simbolo dell'oggetto ricorre.

Che cosa è l'io?

L'esistenza dell'io non è un dato originario, l'io è solo la classe delle esperienze elementari.

Quali conseguenze da tutto ciò?

La ricostruzione della struttura logica del mondo mette fuori gioco la metafisica. Nel 1931 Carnap scrive *L'eliminazione della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*. Il linguaggio consiste di due fatti fondamentali: una lista di parole che hanno un significato e delle regole che presiedono alla formazione degli enunciati e che indicano come essi devono essere formati con le varie specie di parole. Al di fuori di questi due fatti fondamentali, si hanno pseudo-proposizioni, quelle in cui figurano parole di cui si ammette per errore che abbiano un significato e quelle dotate di parole che individualmente hanno un senso ma che sono messe insieme contro la sintassi e formano quindi frasi prive di senso. Queste due specie di pseudo-proposizioni costituiscono la metafisica antica e quella recente. In Heidegger, per esempio, la parola "nulla" è assunta e trattata come un oggetto mentre il nulla non è un oggetto, ma la semplice negazione di una proposizione possibile. "Fuori non c'è nulla" significa negare semplicemente la proposizione "Fuori c'è qualcosa". La metafisica è un'espressione dell'atteggiamento della persona di fronte alla vita, come l'arte, con in più l'assurda pretesa di ragionare. Per Carnap la filosofia deve essere sostituita dalla logica della scienza, cioè dall'analisi logica dei concetti e delle proposizioni delle scienze, cioè dall'analisi della sintassi logica del linguaggio della scienza. La filosofia che va superata e sostituita è la pretesa di conoscere l'essenza delle cose che prescinde dalla scienza induttiva empiricamente fondata. Nel 1928 Carnap aveva scritto *La costruzione logica del mondo* in cui aveva sostenuto che il linguaggio della scienza tiene insieme due fattori elementari: le relazioni tra le esperienze fondamentali che si esprimono nella sintassi logica del linguaggio scientifico e le esperienze vissute elementari, cioè i dati. In una prima fase del suo pensiero il nostro autore riteneva che i dati si presentassero in persona nel linguaggio. Nel 1931 egli scrive *Il linguaggio fisico come linguaggio universale della scienza*. Inizia una seconda fase del suo pensiero in cui il dato, o esperienza vissuta elementare, non si presenta in persona nel linguaggio, ma attraverso la sua espressione e formulazione linguistica. Nella scienza si possono distinguere il linguaggio sistematico e il linguaggio dei protocolli. Il linguaggio sistematico corrisponde alle proposizioni generali o leggi di natura. Le proposizioni protocollari si riferiscono immediatamente al dato e descrivono il contenuto della esperienza immediata ed anche le più semplici relazioni reali conoscibili. Rimane aperta la questione se il dato consista di sensazioni elementari (cfr. Mach) o di esperienze vissute, cioè di corpi tridimensionali immediatamente percepiti. Comunque le proposizioni protocollari consentono la verifica empirica della scienza, anche se tale verifica non concerne mai le singole proposizioni della scienza stessa ma l'intero sistema, o almeno una parte di esso. L'intero sistema implica sempre un momento convenzionale; anche una legge naturale, in

rapporto alle singole proposizioni, è solo un'ipotesi. Ma ogni uomo può assumere come punto di partenza delle sue affermazioni solo i suoi propri protocolli. A questo proposito Carnap parla di **solipsismo metodico**. Tale solipsismo è metodico perché non ha la pretesa metafisica di affermare l'esistenza di un unico soggetto e la non esistenza degli altri, ma riconosce il carattere privato dei protocolli originari per poter poi giungere a proposizioni linguistiche che possono valere per tutti i soggetti. Quindi, un'affermazione qualsiasi, anche se è fondata sui protocolli del soggetto che la compie, ha validità intersoggettiva solo se può essere espressa in linguaggio fisico. Se due soggetti avessero diverse opinioni sulla lunghezza di un segmento, sulla temperatura di un corpo o sulla frequenza di un'oscillazione, questa diversità di opinioni, in fisica, non viene attribuita ad una insuperabile differenza soggettiva, ma si cerca piuttosto di giungere con un esperimento appropriato ad una unificazione delle opinioni. **Il linguaggio fisico è di per se stesso intersoggettivo e valido universalmente**: tutte le scienze, anche quelle dello spirito, come la psicologia, la sociologia ... devono essere espresse in un linguaggio fisico se vogliono essere autentici saperi scientifici e devono ricondurre i cosiddetti fenomeni psichici o spirituali a stati e condizioni di un corpo fisico. Carnap parla anche di **materialismo metodico**: esso non afferma né nega l'esistenza della materia e dello spirito, ma esprime soltanto l'esigenza di tradurre in termini fisici i protocolli di ogni genere per costruire con essi un linguaggio veramente intersoggettivo, cioè universalmente valido.

Nel 1936-37 Carnap scrive *Probabilità e significato*. Entriamo nella terza fase del suo pensiero rispetto al dato. Il dato si allontana sempre di più perché si presenta nella forma di una possibilità, la possibilità di ridurre, mediante un processo più o meno lungo e complesso, i predicati descrittivi del linguaggio scientifico in predicati osservabili che appartengono al linguaggio cosale, cioè al linguaggio che usiamo nella vita di ogni giorno parlando delle cose percepibili che ci circondano. I predicati osservabili sono la trascrizione linguistica, nel linguaggio comune, della possibilità di avere certi dati e gli enunciati scientifici sono trascrizioni di queste trascrizioni.

Dunque, ci si allontana doppiamente dalla realtà e all'esigenza di una verifica empirica diretta degli enunciati scientifici (cfr. Wittgenstein), subentra l'esigenza più debole della confermabilità che consiste appunto nella possibilità di ridurre i predicati descrittivi della scienza in predicati osservabili ed è sostanzialmente un'operazione intra-linguistica. Quindi una verifica esauriente e completa degli enunciati della scienza non è mai possibile, è possibile semmai una conferma gradualmente crescente degli enunciati. L'evento che costituisce la conferma di un enunciato scientifico è un evento possibile, secondo una possibilità fisica o causale, non semplicemente logica. Per esempio, un segnale si può trasmettere con una velocità più alta di quella della luce? Si tratta di un evento impossibile, perché il principio fisico esclude una velocità superiore a quella della luce. Un uomo può sollevare un'automobile? È un evento inverosimile, ma non impossibile, perché i principi della fisica non lo escludono. Carnap in questo percorso ha considerato attentamente l'evoluzione della scienza moderna e della fisica, che si servono di termini, entità o costrutti che non hanno alcun apparente riferimento alle cose o ai dati semplici dell'esperienza.

Un altro punto importante in Carnap è la considerazione della struttura logica del linguaggio. Il **linguaggio** è un **contesto di relazioni**, non un atomismo di proposizioni come voleva Wittgenstein nel *Tractatus*. Il sistema di relazione in cui il linguaggio consiste è la logica, che però ha un carattere arbitrario e convenzionale. Nel 1934 Carnap pubblica *La sintassi logica del linguaggio* in cui egli elabora il principio di tolleranza secondo il quale esiste una molteplicità e relatività di linguaggi. Scrive Carnap: *“Non è nostro compito stabilire proibizioni ma soltanto giungere a convenzioni ... In logica non c’è morale. Ognuno può costruire come vuole la sua propria logica, cioè la sua forma di linguaggio. Se vuol discutere con noi, deve solo indicare come lo vuole fare, dare regole sintattiche, non argomenti filosofici”*. Non esiste, quindi, un unico linguaggio, o un linguaggio privilegiato, ma esistono per ciascun linguaggio regole determinate, proprie di esso, e anche regole valide per ciascun linguaggio. Queste regole sono di natura sintattica, esprimono cioè semplicemente la possibilità di combinazione dei termini linguistici negli enunciati e degli enunciati nelle conseguenze. La sintassi è un calcolo le cui regole determinano prima di tutto le condizioni secondo cui un’espressione, cioè una serie di simboli, risulta appartenente ad una certa categoria di espressioni; e in secondo luogo le condizioni secondo le quali è lecita la trasformazione di una o più espressioni in un’altra o altre espressioni. Tale calcolo prescinde completamente dal significato dei termini o dal senso delle proposizioni, cioè non contiene e non presuppone alcun riferimento semantico a fatti o a realtà o a entità di qualsiasi genere. La sintassi logica è una formulazione simbolica generalizzata dei procedimenti matematici. In questo senso Carnap distingue un modo materiale di parlare da un modo formale di parlare. Il modo materiale di parlare indicherebbe un riferimento puntuale del linguaggio all’esperienza, a cose, oggetti, entità oggettive. Esso è un modo deviato o metaforico di parlare, che non è erroneo ma può essere impiegato in modo scorretto. Questo è l’ambito delle controversie filosofiche. Il modo formale di parlare è attento alla struttura formale, cioè alla logica e alla sintattica del linguaggio, alle sue regole, senza preoccuparsi di riferirsi a entità esterne al linguaggio. **Tutte le proposizioni filosofiche e tutte le proposizioni che non rientrano nel linguaggio della scienza empirica devono essere tradotte nel modo formale di parlare**, in cui vengono eliminate le controversie filosofiche lasciate aperte dal modo materiale di parlare. In questo senso, il nostro autore è ben più radicale di Wittgenstein che diceva: *“L’inesprimibile c’è”*. Questa proposizione andrebbe tradotta: *“Vi sono oggetti non descrivibili”*, cioè *“vi sono oggetti per i quali non si danno designazioni oggettive”*. In un linguaggio puramente formale ciò è tradotto: *“Vi sono designazioni oggettive che non sono designazioni oggettive”*, dunque con una proposizione contraddittoria. Il **mistico**, che in Wittgenstein aveva mantenuto uno spiraglio aperto tra il linguaggio e il reale, diviene il **contraddittorio** in Carnap, che rimane interamente nella sfera del linguaggio. Il linguaggio vive di una distinzione tradizionale tra estensione e intenzione, connotazione e denotazione, senso e significato. Il nostro autore riduce tutto all’estensione, ed identifica questa con la dimensione sintattica. I concetti, allora, non sono più essenze, qualità o predicati di un oggetto, ma sono classi o classi di classi. Cosa significa la parola “uomo”? Essa non indica la proprietà oggettiva di essere uomo, come animale razionale, animale sociale, individuo, persona, ma la classe degli uomini. Comprendiamo in che senso questa posizione è denominata **neopositivismo logico**.

Una reazione a questo orientamento di pensiero si è avuta nel 1962 con l'opera di **Th. Kuhn**, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Egli ci offre una visione diversa della scienza, non più concepita come attività conoscitiva per eccellenza: la scienza è **un'attività svolta all'interno di tradizioni o comunità diretta a risolvere rompicapi**. Egli si dedica soprattutto allo studio della storia della scienza, in particolare della storia dell'astronomia, e si chiede: come e perché avvengono nelle scienze i mutamenti radicali, le cosiddette rivoluzioni scientifiche (copernicanesimo, darwinismo, Einstein e la relatività ...)? Nel 1959 Kuhn scrive *La tensione essenziale* dove sostiene che la condizione normale della scienza non è il progresso nelle scoperte. L'ambito della scoperta e dell'invenzione appartiene alle rivoluzioni scientifiche. La scienza vive proprio questa tensione, tra una situazione normale e convergente e il momento rivoluzionario. *“Quasi nessuna delle ricerche intraprese dai più grandi scienziati è destinata ad essere rivoluzionaria, e pochissime di esse lo sono. Al contrario, la ricerca normale, anche al suo miglior livello, è attività altamente convergente, che poggia solidamente su un consenso permanente acquisito per mezzo della educazione scientifica e rafforzato dalla successiva attività nella professione scientifica”*. La norma è data dalla ricerca normale o convergente, le rivoluzioni sono l'eccezione. La ricerca normale è costituita da un gruppo più o meno disciplinato che tende a conservare e a difendere le modalità di approccio alla disciplina e a perpetuarsi attraverso l'educazione prima di tutto manualistica dei nuovi adepti. La ricerca scientifica esige prima di tutto consenso e convergenza. La scienza non nasce normale ma lo diviene. Una scienza diventa normale quando raggiunge la maturità, quando la comunità di ricercatori, identificandosi con un campo specifico di ricerca, adotta, difende e pratica un paradigma. La scienza normale è una ricerca stabilmente fondata su uno o più risultati raggiunti dalla scienza del passato, ai quali una particolare comunità scientifica, per un certo periodo di tempo, riconosce la capacità di costituire il fondamento della sua prassi ulteriore. Tali risultati vengono sistematizzati, vanno a costituire i manuali per i ricercatori della disciplina, prescrivono le regole, le procedure e le modalità di approccio alla disciplina, e sono condivisi da tutti i membri della comunità scientifica di quella disciplina. L'insieme dei risultati acquisiti, delle procedure, delle regole, delle modalità di approccio è appunto il paradigma. Senza i paradigmi non può sussistere una scienza normale. Una ricerca scientifica senza paradigmi, o senza paradigmi univoci e vincolanti, è una scienza immatura. Infatti, senza paradigma, manca il criterio per selezionare e raccogliere i fatti determinanti per una scienza; senza paradigma tutti i fatti che in qualche modo possono interessare lo sviluppo di una scienza sembrano ugualmente rilevanti. Una raccolta non selettiva di fatti è anche improduttiva, e la scienza si impantana. Il paradigma non è uno schema o un modello, assomiglia a un verdetto giuridico accettato nel diritto comune, è lo strumento per una ulteriore determinazione e articolazione sotto nuove e più restrittive condizioni. Il paradigma è uno strumento che consente di operare anche in maniera innovativa per risolvere problemi o rompicapi che si presentano nell'attività quotidiana della scienza normale. I problemi ordinari riguardano tre ambiti della ricerca scientifica: la determinazione dei fatti rilevanti per la ricerca stessa, il confronto di tali fatti con la teoria condivisa dalla comunità scientifica, l'articolazione e la riformulazione delle teorie alla luce di quel confronto. Il paradigma, nel comportamento ordinario della scienza, seleziona i

problemi, cioè sceglie quelli che, nel tempo in cui è in vigore il paradigma, sono ritenuti solubili. Questo sembra un atteggiamento conservativo e auto difensivo, in quanto, scegliendo, la comunità scientifica scarta altri problemi che vengono respinti come metafisici, o come appartenenti ad un'altra disciplina, o ritenuti troppo problematici perché si sprechi tempo attorno ad essi. I problemi scelti e ritenuti risolvibili fungono da rompicapo, cioè da occasione in cui mettere alla prova l'ingegnosità e l'abilità per risolverli. Tale uso del paradigma è rischioso perché può isolare la comunità da quei problemi socialmente importanti che non sono riconducibili alla forma del rompicapo, cioè non possono venire formulati nei termini di strumenti tecnici e concettuali forniti dal paradigma. La scienza normale è la forma prevalente di ricerca scientifica ma, per fortuna, non è tutta la scienza: ad essa si oppone, in momenti decisivi della storia, la scienza rivoluzionaria, il cui preludio è rappresentato dalla comparsa di anomalie e dall'emergere da una situazione di crisi. La scienza normale non si propone come obiettivo di trovare novità di fatto o teoriche, di fare scoperte, di inventare; il suo successo sta nel risolvere rompicapi. Ma la storia della scienza è fatta anche di **scoperte** e **invenzioni**, che addirittura danno origine a nuovi paradigmi che sostituiscono quelli vecchi, incapaci di spiegarle. Tali scoperte o invenzioni non sono eventi isolati, ma episodi relativamente estesi nel tempo e dotati di una struttura che si ripresenta regolarmente, la **struttura delle rivoluzioni scientifiche**. Scrive Kuhn: *“La scoperta comincia con la presa di coscienza di una anomalia, ossia con il riconoscimento che la natura ha in un certo modo violato le aspettative suscitate dal paradigma che regola la scienza normale; continua poi con una esplorazione, più o meno estesa, dell'aria dell'anomalia, e termina solo quando la teoria paradigmatica è stata riadattata, in modo che ciò che appariva anomalo diventi ciò che ci si aspetta”*. Il riadattamento non è una semplice integrazione o aggiunta, ma è un ri-orientamento complessivo che porta a guardare in maniera differente i fatti nuovi, che introduce un nuovo vocabolario e nuovi concetti. Lo scienziato normale è restio nel vedere le anomalie, perché potrebbero anche comportare il mutamento del vecchio paradigma. Una situazione di crisi precede sempre e accompagna sempre l'abbandono del vecchio paradigma e l'accettazione del nuovo. Il vecchio paradigma è incapace di spiegare le anomalie che si sono presentate. Tale fallimento provoca una proliferazione di teorie che in maniera diversa tentano di dare una spiegazione soddisfacente. La teoria vincente pone fine alla crisi e viene accettata come nuovo paradigma: così è compiuta la rivoluzione scientifica. La crisi avviene perché le anomalie presentatisi non sono semplici rompicapi di tipo nuovo, che si possono risolvere con piccoli adattamenti del paradigma in atto, ma mettono in gioco il paradigma nelle sue capacità di spiegazione e di soluzione. Esso perde il suo carattere di absolutezza e rigidità, viene messo in discussione dalla comunità scientifica che lo condivideva, si arriva ad una situazione di crisi in cui, sebbene ancora esista un paradigma, pochi specialisti si mostrano interamente d'accordo su cosa esso sia. Nella crisi non avviene un'operazione cumulativa o aggiuntiva (il vecchio paradigma si estende e si articola sempre di più). La crisi, semmai, riconduce ad una fase pre – paradigmatica in cui manca un paradigma riconosciuto, la quale si chiude con l'emergere di un nuovo candidato per il paradigma riconosciuto, che innesca la conseguente battaglia per la sua accettazione. Il campo

viene ricostruito su nuove basi, gli specialisti mutano metodi e scopi, accettando un nuovo paradigma. Dunque

- la scienza normale, di fronte a importanti anomalie, entra in crisi
- durante la crisi proliferano teorie rivali che tentano di dare risposta ai problemi sollevati dalle anomalie
- tra queste teorie una risulta vincente e andrà a costituire il nuovo paradigma
- l'accettazione del nuovo paradigma costituisce l'inizio di una nuova tradizione scientifica normale.

Perché un mutamento di paradigma deve essere chiamato "rivoluzione"?

Scrive Kuhn: *"Le rivoluzioni politiche sono introdotte da una sensazione sempre più forte, spesso avvertita solo da un settore della società, che le istituzioni esistenti hanno cessato di costituire una risposta adeguata ai problemi posti da una situazione che esse stesse hanno contribuito a creare. In una maniera più o meno identica, le rivoluzioni scientifiche sono introdotte da una sensazione crescente, anche questa volta avvertita solo da un settore ristretto della comunità scientifica, che un paradigma esistente ha cessato di funzionare adeguatamente ... Sia nello sviluppo sociale che in quello scientifico, la sensazione di cattivo funzionamento che può portare ad una crisi è un requisito preliminare di ogni rivoluzione".* Inoltre *"... le rivoluzioni politiche mirano a mutare le istituzioni politiche in forme che sono proibite da quelle stesse istituzioni. Il loro successo perciò richiede l'abbandono parziale di un insieme di istituzioni a favore di altre, e nel frattempo la società cessa completamente di essere governata da istituzioni".* Proliferano allora i partiti e i programmi politici, un partito e un programma vincono sugli altri e portano ad un nuovo assetto istituzionale. È chiara l'analogia col mutamento di paradigma che avviene nella scienza. In virtù di che cosa un partito o un programma politico prevalgono su tutti gli altri? In virtù di che cosa una teoria scientifica si afferma sulle altre? Esistono forse un criterio di verità per le scienze o un'idea di giustizia sociale assoluta per i programmi politici e i partiti? Le teorie scientifiche rivali o i partiti politici rivali non fanno riferimento a nulla di esterno ad essi. L'unico criterio per il successo di una teoria scientifica che prevale o del partito politico che prevale col suo programma è la capacità di argomentare e di persuadere, sta nel consenso che riescono ad ottenere. Nessun criterio è superiore al consenso della popolazione interessata. Una nuova teoria vince e diventa il nuovo paradigma per una nuova scienza normale non per il suo rapporto con la verità, né per la sua maggiore razionalità, ma per la sua persuasività. Il nostro autore, con queste teorie, vuole prima di tutto criticare e demolire il neopositivismo logico, l'idea della scienza come accumulazione, l'idea della conoscenza come costruzione che la mente innalza sulla rozza base dei dati sensibili. Dunque, la scienza rivoluzionaria non ha alcun rapporto con la scienza normale: c'è incommensurabilità tra i due tipi di scienza. Paradigmi successivi ci dicono cose differenti sugli oggetti che popolano l'universo e sul comportamento di tali oggetti: *"Ma i paradigmi differiscono anche in qualcos'altro, oltre che negli oggetti, giacché essi sono rivolti non solo alla natura ma*

*anche alla scienza precedente che li ha prodotti*". La scienza che accoglie un nuovo paradigma si deve ri-definire, ri-orientare: cambia forma, produce un nuovo vocabolario, nuovi concetti, nuovi metodi e regole. Vecchi problemi vengono trasferiti ad un'altra scienza o dichiarati non-scientifici, altri che prima erano non scientifici ora diventano scientifici. Gli scienziati che accettano un nuovo paradigma mutano radicalmente la loro concezione del mondo, pur rimanendo in presenza degli stessi oggetti di prima. La situazione prodotta dalla rivoluzione scientifica è incompatibile con la situazione prodottasi con la precedente scienza normale, la tradizione della scienza normale che emerge dopo una rivoluzione scientifica è incommensurabile con ciò che l'ha preceduta. Mutando i problemi, muta anche il criterio che distingue una soluzione realmente scientifica da una speculazione metafisica.

Se sussistono incommensurabilità, incompatibilità e incomunicabilità tra vecchi e nuovi paradigmi, come è possibile il passaggio dai vecchi ai nuovi? Kuhn propone la seguente soluzione: ad un certo punto della crisi rivoluzionaria singoli scienziati o intere comunità scientifiche attuano una **conversione** che conduce ad accettare il nuovo paradigma. La situazione di crisi rivoluzionaria avviene quando si prende coscienza di importanti anomalie. Le anomalie non possono essere identificate con le esperienze falsificanti di Popper, anche perché per il nostro le esperienze falsificanti non esistono. Le teorie rivali che compaiono nella situazione di crisi propongono paradigmi nuovi entro i quali risolvere tali anomalie. Queste teorie nuove sono incomunicabili tra loro perché fanno capo a gruppi di ricercatori che sono in concorrenza e che parlano linguaggi diversi tra loro, e che usano anche vocabolari diversi. Ammettiamo che siano in competizione due gruppi. Scrive Kuhn: *"Prima che possano sperare di comunicare completamente, uno dei due gruppi deve fare l'esperienza di quella conversione che abbiamo chiamato spostamento di paradigma. Proprio perché è un passaggio tra incommensurabili, il passaggio da un paradigma ad uno opposto non può essere realizzato con un passo alla volta, né imposto dalla logica, o da un'esperienza neutrale. Come il riorientamento gestaltico, esso deve compiersi tutto in una volta (sebbene non necessariamente in un istante), oppure non si compirà affatto"*. Nella storia della scienza singoli scienziati o intere comunità scientifiche hanno accettato nuovi paradigmi con esperienze di conversione motivate dalle più varie ragioni, però convergenti nell'abbandono del vecchio e nell'accettazione del nuovo paradigma. Nel caso di comunità scientifiche istituzionalizzate disciplinarmente, occorre che passi una generazione. Si ricostituiscono comunità scientifiche fondate su un nuovo paradigma.

Che cos'è allora il progresso scientifico?

La nozione tradizionale di progresso scientifico fa riferimento ad uno scopo, ad una meta verso cui la scienza e le conoscenze tenderebbero. Tale meta sarebbe la rappresentazione vera della realtà. Kuhn, invece, non postula un progresso verso qualcosa, ma un progresso a partire da qualcosa. Egli accetta la nozione più modesta di progresso, il progredire che avviene nella soluzione di rompicapi o nell'elaborazione delle tecniche di espressione, di argomentazione, di spiegazione, e che è presente anche nell'arte, nella filosofia, nella teoria politica ... D'altra parte, scrive Kuhn,

*“possiamo vederci costretti ad abbandonare la convinzione, esplicita o implicita, che mutamenti di paradigmi portino gli scienziati, e coloro che ne seguono gli ammaestramenti, sempre più vicino alla verità ... E' veramente di aiuto immaginare che esista qualche completa, vera, oggettiva spiegazione della natura e che la misura appropriata della conquista scientifica è la misura in cui essa si avvicina a questo scopo finale?”*. Molti problemi inquietanti relativi al progresso si dissolveranno quando l'evoluzione verso ciò che vogliamo conoscere sarà sostituita con l'evoluzione a partire da ciò che conosciamo. Un precedente illustre di questa posizione teorica può essere riscontrato nella teoria della selezione naturale di Darwin. Organi ed organismi delle diverse specie evolvono grazie ad un insieme di processi naturali sviluppatosi costantemente a partire da stadi primitivi, senza tendere verso nessuno scopo. Questi organismi non sono più spiegati con il ricorso ad un supremo artefice divino e ad un progetto prestabilito nella sua volontà. Darwin ha così eliminato ogni provvidenzialismo e neologismo in rapporto alla natura. Perché Darwin parla di evoluzione, di sviluppo, di progresso, nella selezione naturale, dalle specie più basse fino all'essere umano, se non fa più riferimento ad uno scopo ultimo? Perché il metro di valutazione è rappresentato dagli stadi iniziali più bassi. Nelle rivoluzioni scientifiche troviamo il corrispettivo della selezione naturale con teorie scientifiche e paradigmi che si succedono l'uno all'altro. C'è progresso, insomma, non perché ci si avvicina sempre di più alla verità, ma perché ci si allontana sempre di più da stadi primitivi di ricerca. Gli strumenti della conoscenza scientifica moderna si articolano e si specializzano sempre di più.

Nel sec. XX la scienza ha compiuto un significativo passo di revisione nella propria autocoscienza grazie a **K. Popper** (1902-1994). La sua meditazione sulla scienza muove anche da una rilettura della storia occidentale del pensiero. Egli, pensando anche all'episodio della torre di Babele (Gen 11,1-9), afferma nella sua autobiografia: *“... fin dall'inizio ci fu dissenso e confusione”*. Tra verità e libertà sussiste un rapporto dialettico, critico, una tensione che assume la figura della discussione critica. Anche la Riforma è stata un passaggio saliente nella storia dell'Occidente: ha detronizzato Dio come governatore responsabile del mondo umano per lasciare alla coscienza dell'individuo la responsabilità del mondo. Dio governa solo nei nostri cuori. Una società che non è più autoritaria, ormai senza padre, non comporta necessariamente l'annullamento di tutti i valori. I **valori** sono tali se scopriamo **la virtù del dissenso**: *“Abbiamo imparato dai nostri errori (pur se nel campo sociale e politico sembra una cosa rara). Abbiamo scoperto che la fede religiosa e le altre convinzioni possono avere valore soltanto quando siano sostenute liberamente e sinceramente, e che il tentativo di costringere gli uomini a conformarsi era inutile, poiché quelli che si opponevano erano i migliori, e in realtà i soli di cui meritasse avere il consenso”*. La possibilità di combattere con le parole, invece che con le armi, è la base della nostra civiltà, delle sue istituzioni legali e parlamentari, ed è anche il tratto costitutivo della ragione scientifica. La tradizione della discussione critica, un'ideale torre di Babele, risale alle origini della filosofia greca: *“La storia dell'antica filosofia greca, specialmente da Talete a Platone, è uno splendido racconto, fin troppo bello per essere vero. In ogni generazione troviamo almeno una nuova filosofia, una nuova cosmologia di sorprendente originalità e profondità”*. Le scuole di pensiero, poi, desiderarono conservare pure e immutate le cosmologie trasmesse, attribuendole tutte all'autorità del maestro.

La storia delle idee diviene allora storia degli scismi, difesa delle idee dagli attacchi degli eretici. Talete ha inaugurato una tradizione che incoraggia attivamente la critica; il Rinascimento, grazie ad un “maligno pisano”, Galileo Galilei, l’ha riscoperta e restaurata. Il nuovo modo di filosofare, venuto con la Rivoluzione scientifica, ha sovvertito tutta la filosofia naturale e, con la scelta del sistema copernicano, ha sconquassato il cielo, la terra e l’intero universo. **Novalis** (1772-1801) diceva che la filosofia scioglie ogni cosa, relativizza l’universo, toglie i punti fissi, come ha fatto il sistema copernicano, insegna la relatività di tutti i fondamenti. Anche per Popper la scienza è risultato di congetture e consiste di ipotesi piuttosto che di verità definitive e certe. Sempre in un dialogo, Novalis, pensando all’empirismo baconiano, ricordava che ipotizzare è “un gioco rischioso”, perché può diventare un’inclinazione appassionata alla non verità. Sempre in Novalis troviamo poi queste parole: *“Le ipotesi son reti, pescherà soltanto chi le getta. Non si è trovata l’America con un’ipotesi? Lunga vita all’ipotesi – soltanto essa resta – Nuova in eterno, per quanto spesso si sconfigga da sé”*. In che senso l’ipotesi si sconfigge da sé? Quando una teoria o un sistema empirico possono dirsi scientifici? Quando, afferma Popper, possono essere confutati dall’esperienza, quando **sono falsificabili**. Non è questo il caso dei dogmi e delle superstizioni, non era neppure il caso del marxismo e della psicanalisi. La meccanica di Newton, invece, è una teoria scientifica, perché falsificabile e, appunto, falsificata. Quindi, senza errori, non ci sarebbe nemmeno la conoscenza, la stessa scienza. Il carattere fallibile della nostra conoscenza ci consente tutt’al più di riconoscere l’errore, non di stabilire la verità. Nella sua formazione intellettuale Popper si è posto il problema della demarcazione tra teorie scientifiche, come quella di Einstein, e le teorie pseudoscientifiche, come il marxismo e la psicanalisi. Ciò che rende scientifica una teoria è il suo potere di scartare, di escludere il verificarsi di certi eventi possibili. Quindi, più una teoria proibisce, più può dirci. Le teorie sono costruzioni dell’uomo, l’uomo cerca di imporle alla realtà e può attaccarsi ad esse dogmaticamente, se lo vuole. Le teorie sono congetture audaci mantenute provvisoriamente ed eliminabili all’occasione, ma esse sono le reti con cui cerchiamo di cogliere il mondo reale. Dai tempi di Bacone le scienze naturali sono scienze induttive, costituite cioè e giustificate mediante reiterate osservazioni ed esperimenti. L’induzione costituiva il criterio per distinguere la scienza dalla pseudoscienza. Per Popper tale teoria è errata: occorre scartare l’induzione e ripensare la demarcazione in chiave deduttiva.

Egli si pone la questione della teoria della conoscenza in generale, cioè del valore della conoscenza, della sua verità, validità e giustificazione, perché la teoria della conoscenza spesso determina il resto della nostra filosofia. Storicamente si è pensato che affrontare il problema del valore della conoscenza significasse dover risalire, nell’analisi, alle fonti prime della conoscenza, alla sua origine (empirismo, razionalismo ...). Questo modo di impostare il problema, per il nostro autore, contiene due errori:

- prima di tutto credere che vi siano fonti prime della conoscenza
- non distinguere con sufficiente chiarezza tra questioni di origine e questioni di validità.

Il valore della conoscenza va nettamente distinto da quello della sua genesi: il primo è un problema logico, e appartiene alla logica della conoscenza, il secondo è un problema fattuale e appartiene alla psicologia della conoscenza. Il rapporto tra logica e psicologia della conoscenza va rovesciato: la psicologia della conoscenza, e quindi la questione dell'origine del nostro conoscere, non getta luce sul problema logico del valore della conoscenza, semmai l'analisi logica della conoscenza può contribuire efficacemente a chiarire il problema fattuale della genesi della conoscenza. Popper formula un'ipotesi di ricerca che egli chiama **principio di transizione**: *“ciò che è vero in logica è vero anche in psicologia”*. Su questa base viene indagato il problema del valore della conoscenza, considerando che le questioni fondamentali sono quelle di validità. Il compito fondamentale della filosofia è quello di contribuire a comprendere il mondo. Il fenomeno della conoscenza umana è parte del mondo, il più grande miracolo dell'universo, quindi il compito della filosofia è contribuire a comprendere complessivamente il fenomeno della conoscenza come parte del mondo. Ora, la **conoscenza scientifica è il genere più importante di conoscenza**, il problema centrale di ogni teoria della conoscenza. Il modo migliore di indagare il problema della conoscenza è allora prendere in considerazione la validità della conoscenza scientifica. Qualcuno potrebbe obiettare: forse è più facile analizzare la conoscenza ordinaria, la cosiddetta conoscenza del senso comune, in quanto siamo immediatamente in essa e ci è più familiare. Del resto, la conoscenza scientifica è un'estensione di essa. Tale convinzione, per il nostro autore, è errata. La conoscenza scientifica è più facile da analizzare, perché è la conoscenza del senso comune scritta in tutte lettere. Non solo conoscenza ordinaria e conoscenza scientifica non si possono contrapporre, ma la trasformazione della conoscenza ordinaria in conoscenza scientifica è il modo più importante in cui la conoscenza del senso comune cresce. L'accrescersi della conoscenza scientifica costituisce il caso più importante di accrescimento della conoscenza. La teoria della conoscenza di Popper è allora una teoria della conoscenza scientifica e il suo problema fondamentale è la questione circa il valore o la fondazione delle proposizioni generali delle scienze empiriche. La teoria della conoscenza diventa una **teoria generale del metodo della scienza empirica**. Scrive sempre Popper: *“Anche l'analisi della scienza – la filosofia della scienza – sta minacciando di diventare una moda, una specializzazione. E tuttavia i filosofi non dovrebbero essere specialisti. Per parte mia, provo interesse per la scienza e la filosofia soltanto perché voglio imparare qualcosa sull'enigma del mondo in cui viviamo e sull'enigma della conoscenza che l'uomo ha di questo mondo”*.

Popper vuole insomma rispondere alle domande:

- Che cosa posso conoscere?
- Posso conoscere?
- Posso conoscere qualcosa con certezza?

Nella storia della filosofia e della scienza sono state date tre possibili risposte:

1. Un punto di vista ottimistico per cui noi siamo in grado di conoscere il mondo

2. Un punto di vista pessimistico, come lo scetticismo, per cui l'uomo non può conoscere il mondo
3. Il punto di vista della **scepsi** (*skeptomai* = mettere alla prova, riflettere, ricercare), assunto già dal presocratico Senofane, per il quale non possediamo nessun criterio di verità e nessun sapere certo; eppure possiamo ricercare e col tempo possiamo, ricercando, trovare il meglio. Ciò rende possibile un progresso del sapere.

Per Popper la conoscenza umana non è *episteme*, sapere certo e fondato, ma **doxa, sapere congetturale. Noi siamo cercatori, non possessori della verità**. Il nostro autore si ritiene discepolo di Socrate, in una tradizione che comprende anche Nicola Cusano: “... *la saggezza consiste nella presa di coscienza dei propri limiti, nella consapevolezza di questi limiti, nella consapevolezza della propria ignoranza*”. Tale teoria non è un paradosso, ma un’idea importante e feconda. Il fallibilismo di Socrate continua ad essere dalla parte della ragione; esso annulla la fede dogmatica nell’autorità della scienza come di qualsiasi altra forma di sapere e, con la sua carica di antidogmatismo e di antiautoritarismo, diventa un bene intellettuale comune e costituisce la base di una società veramente libera e tollerante.

La stessa teoria della conoscenza di Popper non è una soluzione definitiva al problema della conoscenza, ma un tentativo, congetturale, di affrontare tale problema. A favore di tale teoria si può argomentare razionalmente, ma non può pretendere di essere vera.

Come interpretare Popper?

Vi sono state tre linee interpretative:

1. Secondo la prima, dominante, la teoria della conoscenza di Popper rappresenta una significativa variazione di quella neopositivistica, per cui il criterio di falsificabilità è un criterio di significato, e non solo di demarcazione, e sostituisce il criterio di verificabilità. Avremmo davanti un neopositivista dissidente.
2. La seconda linea, a partire soprattutto dagli anni '60, interpreta l’epistemologia di Popper come una critica radicale a quella neopositivistica e una alternativa ad essa. Avremmo davanti un anti-neopositivista.
3. Popper è un epistemologo a confine tra neopositivismo ed anti-neopositivismo, come un punto di passaggio fondamentale verso una più recente epistemologia post-neopositivistica.

Le tre interpretazioni mettono a confronto il pensiero del nostro autore con lo sfondo del neopositivismo logico. Ma cronologicamente egli ha già elaborato le sue idee fondamentali nel 1919, prima ancora di iniziare un dialogo con il neopositivismo nel 1920. Egli si sente un figlio del tempo, un figlio della crisi, soprattutto un figlio della crisi della fisica. Fino ai primi due decenni del sec. XX la meccanica di Newton, e la scienza in generale, sono considerate *episteme*, sapere certo,

capace di darci un'immagine vera della realtà fisica, una rappresentazione vera e completa del mondo fisico. Commentava Einstein: nel sec. XIX Dio creò le leggi del moto di Newton insieme con le masse e le forze necessarie. La meccanica era la base sicura della fisica. Avviene poi la crisi della fisica (Mach, Duhem, Poincaré e soprattutto Einstein). In fondo Popper parte da questa domanda: che cosa significa la rivoluzione di Einstein per la teoria della conoscenza? Nel 1919, anno di osservazioni fondamentali per la teoria della relatività, egli si pone il problema della demarcazione, l'esigenza cioè di tracciare una linea, per quanto possibile, fra le asserzioni o i sistemi di asserzioni delle scienze empiriche da un lato, e di tutte le altre asserzioni, di tipo religioso o metafisico, e quindi pseudoscientifiche dall'altro. Il problema principale non è più l'induzione (che cosa fa essere la scienza e produce scienza) ma la demarcazione, cioè dove sta la linea di confine tra ciò che è scienza e ciò che non è scienza. Per decidere questo occorre allora rispondere ad una seconda domanda: quali requisiti una teoria deve avere per essere considerata scientifica? In questo Popper è influenzato decisamente da Einstein perché egli aveva formulato previsioni rischiose, tali cioè che se non si fossero osservati gli accadimenti previsti, la teoria si sarebbe dovuta considerare confutata. Per questo Einstein era alla ricerca di esperimenti cruciali, il cui accordo con le sue predizioni avrebbe corroborato la sua teoria, o l'eventuale disaccordo l'avrebbe eliminata. Praticamente Einstein, per verificare la scientificità della sua teoria, non va a cercare conferme, fatti che la confermano, ma va a cercare eventuali fatti che la possano smentire, vuole verificare se questa teoria sa resistere di fronte agli esperimenti più audaci e rischiosi. Praticamente, per verificare la scientificità della sua teoria, Einstein si pone queste domande: sotto quali condizioni dovrei ammettere che la mia teoria è insostenibile? Quali fatti concepibili accetterei come confutazioni o falsificazioni della mia teoria? Opposto è invece l'atteggiamento dogmatico, come quello dei marxisti o degli psicanalisti al tempo di Popper o Einstein: proprio perché presumo che la mia teoria sia vera e certa, vado a cercare conferme, cerco di includere il maggior numero possibile di situazioni che la confermano; non vado a cercare controlli rischiosi che possano confutarla, ma voglio trovare ad ogni costo conferme ad essa. A questo proposito Popper scriverà: *"E' facile ottenere delle conferme o verifiche, per quasi ogni teoria, se quello che cerchiamo sono appunto conferme. La vera conferma, invece, vale se è il risultato di una previsione rischiosa, cioè se essa avviene là dove invece mi aspettavo un evento che avrebbe confutato la mia teoria, ma invece di venire una smentita è venuta una conferma. Il vero controllo di una teoria è il tentativo di falsificarla o di confutarla, un tentativo serio e genuino di falsificarla. Quindi, il sistema newtoniano non è il solo possibile sistema di meccanica in grado di spiegare i fenomeni, finisce l'epoca dell'autoritarismo della scienza. Le teorie scientifiche non sono più sistemi di proposizioni vere, ma sono e rimarranno sempre ipotesi o congetture. Le nostre teorie sono sempre fallibili e fallibili rimangono anche quando abbiamo ricevuto conferme lampanti"*.

Il nostro autore critica

- l'ideale giustificazionista della scienza come *episteme*, cioè la concezione secondo cui la scienza è sapere; il sapere implicherebbe la certezza insieme con la giustificazione della certezza.
- il punto di vista induttivistico, secondo il quale il metodo induttivo permette di trovare teorie vere o di accertare se un'ipotesi è vera.
- il punto di vista kantiano della verità *a priori* delle proposizioni scientifiche.
- una versione debole della scienza come *episteme*, la quale afferma che la scienza non raggiungerà mai la certezza ma può raggiungere la probabilità.
- La concezione della scienza come *techne*, secondo cui le teorie scientifiche non descrivono la natura, ma sono solo gli strumenti più o meno utili, più o meno efficaci, per prevedere eventi futuri, ma senza alcun rapporto con la verità o falsità.

Egli sostiene invece la **concezione fallibilista della conoscenza** come diretto risultato della rivoluzione einsteiniana. Tutto parte dalla **concezione ipotetico-deduttiva della geometria**: quest'ultima non parte da verità evidenti o immediatamente vere, ma da ipotesi da cui derivano i sistemi come libere posizioni nei limiti della logica. Noi non consideriamo più un sistema deduttivo come un sistema che stabilisce la verità dei suoi teoremi deducendoli da assiomi la cui verità è assolutamente certa, auto evidente, indubitabile, ma è un sistema che ci consente di mettere razionalmente o criticamente in discussione le sue assunzioni, sviluppandone criticamente le conseguenze. La deduzione non vuole dimostrare le conclusioni, ma è uno strumento di critica razionale che mette alla prova le ipotesi e controlla le conclusioni. Solo l'esperienza decide allora l'accettazione o il rigetto di un sistema assiomatico e deduttivo. Il pensiero di Popper può essere considerato una sintesi tra razionalismo ed empirismo.

**Imre Lakatos** (1922-1974) è un filosofo ungherese fuggito in Occidente nel 1956 dopo un periodo di prigione per le sue posizioni antistaliniste. Egli è stato segnato dalla relazione con Popper che lo ha indotto a rompere col pensiero hegeliano per la filosofia più avanzata del nostro tempo. Egli si scontra invece con le posizioni di Kuhn e considera il suo pensiero un sostanziale irrazionalismo. Quest'ultimo presenta le rivoluzioni scientifiche come conversioni religiose e ciò può avere gravi conseguenze per le scienze sociali e per la filosofia morale e politica: *“Se neppure nella scienza c'è altro modo di giudicare una teoria che quello di valutare il numero, la fede, le energie vocali dei suoi sostenitori, allora a maggior ragione le cose staranno così per le scienze sociali: la verità si fonda sul potere. Così la posizione di Kuhn giustifica, senza dubbio involontariamente, il credo politico di base dei fanatici religiosi contemporanei”*, scrive Lakatos nel 1970 in *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*. Secondo Popper, che concepisce le rivoluzioni scientifiche come processi razionali, la scienza è rivoluzione permanente, mentre per Kuhn la rivoluzione è qualcosa di eccezionale e di extrascientifico. Per Popper la critica è il cuore dell'impresa scientifica, per Kuhn la critica in tempi normali è anatema e la scienza normale sorge sul passaggio dalla critica al dogmatismo. In questo senso avverrebbe il progresso. Nel 1972, in

un'altra serie di saggi intitolata *La storia della scienza e le sue ricostruzioni razionali*, Lakatos aggiunge: *“Non c'è nessuna particolare causa razionale per l'emergere di una crisi kuhniana. Crisi è un concetto psicologico, un panico contagioso. Poi emerge un nuovo paradigma, incommensurabile con il precedente. Non ci sono standard razionali per il loro confronto ... Non esistono standard superparadigmatici. Il mutamento consiste nello schierarsi dalla parte del più forte”*. Così per Kuhn la rivoluzione scientifica è irrazionale, è una questione di psicologia di massa.

Inizialmente Lakatos apprezza di Popper l'audacia delle congetture da una parte e la spietatezza delle confutazioni dall'altra ma progressivamente egli comincia ad allontanarsi da alcune idee popperiane. Soprattutto egli afferma che non esiste nulla di simile agli esperimenti cruciali che possono falsificare una teoria scientifica. Per falsificare una teoria scientifica ci vuole ben altro e molto tempo. Una teoria scientifica è un programma di ricerca. La critica puramente negativa e distruttiva, come la confutazione o la dimostrazione di una incoerenza, non elimina un programma. La critica di un programma è un processo lungo e spesso frustrante e bisogna trattare con indulgenza i programmi agli inizi del loro sviluppo. Si può ovviamente smascherare la degenerazione di un programma di ricerca, ma solo la critica costruttiva, con l'aiuto di programmi di ricerca rivali, può ottenere successi reali; i risultati drammatici e spettacolari diventano visibili soltanto retrospettivamente e mediante una ricostruzione razionale. La teoria generale di Popper ignora la notevole tenacia delle teorie scientifiche: *“Gli scienziati hanno la pelle dura. Non abbandonano una teoria solo perché alcuni fatti la contraddicono. Di solito o inventano qualche ipotesi di salvataggio per spiegare quella che poi chiamano una mera anomalia o, se non riescono a spiegare l'anomalia, la ignorano ed indirizzano la loro attenzione ad altri problemi. Gli scienziati parlano di anomalie, di casi recalcitranti, mai di confutazioni. Naturalmente la storia della scienza è piena di resoconti del modo in cui certi presunti esperimenti cruciali demolirono certe teorie. Ma questi resoconti vengono fabbricati molto tempo dopo che la teoria è stata abbandonata”*. Se per Kuhn una rivoluzione scientifica consiste in un irrazionale cambiamento di fede, in una conversione religiosa, non c'è più nessuna demarcazione esplicita tra scienza e pseudoscienza, nessuna distinzione tra progresso scientifico e decadenza intellettuale, non ci sarebbero più standard di onestà oggettivi. Gli esperimenti cruciali di Popper o le rivoluzioni scientifiche di Kuhn sono in realtà dei miti. Per Lakatos, una scienza non può essere definita in base al consenso della comunità che la pratica. Se così fosse, anche credenze assurde condivise da una comunità potrebbero essere scienze. La scienza non ha nulla a che vedere con il consenso, una teoria può anche avere un supremo valore scientifico anche se nessuno la capisce e tanto meno crede che essa sia vera. Il valore conoscitivo di una teoria non ha nulla a che vedere con la sua influenza psicologica sulla mente delle persone. La scienza non è neanche un semplice insieme di congetture e confutazioni, tentativi ed errori. Per Lakatos centrale è il concetto di programma di ricerca, un insieme di ipotesi e teorie. I **programmi di ricerca validi predicano tutti fatti nuovi**, fatti o che non erano stati neppure immaginati o che erano addirittura stati contraddetti da programmi precedenti o rivali. I programmi di ricerca scientifici sono validi non perché condivisi da una comunità scientifica o perché non sono stati ancora falsificati, ma perché hanno una stratta relazione con i fatti, rappresentata dalla previsione sempre nuova di questi e quindi dalla

possibilità di un confronto fattuale tra previsioni e accadimenti. La differenza tra scienza e pseudoscienza è la differenza tra programmi di ricerca progressivi e programmi di ricerca regressivi: “ ... così in un programma di ricerca progressivo la teoria conduce alla scoperta di fatti finora sconosciuti. Nei programmi di ricerca regressivi, invece, le teorie vengono inventate solo al fine di accogliere i fatti noti”. Il marxismo, il sistema hegeliano, la psicanalisi sono esempi di programmi di ricerca regressivi, e dunque di pseudoscienza: tali programmi non si azzardano in previsioni di fatti nuovi ma sono solo capaci di spiegare *a posteriori* qualsiasi tipo di evento. Programmi di ricerca progressivi sono invece, ad esempio, la teoria della gravitazione di Newton, la teoria della relatività di Einstein, la meccanica quantistica. Anche se i risultati sono differenti e opposti, tutti operano secondo lo stesso schema. Tutti i programmi di ricerca scientifici hanno un nucleo (in Newton il nucleo è dato dalle tre leggi della meccanica e dalla legge di gravitazione). Il nucleo è circondato da una vasta cintura progressiva costituita da ipotesi ausiliari. Infine il programma di ricerca ha una euristica, cioè un potente apparato per la soluzione di problemi che, con l'aiuto di sofisticate tecniche matematiche, digerisce le anomalie e le trasforma in evidenza positiva (es: se un pianeta non si muove esattamente come dovrebbe, lo scienziato newtoniano controlla le sue congetture riguardanti la rifrazione atmosferica, la propagazione della luce nelle tempeste magnetiche, centinaia di altre congetture fino alla possibilità di inventare un nuovo pianeta calcolando la sua posizione, la sua massa, la sua velocità). Quello che conta è che la teoria di un programma di ricerca scientifico, oltre a risolvere le anomalie, sia in anticipo sui fatti e preveda fatti nuovi; quello che realmente conta sono le predizioni sorprendenti, spettacolari, inattese. Questa base razionale costituisce il progresso della scienza e la prevalenza di un programma di ricerca sugli altri rivali. Il nucleo di un programma di ricerca è l'insieme delle teorie o leggi che non può essere espugnato, è la fortezza inconfutabile. La cintura protettiva è l'insieme delle linee di difesa più o meno avanzate che ricevono l'urto dei controlli e deviano i colpi per non far cadere il nucleo. L'euristica, in forma negativa o positiva, fornisce le armi per resistere. Se il nucleo resiste, abbiamo slittamenti di problemi progressivi, se cede, slittamenti di problemi regressivi. Un programma di ricerca consiste di regole metodologiche: alcune ci dicono quali vie di ricerca evitare (euristica negativa), altre ci dicono quali vie seguire (euristica positiva). La scienza matura ha potere euristico quando consiste di programmi di ricerca in cui vengono anticipati non solo fatti nuovi, ma anche nuove teorie ausiliari. Di conseguenza, anche riguardo la storiografia della scienza, possiamo distinguere tra una storia esterna empirica, di carattere socio-psicologico, e una storia interna teorico-razionale. La crescita scientifica ha un aspetto razionale. La storia della scienza deve spiegare razionalmente, e non misticamente (cfr. Kuhn), le rivoluzioni scientifiche. Esse avvengono quando un programma di ricerca cessa di essere progressivo e viene superato o archiviato da un altro. Un programma di ricerca è progressivo fin quando continua a predire fatti nuovi con un certo successo (slittamento di programma progressivo), invece è stagnante quando si limita a dare spiegazioni *post-hoc* di scoperte o fatti anticipati o scoperti nell'ambito di un programma rivale (slittamento di programma regressivo).

Un ultimo autore, **Paul Feyerabend** (1924-1994) si ispirò a Wittgenstein, fu allievo di Popper, ebbe relazioni personali con Kuhn, ebbe come antagonista Lakatos. Nel 1975 scrisse *Contro il metodo*, in

cui rifiuta l'empirismo, il razionalismo, la tradizione neopositivistica. L'**empirismo**, cioè la convinzione che la nostra conoscenza, o gran parte di essa, inizi e dipenda dall'esperienza, è una delle credenze più comuni diffuse nella storia dell'umanità. È condivisa sia dagli specialisti, sia dall'uomo comune. In realtà si tratta di un mito che dà tranquillità come tanti altri miti, ed è alla base della teoria della scienza moderna. La pratica della scienza moderna contraddice però la teoria. Da una parte, infatti, a livello pratico, la scienza non ha più una fondazione: persino le osservazioni più sicure sono occasionalmente messe da parte o contraddette, persino i principi della ragione più evidenti sono violati e sostituiti da altri. D'altra parte tale pratica sembra accompagnata da una incrollabile fede nell'empirismo, cioè in una dottrina che usa una fondazione della conoscenza definita e stabile. Se da una parte abbiamo una pratica liberale che inventa sempre nuove prospettive, dall'altra abbiamo una ideologia che è chiaro dogmatismo, cioè l'empirismo. La lotta per la tolleranza nelle questioni scientifiche, per la libertà di pensiero, ha ancora molta strada da fare. Il nemico da combattere è il positivismo logico nelle sue diverse versioni, una corrente di pensiero che vuole imporre una cristallizzazione dogmatica in nome dell'esperienza. La reale pratica della ricerca scientifica rifiuta di assoggettarsi a metodi o teorie che pretendono di essere rispettati sempre. La pratica scientifica, semmai, li macina, li critica, li sostituisce senza nessun rispetto per la loro presunta fondazione o autorità. Lo scienziato nel suo lavoro reale è opportunist, usa quello che gli serve e se ne libera quando non gli serve più. Il nostro autore propone il **pluralismo teorico**, la pratica metodologica di costruire e usare teorie e metodi alternativi e reciprocamente sostitutivi, non un solo punto di vista o una singola visione ed esperienza. Il pluralismo teorico è essenziale per ogni conoscenza che vuole essere oggettiva. La ricerca scientifica non mira a creare teorie vere, ma teorie efficaci, ed assomiglia per un verso alla ricerca artistica, per l'altro verso alla competizione in una società democratica. Occorre democratizzare la scienza e liberarla dal dogmatismo: *“l'unanimità di opinione può essere adatta ad una Chiesa, alle vittime spaventate e avidi di qualche mito (antico o moderno) o ai seguaci deboli e consenzienti di un tiranno; la varietà di opinione è un elemento necessario alla conoscenza oggettiva e un metodo che incoraggi la varietà è l'unico che sia compatibile con una visione umanistica”*. Nella pratica scientifica si è chiamati a tollerare il cambiamento di significato che esiste e deve continuare ad esistere: i requisiti del progresso scientifico sono la flessibilità e una certa trascuratezza nelle questioni semantiche. Nella pratica scientifica, insomma, *“anything goes”*, tutto fa brodo, qualsiasi cosa va bene. Scrive a proposito Feyerabend: *“Guardando indietro alla storia troviamo anche che per ogni regola che si intendesse difendere esistevano delle circostanze in cui il progresso era possibile solo violando quella regola: e questo significa che una metodologia può tutt'al più offrire un elenco di regole empiriche approssimative e che il solo principio di cui possiamo fidarci in ogni circostanza è: qualsiasi cosa va bene”*. Il nostro autore è dunque per la **relativizzazione di tutti i criteri**, confermata abbondantemente dalla pratica scientifica reale. Con ciò si può pervenire alla conclusione che è impossibile una teoria della scienza. Ci sono solamente il processo di ricerca e ogni sorta di regole empiriche che possono aiutarci a portarlo avanti. Uno scienziato non è un lavoratore ossequiente che obbedisce con devozione a leggi fondamentali custodite da severi sommi sacerdoti (logici, filosofi della scienza ...)

ma è un opportunist che piega i risultati del passato e i principi più sacri del presente ora ad un fine ora all'altro, sempre che li consideri degni di attenzione. Feyerabend, con il suo pluralismo teorico e metodologico radicale, sfocia nel **relativismo assoluto** e non si pone neanche più il problema della demarcazione tra ciò che è scienza e ciò che non lo è. Egli si pone allora in dissenso con Popper, Kuhn e Lakatos perché in qualche modo si pone fuori la filosofia della scienza in quanto non riconosce più una specifica attività disciplinare e professionale che si chiama scienza. Anzi, egli sostiene una generale e sostanziale affinità tra la attività o pratica scientifica e quella poetica e artistica: *“Le invenzioni e gli espedienti che aiutano un uomo intelligente a districarsi nella giungla dei fatti, principi a priori, teorie, formule matematiche, regole metodologiche, oppressione del grosso pubblico e dei suoi colleghi professionisti, che lo mettono in grado di ricavare un quadro coerente dal caos apparente, sono molto più strettamente affini allo spirito della poesia di quanto non si pensi generalmente”*. Poi egli accosterà la scienza al mito, all'arte e la dissolverà nelle comuni attività umane. Esaminando storicamente la pratica effettiva di ricerca, il nostro autore elabora una teoria che distrugge il concetto di scienza e di ragione come criteri guida, che si schiera contro il metodo (legge e ordine), per l'anarchia. L'anarchismo combatte, avendo dalla sua l'esperienza reale della pratica scientifica, l'idea di un metodo che contenga principi fermi, immutabili e assolutamente vincolanti come guida nell'attività scientifica. Nella pratica scientifica nessuna norma viene conservata, anzi viene violata quando le circostanze lo richiedono. Tali violazioni non sono eventi accidentali o eccezionali, ma sono necessarie per il progresso scientifico. L'anarchismo aiuta a conseguire il progresso in qualsiasi senso si voglia intendere questa parola: c'è un solo principio che può essere difeso in tutte le circostanze e in tutte le fasi dello sviluppo umano, *“qualsiasi cosa può andar bene”*, ed esso va esteso a tutte le attività che presiedono lo sviluppo umano. Se qualsiasi cosa può andar bene, lo scienziato, nella sua pratica di ricerca scientifica, può utilizzare tutto ciò che gli può tornare utile: idee scientifiche abbandonate da tempo, idee metafisiche, elementi tratti dal mito. Con una metodologia pluralistica, lo scienziato confronterà teorie con altre teorie, non con l'esperienza, e cercherà non di rifiutare ma di perfezionare quelle opinioni che appaiono uscite sconfitte dalla competizione. Non esistono fatti nudi ma i fatti sono sempre presenti attraverso le teorie nelle quali si parla di essi. La proliferazione di opinioni e teorie costituisce la base della metodologia pluralistica o dell'anarchismo metodologico, e favoriscono anche una visione umanitaria e democratica della vita umana. Le violazioni di norme, le deviazioni irrazionali, gli errori che accompagnano la pratica scientifica non ostacolano il progresso conoscitivo, ma lo promuovono e ne costituiscono il presupposto necessario, consentendo contestualmente una vita più libera e felice nel mondo complesso e difficile in cui siamo. Scrive Feyerabend: *“Senza caos non c'è conoscenza. Senza una frequente rinuncia alla ragione non c'è progresso. Idee che oggi formano la base stessa della scienza, esistono solo perché ci furono cose come il pregiudizio, l'opinione, la passione, perché queste cose si opposero alla ragione, e perché fu loro permesso di operare a modo loro. Dobbiamo quindi concludere che, anche all'interno della scienza, la ragione non può e non dovrebbe dominare tutto e che spesso deve essere sconfitta, o eliminata, a favore di altre istanze”*. La scienza e la ragione non sono sacrosante. Ci sono altri modi di approccio ai problemi che assillano l'umanità,

scartati in genere dalla scienza ufficiale, ma non meno efficaci di essa: *“Esistono miti, esistono i dogmi della teologia, esiste la metafisica, e ci sono molti altri modi di costruire una concezione del mondo. È chiaro che uno scambio fecondo tra la scienza e tali concezioni del mondo non scientifiche avrà bisogno dell’anarchismo ancora più di quanto ne ha bisogno la scienza. L’anarchismo è quindi non soltanto possibile, ma necessario tanto per il progresso interno alla scienza quanto per lo sviluppo della nostra cultura nel suo complesso”*. La scienza è solo uno dei molti strumenti inventati dall’uomo per fare fronte al suo ambiente. Essa non è l’unico, non è infallibile ed è divenuta troppo potente, troppo aggressiva e troppo pericolosa perché le si possa lasciare la briglia sciolta. Lo strapotere della scienza nel mondo di oggi non è fondato su una sua autorità teorica, ma dal fatto di essere sostenuta dai poteri statali e istituzionali. L’educazione pubblica in tutti gli stati moderni inculca il culto della scienza presentata come la forma più alta dell’attività razionale, come lo strumento più efficace per il perfezionamento della società. Occorre, per il nostro autore, **un nuovo illuminismo** per ridimensionare il peso della scienza nella nostra società, che non ha un’autorità maggiore rispetto ad altre forme di vita. In passato si è combattuto per ottenere la separazione tra Stato e Chiesa al fine di realizzare nella società una maggiore libertà e tolleranza; oggi bisogna integrare quella separazione con la separazione tra Stato e scienza. Solo con essa si può superare la febbrile barbarie della nostra epoca scientifico-tecnologica per conseguire un’umanità di cui siamo capaci ma che non abbiamo mai pienamente realizzato. Feyerabend propone allora di incentivare tutte le forme di attività solitamente rifiutate ed emarginate come non scientifiche, perché la separazione tra scienza e non scienza è artificiale e dannosa per il progresso della conoscenza. Chi sostiene che non c’è conoscenza al di fuori dell’attività razionale della scienza, *“racconta favole convenienti al sistema di potere esistente”*. Non esiste nulla che corrisponda alla parola “scienza” e alla parola “razionalismo”. Scrive il nostro autore in *Scienza come arte* del 1984: *“I tentativi più recenti di rivitalizzare antiche tradizioni, o di separare la scienza e le istituzioni con essa connesse dalle istituzioni dello stato, non sono perciò semplicemente sintomi di un atteggiamento irragionevole, ma sono i primi passi provvisori verso un nuovo illuminismo: i cittadini non accettano più i giudizi dei loro esperti, non danno più per scontato che la cosa migliore sia delegare i problemi difficili agli specialisti; fanno ciò che ci si attende da persone mature: ossia si formano un’opinione e agiscono sulla base delle conclusioni che hanno raggiunto. In una democrazia conta l’esperienza dei cittadini, non dei soli esperti professionali”*.

# Giordano Bruno (1548-1600)

## Cenni biografici.

Giordano Bruno si presenta così:

*“Io ho nome Giordano della famiglia di Bruni, della città de Nola vicina a Napoli dodici miglia, nato ed allevato in quella città, e la professione mia è stata ed è di lettere e di ogni scienza; e mio padre avea nome Giovanni, e mia madre Fraulissa Savolina, e la professione di mio padre era di soldato, il qual è morto insieme anco con mia madre ... io son de età de anni quarantaquattro incirca, e nacqui, per quanto ho intesa dalli miei, dell'anno '48”* (Autobiografia).

Egli nacque a Napoli e si formò a Napoli. Due incontri lo hanno segnato: quello col Sarnese, di tendenze aristotelico-averroiste, da cui ha ricevuto un orientamento di carattere antifilologico, e generalmente antiumanistico (la forma linguistica, le parole o *verba* sono irrilevanti e ininfluenti dal punto di vista delle cose e del pensiero: ciò che conta sono i concetti, ciò che si dice, non la forma o la lingua) e con Fra' Teofilo da Vairano. Nei dialoghi cosmologici chi sostiene le posizioni di Bruno si chiama proprio Teofilo. Sul come e perché Fra' Teofilo abbia segnato la vita di Bruno non si sa nulla di certo. Si possono abbozzare ipotesi: egli era un agostiniano, per cui è probabile che il suo orientamento fosse platonico e abbia dischiuso al Nolano la lezione neoplatonica. Chiaramente Bruno, tramite Teofilo, conobbe anche Agostino a cui si è riferito nelle questioni trinitarie in merito al termine persona. Bruno si accostò poi all'arte della memoria (Raimondo Lullo) che si basava sul principio che tra le immagini mnemoniche e la struttura del mondo ci fosse una reciproca specularità.

Racconta poi Bruno:

*“ ... de 14 anni, o 15 incirca, pigliai l'abito de S. Dominico in Napoli; e fui vestito da un padre che era allora prior de quel convento, nominato maestro Ambrosio Pasqua; e finito l'anno della pronazione, fui admeso da lui medesimo alla professione”.*

A 17 anni e mezzo Filippo Bruno indossa l'abito di chierico nel convento di S. Domenico Maggiore e prende il nome di Giordano Bruno. Siamo nel 1565. Perché questa scelta vocazionale?

È probabile che egli si fosse deciso ad entrare in convento per continuare a studiare, a svolgere la sua ricerca filosofica in una condizione di tranquillità e di sicurezza, e di libertà. L'ordine dei predicatori era in quel tempo potente ed autorevole ed egli contava di poter da loro imparare l'arte della parola. Bruno però non si addentrò in problematiche di carattere teologico, la sua professione fu attendere alla filosofia. Ma quando entra in convento, il Nolano è già distante da una ortodossia cattolica di carattere tradizionale, come appare con chiarezza dal primo degli incidenti che segnano la sua vita a S. Domenico Maggiore. Egli passò dal cristocentrismo di Erasmo

alla eresia antitrinitaria di Ario tradotta in termini filosofici. Egli inizialmente cominciò a rifiutare e a dare via le immagini dei santi:

*“... perché io avevo dato via alcune immagini dei santi, che mi ricordo che erano di S. Caterina de siena, e forse de S. Antonin, se ben mi ricordo, e retenuto solamente un Crucifisso; e perché avevo dato ad un novizio, che leggeva la Historia delle Sette Allegrezze della Madonna, che cosa voleva legger quel libro, che era meglio che leggesse la vita dei Santi Padri o altro libro”.*

La religiosità di Bruno, in quel momento, è imperniata su un radicale primato di Cristo, sul rigetto del culto di Maria, sullo studio e la frequenza dei santi Padri, secondo un modello di chiara ascendenza erasmiana ma estraneo all'ortodossia cattolica post-tridentina.

Nel 1572 fu ordinato sacerdote. Negli anni 1575-76 riesplode per il Nolano un altro momento difficile: egli, discorrendo in presenza dei confratelli intorno all'eresia di Ario, lascia trasparire dubbi intorno al dogma della Trinità. Inizia un nuovo processo per eresia, egli fugge da Napoli a Roma, poi anche da Roma e dall'Italia per ritornarvi nel 1591. E i domenicani non si erano sbagliati: veramente in Bruno è presente un antitrinitarismo e, se vogliamo capirne il motivo, dobbiamo proprio comprendere la sua prospettiva filosofica.

Nel suo lungo peregrinare nel 1578 Bruno giunge a Ginevra dove fu accolto dalla colonia italiana che gli trovò un lavoro come correttore di bozze. Egli a Ginevra aderì alla Chiesa ginevrina, cioè alla chiesa calvinista. L'adesione al calvinismo, vicenda peraltro tormentata, era motivata da uno degli obiettivi fondamentali della sua vita: ottenere un insegnamento, avere una cattedra. L'insegnamento era importante per Bruno perché vedeva in esso un mezzo di sostentamento e di promozione civile e sociale, e perché sentiva e sapeva di avere delle cose da dire, da comunicare. Ma egli aderì al calvinismo anche per seguire una costante disciplina della sua vita che consisteva nel ridurre al minimo gli attriti con le religioni storiche per questioni non decisive sul terreno schiettamente filosofico. Per Bruno il valore fondamentale delle religioni è in funzione del vivere sociale, della conservazione della convivenza umana. Anzi, interiormente egli aveva un giudizio negativo della religione di Lutero e di Calvino, religione di pedagoghi e di pedanti, soprattutto per il rifiuto del valore delle opere per la salvezza. Dalla Svizzera Bruno si recò poi in Francia dove ebbe l'appoggio di Enrico III di Valois, dove operò al di fuori della Sorbona contro l'ortodossia aristotelica.

## **L'umbratilità della conoscenza umana**

Nel 1582 fece stampare a Parigi il *De Umbris Idearum*. Egli lo definisce un libro della memoria. Un tema comunque qui presente fin dalla prima pagina è l'ombra, l'umbratilità come carattere strutturale della conoscenza umana. La conoscenza umana è umbratile **per la sproporzione tra finito e infinito, fra ente ed accidente, tra uomo e Dio**. Scrive infatti Bruno:

*“Non è infatti tanto potente la nostra natura da dimorare per la sua capacità nello stesso campo del vero. Per questo motivo è stato detto: Vanità l’uomo vivente, tutto è vanità. E quel che è vero e buono è unico e primo. Del resto, come può accadere che l’uomo, il cui essere non è propriamente il vero e la cui essenza non è propriamente la verità, abbia ugualmente atto ed efficacia di verità? Per lui è sufficiente, e anche molto, sedere all’ombra del vero e del bene. Non dico all’ombra del vero e del bene naturale e razionale, ... ma del vero e del bene metafisico, ideale e soprasostanziale”.*

Dio non può agire per un fine diverso da se stesso e non può ricevere da altra parte quello con cui è in grado di agire, Egli non ha idee fuori di sé. Noi uomini dobbiamo invece ricercare le idee al di fuori e al di sopra di noi, poiché abbiamo soltanto le loro ombre. Noi vogliamo che esistano idee di tutte le cose perché da ogni cosa concepibile possiamo ascendere fino a queste stesse idee. Noi formiamo, però, le ombre ideali di tutte le cose. Fra la conoscenza di Dio, dunque, e la conoscenza dell’uomo non c’è rapporto o proporzione. Ciò che è proprio di Dio non appartiene all’uomo. Tra la conoscenza di Dio e la conoscenza dell’uomo si dà lo stesso rapporto che c’è fra l’ombra e la luce, fra l’idea e la sua ombra. Come uomini, siamo un’ombra profonda. Conoscere l’universo, allora, è come conoscere nulla dell’essere e della sostanza del primo principio, perché è come conoscere gli accidenti degli accidenti. Il filosofo naturale, allora, non può concentrarsi sulla luce assoluta, ma solo sull’universo, sull’ombra; non può cercare tutte le cause ed i principi ma solo quelle fisiche.

Il tentativo fatto con il *De Umbris* è allora quello di ripensare il platonismo:

- gli universali non sono separati dalle cose ma piantati nella realtà;
- se tutto diviene c’è però nelle cose un lato di universalità e costanza;
- tutta la realtà ha una originaria struttura ideale che permane in eterno, nonostante la scomparsa degli individui.
- L’intelletto attivo illumina il tutto, traduce il reale in termini intellegibili, scopre l’aspetto eterno di quello che è mutevole.
- Le idee sono il mondo sensibile visto nei suoi aspetti di costanza ed eternità.

## **L’eterno fluire delle cose e la concezione della materia**

Nel 1582 Bruno pubblica in Francia una sua commedia, *Il Candelaio*, in cui egli riparte dal pensiero espresso nel *De Umbris*. Tale commedia può chiarire certe ombre delle Idee, le quali invero spaventano le bestie e, come fossero diavoli danteschi, *“fan rimanere gli asini lungi a dietro”*. Sempre nella dedica alla signora Morgana Bruno dice:

*“Ricordati, signora, di quel che credo non bisogna insegnarvi: il tempo tutto toglie e tutto dà, ogni cosa si muta, nulla s’annichila; è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo. Con questa filosofia l’animo mi s’aggrandisce, e me si magnifica l’intelletto. Però qualunque sii il punto di questa sera che aspetto, si la mutazione è vera, io che sono ne la notte, aspetto il giorno, e quei che son nel giorno aspettano la notte: tutto quel che è, o è cqua o llà, o vicino o lungi, o adesso o poi, o presto o tardi. Godete, dunque, e si possete, state sana ed amate chi v’ama”.*

Il Bruno ha qui chiarito il **principio dell’eterno fluire delle cose**. Esso è affermato però sulla base dell’unità materiale del tutto.

Dopo il periodo francese, per il nostro autore si apre una fertile parentesi londinese. Gli anni 1584-85 sono fertili e in essi vedono alla luce i suoi dialoghi teoreticamente più rilevanti e notevoli, come la *Cena de le Ceneri*, il *De la causa*, il *De Infinito*, lo *Spaccio*, la *Cabbala*, gli *Eroici furori*.

Nel *De la causa* la comprensione del principio dell’eterno fluire progredisce: **la forma viene fissata alla materia, la forma diventa la costanza dei comportamenti della materia**. La materia, che continuamente si fa e si disfa, riprende continuamente le sue forme, le medesime forme. Bruno allora critica il concetto aristotelico di materia, inteso come pura potenzialità: la materia non può essere un quasi nulla, e nella realtà non si può dare una materia senza forma e non è concepibile una forma senza materia. Per lui la materia è un principio attivo, una tensione interna, una vera e propria energia produttrice. Soprattutto nel *De la causa principio et uno* egli precisa il suo concetto di materia:

*“Coloro che filosofano più a fondo capiscono ciò che noi abbiamo chiarito altrove; come la materia contenga nel proprio seno l’avvio di tutte le forme, sicché da esso tutte le produce e le emette; e come non sia quella pura privazione, che accoglie in sé tutte le cose dall’esterno quasi come straniera: fuori dal grembo della materia, invero, non esiste alcuna forma, e tutte si celano in esso e da esso a suo tempo rampollano. Dunque alcunché di divino è la materia, come alcunché di divino è ritenuta la forma, la quale o è nulla o è parte della materia: nulla fuori della materia o senza la materia così come il poter fare o il poter essere fatto sono una sola ed identica cosa e poggiano in un solo ed indivisibile fondamento ed assieme si dà ed assieme si toglie ciò che può fare tutto e ciò che può essere fatto tutto. Ed una sola è la potenza assoluta in sé presa come abbiamo argomentato più analiticamente nello scritto *Sull’Infinito e l’Universo* e più rigorosamente nei *Dialoghi Del Principio e dell’Uno*, concludendo che non è stolta l’opinione di Davide da Dinanto e di Avicbron nell’opera *Fonte di vita*: egli la riprende dagli arabi che non esitano a conferire anche alla materia l’appellativo di Dio”.*

Intorno a questa nuova concezione della materia ruota la nuova filosofia del Nolano. La materia, dunque, non riceve le sue dimensioni dal di fuori ma le trae da se stessa; senza le sue forme è come una madre senza prole, è il contrario di quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione di cui parlavano Aristotele e i suoi seguaci. Gli aristotelici chiamavano atto piuttosto

l'esplicazione della forma che l'implicazione, ma per il nostro autore si sbagliavano. L'essere espresso, sensibile, esplicito, non è la principale causa dell'attualità, ma è conseguenza ed effetto di quella. Il motivo dell'essere attuale del legno non sta nel fatto che è diventato letto, , ma nel fatto che come legno ha una tale sostanza e consistenza che può diventare letto, trave, statua. Bruno si rifà dunque al medievale David De Dinant per sostenere che la **materia è un essere divino**, perché esplica ciò che ha in sé implicato, è dunque generatrice e madre. Egli giunge a questa concezione della materia dopo aver cercato di focalizzare meglio l'identità di ciò che è materiale e corporeo e aver quindi messo a fuoco **una materia universale e incorporea** che è al tempo stesso fondamento del corporeo e dell'incorporeo:

*“La medesima materia, voglio dir più chiaro, il medesimo che può esser fatto o pur può essere, o è fatto, è per mezzo de le dimensioni ed extensioni del soggetto, e quelle qualità che hanno l'essere nel quanto; e questo si chiama sustanza corporale e suppone materia corporale; o è fatto (se pur ha l'essere di novo) ed è senza quelle dimensioni, extensione e qualità, e questo si dice sustanza incorporea, e suppone similmente detta materia. Cossì ad una potenza attiva tanto di cose corporali quanto di cose incorporee, over ad un essere tanto corporeo quanto incorporeo, corrisponde una potenza passiva tanto corporea quanto incorporea, ed un poter essere tanto corporeo quanto incorporeo. Se dunque vogliam dir composizione tanto de l'una quanto ne l'altra natura la doviam intendere in una ed un'altra maniera: e considerare che se dice ne le cose eterne una materia sempre sotto un atto, e che nelle cose variabili sempre contiene or uno or un altro: in quella la materia ha, una volta, sempre ed insieme, tutto quel che può avere, ed è tutto quel che può essere; ma questa più volte, in tempi diversi, e certe successioni”.*

La differenza tra l'una e l'altra materia dipende dalla contrazione all'essere corporea o al non esserlo. La materia universale e incorporea ha comunque atti dimensionali:

*“... quella materia, per essere attualmente tutto quel che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e dimensioni; e perché le ave tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello che è tutto, che esclude ogni essere particolare ... Mai è informe quella materia, come né anco questa, benché differentemente quella e questa: quella ne l'istante de l'eternità, questa ne gli istanti del tempo; quella insieme, questa successivamente; quella esplicitamente, questa complicatamente; quella come molti, questa come uno; quella per ciascuno e cosa per cosa, questa come tutto e come ogni cosa”.*

Siamo al concetto della **Vita – materia infinita**. Nel *De la causa* Bruno si occupa della fondazione ontologica della cosmologia dell'infinito. Egli trasforma allora il concetto di materia, porta l'anima, cioè la vita, dentro la materia, apre la strada al prodursi inesauribile dell'universo infinito. Egli cerca allora di mettere in comunicazione, senza dissolvere distinzioni inesauribili, corporeo e incorporeo, sensibile e intellegibile, atto e potenza, anima, forma e materia. La materia è sciolta dall'identificazione con la corporeità, diviene materia universale che si situa al centro del processo, si costituisce come principio della comunicazione tra il corporeo e l'incorporeo, tra sensibile e

intellegibile. Da un lato, la materia ascende a Dio, all'incorporeo, non può essere aliena dalle sostanze incorporee; dall'altro lato la materia discende verso il corporeo, il dimensionato, così che, anche in queste cose inferiori, viene a coincidere l'atto con la potenza: nelle cose inferiori, dunque, anima e materia tendono a coincidere e ad essere finalmente uno. La materia è così trasfigurata e risorge come la fenice dalle ceneri, e si riconfigura come infinita energia formatrice, come la pregnante che manda e scuote da sé tutte le figure, tutte le dimensioni. La materia caccia dal suo seno infinite cose e mondi infiniti, si trasforma in Vita – materia infinita. P. Bayle, autore illuminista, nel 1697, pubblicando il suo *Dictionnaire*, attribuisce a Bruno la dimostrazione che la materia dei corpi non è differente dalla materia degli spiriti e coglie proprio il centro. Nel nostro autore, **se la materia penetra in Dio, Dio penetra nella materia**. La materia è allora un essere divino nelle cose, è **principio infinito di vita infinita**.

## L'universo e l'uomo

Bruno elabora la concezione dell'universo infinito e degli innumerevoli mondi:

*“Non temiamo che quello che è accumulato in questo mondo, per la veemenza di qualche spirito errante o per il sdegno di qualche fulmineo Giove, si dispiega fuor di questa tomba o cupola del cielo, o si scuota ed effluisca come in polvere fuor di questo manto stelli fero; e la natura de le cose non altrimenti possa venir ad inanirsi in sustanza, che alla apparenza dei nostri occhi quell'aria che era compreso entro la concavitate di una bolla, va in casso; perché ne è noto un mondo, in cui sempre cosa succede a cosa senza che sia ultimo profondo, da onde, come da la mano del fabro, irreparabilmente effluiscano in nulla. Non sono fini, termini, margini, muraglia che ne defrodino e sottraggano la infinita copia delle cose. Indi, feconda è la terra ed il suo mare; indi perpetuo è il vampo del sole, sumministrandosi eternamente esca e gli voraci fuochi ed umori e gli attenuati mari; perché dall'infinito sempre nova copia di materia sotto nasce ... Ogni produzione, di qualsivoglia forma che la sia, è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima ... Questo lo ha possuto intendere Pitagora, che non teme la morte, ma aspetta la mutazione. Lo hanno possuto intendere tutti i filosofi, chiamati volgarmente fisici, che niente dicono generarsi secondo la sustanza né corrompersi, se non vogliamo nominare in questo modo la alterazione”*.

In un ritmo inesauribile, senza principio e senza fine, dal seno della Vita – materia infinita sgorgano mondi innumerabili, forme innumerabili, individui innumerabili. In questo tipo di pensiero sono estranei il concetto di creazione e il concetto di morte. Ciò che muore è il composto, l'accidentale composizione; la sostanza, invece, non muore mai ma si produce incessantemente. Il termine morte viene sostituito con quello di mutazione.

Il Nolano, per la sua cosmologia, usa un lessico biologico: l'universo è il grande animale e simulacro del primo principio, gli astri sono i grandi animali, la terra stessa è un animale. La Vita – materia infinita si esplica, si comunica cioè ad ogni grado di realtà: sia i piccoli animali che i grandi

animali sono solcati e animati da continue trasmutazioni, da un movimento perenne di atomi, di parti, che aggregandosi o disgregandosi, stanno all'origine della nascita, della vita, della morte di ogni composto. Scrive Bruno nel *De Infinito*:

*" ... questa terra, se è eterna ed è perpetua, non è tale per la consistenza di due medesime parti e di medesimi suoi individui, ma per la vicissitudine de altri che diffonde, ed altri che gli succedono in luogo di quelli; in modo che, di medesima anima e intelligenza, il corpo sempre si va parte a parte cangiando e rinnovando"*.

La **struttura fondamentale dell'essere ad ogni livello**, nell'infinito, è la **vicissitudine** (anche a livello umano): sia i mondi sia noi siamo in continua trasmutazione, per la quale in noi influiscono continuamente nuovi atomi e da noi si dipartono quelli che altre volte sono stati accolti. La vicissitudine è continuo passaggio dalla vita alla morte e dalla morte alla vita: senza la vicissitudine la vita si arresterebbe, si disgregherebbe su ogni piano. Con questo presupposto metafisico il nostro autore abbraccia la teoria di Copernico e Galilei, che propongono il moto della terra:

*"Possibile, conveniente, vero et necessario che la terra si muova circa il proprio centro per participar la luce et tenebre, giorno et notte, caldo et freddo. Circa il sole per la partecipazione de primavera, estade, autunno, inverno. Verso i chiamati poli, et opposti punti emisferici: per la rinnovazione di secoli, et cambiamento del suo volto, a fin che dove era il mare, sii l'arida; ove era torrido, sii freddo; ove il tropico, sii l'equinoziale; et finalmente vii de tutte le cose la vicissitudine, come in questo; cossì negli altri astri, non senza ragione da gli antichi veri filosofi chiamati mondi"*.

Se non ci fosse moto non ci sarebbe vicissitudine, se non ci fosse la vicissitudine di ogni cosa e in ciascuna cosa verrebbe meno il prodursi infinito della Vita – materia infinita: la qual cosa è impossibile, contro natura. Nell'esplicato, nel disperso, nel comunicato, nella ombra, nell'universo si intrecciano vita universale e mutazione vicissitudinale, si saldano e si fondono l'una nell'altra. A livello ontologico il Nolano prospetta un processo di unificazione di tutta la realtà che distrugge in via definitiva le gerarchie proprie del cosmo aristotelico:

*" ... è un infinito campo e spacio continente, il qual comprende tutto e penetra il tutto. In quello sono infiniti corpi simili a questo, de quali l'uno non è più in mezzo de l'universo che l'altro, perché questo è infinito, e però senza centro e senza margine; benché queste cose convegano a ciascuno di questi mondi"*.

Nell'infinito, dunque, si dissolve ogni differenza tra cielo e terra, fra materia celeste e materia terrestre: cacciati dal seno della stessa Vita – materia infinita sono *unum et idem*, del tutto omogenei dal punto di vista della struttura ontologica. Ci sono soli innumerevoli, terre infinite, che girano loro intorno ricevendone luce e calore vitale, mentre i soli vengono a loro volta rinfrescati dai circostanti corpi. Sia gli uni che gli altri collaborano alla concordia e all'armonia universale. Soli e terre non si distinguono dal punto di vista materiale, perché la materia prima del tutto è unica. Ciascuno di questi corpi è composto di terra, aria, acqua e fuoco: se in essi predomina il fuoco, si

hanno i soli, lucidi di per sé; se predomina l'acqua si hanno le terre o le lune che risplendono per altro. Bruno applica così il paradigma biologico alla cosmologia dell'Infinito:

*“In questi, dunque, astri o mondi, come le vogliam dire, non altrimenti si intendono ordinate queste parti dissimilari secondo varie e diverse complessioni di pietre, stagni, fiumi, fonti, mari, arene, metalli, caverne, monti, piani ed altre simili specie di corpi composti, de siti e figure, che ne gli animali son le parti dette eterogenee, secondo diverse e varie complessioni di ossa, di intestini, di vene, di arterie, di carne, di nervi, di pulmone, di membri di una e di un'altra figura, presentando gli auoi monti, le sue valli, gli suoi recessi, le sue acqui, gli suoi spiriti, gli suoi fuochi con accidenti proporzionali a tutte meteoriche impressioni; quai sono gli catarri, le erispile, gli calculi, le vertigini, le febri, ed altre innumerevoli disposizioni et abiti che rispondono alle nebbie, piogge, nevi, caumi, accensioni, alle sette, tuoni, terremoti e venti, a fervide e algose tempeste”.*

Microcosmo, macrocosmo, corpi terrestri, corpi celesti, corpi umani sono lettere infinite di un unico alfabeto infinito, quello della Vita – materia infinita. La Vita – materia infinita ha distrutto i concetti di morte e di creazione, per sostituirli con quello di mutazione vicissitudinale; ora distrugge anche la concezione dell'eterno ritorno: sono preferibili Democrito ed Epicuro che propongono una cosmologia in cui tutto si rinnova all'infinito e si restituisce piuttosto che coloro che vogliono salvare la costanza dell'universo, perché lo stesso numero succeda allo stesso numero e le medesime parti della materia si convertano nelle medesime. Nell'infinito, dunque, tutto muta, tutto si trasforma, in un movimento senza fine, ma niente torna uguale. Nella ruota del tempo atomi, parti, si aggregano e si disgregano dando vita a composizioni sempre nuove secondo un ritmo che non è mai quello di un'indifferente ripetitività.

Ciò vale anche per ogni accidente dell'universo, e ciò vale anche **per l'uomo**: gli uomini aspettano un'altra vita, un altro modo di essere che non è quello del presente. La vita umana non può sperare di ritornare uguale, ma eternamente passa. L'uomo nasce e muore, a differenza della Fenice che eternamente torna secondo un moto universale che coincide con quella della vicissitudine di cui essa è simbolo e incarnazione. Achille non farà più ritorno a Troia. Nel contesto dell'universale vicissitudine nell'infinito il sapiente è felice perché conosce la moralità:

*“Ecco la ragion della mutazione vicissitudinale del tutto, per cui cosa non è di male da cui non s'esca, cosa non è di buono a cui non s'incorra, mentre per l'infinito campo, per la perpetua mutazione, tutta la sustanza persevera medesima et una. Dalla qual contemplazione, se vi sarremo attenti, avverrà che nullo strano accidente ne dismetta per doglia o per timore, e nessuna fortuna per piacere o speranza ne estoglia”.*

Non ci si sgomenta nei giorni delle disgrazie, e non ci si gonfia troppo nei giorni dei successi. Il saggio vive la vera beatitudine che gli è possibile come uomo, libero dalla sollecita cura dei piaceri, dal cieco sentimento dei dolori; egli gode dell'essere presente, dello starci, senza temere né sperare del futuro, perché ogni cosa muta necessariamente e ci si imbatte necessariamente in ogni gioia e in ogni dolore. Dietro la mutazione vicissitudinale di ogni cosa si nasconde anche il

tema della accidentalità e transitorietà di ogni destino, di ogni composizione, compreso l'uomo. Un'opera importante, in questo senso, sono i dialoghi "*Gli eroici furori*", composti a Londra nel 1585. Nel comporre quest'opera Bruno ha presente anche una fonte biblica, il *Cantico dei Cantici*:

*"Avevo pensato di donar a questo libro un titolo simile a quello di Salomone, il quale, sotto la scorza di amori e di affetti ordinari contiene similmente divini ed eroici furori, come interpretano gli mistici e cabalistici dottori; volevo, per dirla, chiamarlo Cantico"*.

Bruno ricorre spesso al *Cantico dei Cantici*, nelle sue opere, perché in esso individua lo strumento più efficace per esprimere la sovrabbondanza del principio divino, che si lascia riafferrare solo attraverso il velo dei simboli. Il *Cantico* traccia insomma il percorso lento, difficile, mai perfettamente concluso che consente all'uomo di riafferrare, sia pure in forme umbratili, il primo e vero bene. Il problema che si pone Bruno è questo: come può una vicenda accidentale e transeunte come l'esistenza umana divenire esperienza della verità suprema? Nel *Cantico* (2,3) la bella Sulamita siede all'ombra del suo diletto, secondo il suo desiderio:

*"Come un melo tra gli alberi del bosco, il mio diletto tra i giovani. Alla sua ombra, cui anelavo, mi siedo e dolce è il suo frutto al mio palato"*

La sposa siede all'ombra dell'amato: ciò diventa una metafora della condizione di miseria in cui versa l'uomo nel corso dell'esistenza terrena. Ma la Sulamita siede all'ombra: alla sproporzione tra finito e infinito si accompagna un momento di comunione tra divino e umano. L'ombra esprime il limite costitutivo dell'uomo ed anche il luogo di un'esperienza privilegiata. Già nel *De umbris idearum* veniva elaborato questo concetto: l'uomo, secondo gli echi del Qoelet, è prigioniero dell'orizzonte della vanità e non può accedere senza mediazioni al campo della Verità, non può cioè accostarsi direttamente alla luce divina. La forma più alta di felicità consiste allora nel sedersi all'ombra del vero e del bene. E Bruno non intende il vero e il bene naturali e razionali, ma si riferisce al vero e al bene metafisico, ideale, soprasostanziale. Ci sarebbero, cioè, stando al *De Umbris*, due livelli dissimili dell'essere: la dimensione del vero e del bene naturale e razionale, e qui l'ombra richiama l'intreccio continuo di vero e falso, inestricabile (il vero e il bene secondo natura e ragione divengono necessariamente il luogo in cui si esprimono il *falsum e il malum*) e la dimensione del vero e del bene metafisico, ideale e soprasostanziale, rispetto al quale l'ombra non si dà più come un limite, ma rappresenta invece la via privilegiata della comunicazione. In questo tema Bruno riprende Origene e Bernardo da Chiaravalle, che consideravano questo sedere all'ombra il segno di un privilegio rarissimo, grazie al quale alcune anime elette possono sottrarsi all'ombra naturale e porsi nell'ombra che promana direttamente dalla verità divina. Pur riprendendo il *Cantico dei Cantici* e pur riferendosi all'esegesi e alla mistica cristiana, Bruno si distanzia nettamente da tale tradizione. Nel *De Umbris* la capacità di conquistare l'immagine umbratile del primo e vero bene non è una grazia concessa a pochi, ma scaturisce da uno sforzo di concentrazione che non tutti, né sempre, sono in grado di realizzare. La perfezione, cioè, non è né uno stato naturale, né un beneficio divino, ma è "*adeptio*", costituisce cioè all'opposto una conquista, un termine e un premio di un processo di affinamento che coinvolge tutte le potenze

cognitive superiori. L'esperienza della verità è segnata allora da una concentrazione sempre più intensa, che sale dal senso all'immaginazione, dall'immaginazione alla ragione, dalla ragione all'intelletto, dall'intelletto alla mente. La mente è il compimento di tale percorso, è il momento in cui l'anima tutta si converte in Dio e abita il mondo intellegibile. Rimane fermo che la perfezione dell'uomo, frutto di una rinnovata conoscenza di sé e di uno straordinario affinamento della ragione, non germina da un dono gratuito della divinità che attrae a sé l'uomo e si comunica senza veli. La tradizione mistica cristiana canta l'unione dell'anima con Dio; Bruno nel *De Umbris* e ne *Gli Eroi Furori* prospetta una conclusione diversa; il cammino in cui l'uomo si concentra nella mente non culmina nella contemplazione del divino, ma si arresta ad un suo riflesso umbratile e offuscato. Lo sforzo cognitivo dell'uomo è delimitato da termini insuperabili, ma è possibile e necessario stabilire un rapporto più profondo con la verità assoluta. Bruno distingue l'ombra naturale e la contrappone all'ombra che promana dalla luce divina. Il singolo può rimanere soggetto dell'opacità alla materia o può essere proteso oltre l'orizzonte corporeo, verso il primo vero e bene. L'esistenza umana si definisce pertanto all'interno di un movimento perenne, in cui continuamente l'ombra della luce divina attraversa e riscatta le ombre di tenebra e di morte prodotte dalla materia e dagli enti inferiori. Noi troviamo dunque l'inerzia di chi si pone sotto l'ombra naturale della tenebra o l'atteggiamento intimamente eroico di quanti cercano di oltrepassare il limite naturale, visti e trascinati dall'impeto delle potenze superiori, che senza sosta aspirano verso l'ombra della luce. L'uomo è costituito da un infinito aspirare all'infinito, dall'impeto di un desiderio mai del tutto appagato. Soprattutto ne *Gli Eroi Furori* viene sottolineato il movimento infinito dell'uomo verso la verità. L'infinito desiderare diventa il punto di contatto tra l'individuo finito e lo splendore infinito del sommo bene e dell'infinita bellezza. All'infinito poi si arriva non per la via del senso, ma per la via dell'Intelletto. Il senso non può conoscere le cose che sono fuori dell'anima, ma le annuncia alla facoltà che le conosce. È necessario uscire dall'orizzonte del senso per scoprire l'infinito, l'universo dei mondi innumerabili. Scrive Bruno nel *De Infinito*:

*“Non è senso che vegga l'infinito, - dice Teofilo -, non è senso da cui si richieda questa conclusione: perché l'infinito non può essere oggetto del senso; e però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse vedere con gli occhi la sostanza o l'essenza; e che negasse per questo la cosa, perché non è sensibile o visibile, verbe a negar la propria sostanza ed essere ... A l'intelletto conviene giudicar e rendere ragione de le cose absenti e divise per distanza di tempo ed intervallo di luoghi. Ed in questo assai ne basta ed assai sufficiente testimonio abbiamo dal senso per quel che non è potente e contraddirne”.*

I sensi servono dunque ad incitare e a suscitare la ragione, ad indicare e testimoniare in parte, non certamente in tutto; mai sensi si trovano senza qualche perturbazione o sconvolgimento. La verità, in parte, proviene dai sensi, ma non è nei sensi. Se ben utilizzati e guidati, i sensi possono confermare l'intelletto e sostenerlo, ma non possono mai sostituirsi ad esso. Alla luce di questa concezione Bruno critica ad esempio la concezione dei sensi e del cosmo di Epicuro:

*“Epicuro, - osserva Smirto – come appare nella sua Epistola a Sofocle e nell’undicesimo libro De Natura (come riferisce Diogene Laerzio) dice che (per quanto lui può giudicare la grandezza del sole, de la luna, et d’altre stelle è tanta quanta a’ nostri sensi appare: perché dice se per la distanza perdessero la grandezza, ad più ragione perderebbono il colore: et certo (dice) non altrimenti doviamo giudicar di que’ lumi, che di questi che sono appresso a noi” (Cena de le Ceneri).*

Epicuro stabilirebbe un nesso organico tra grandezza e colore e da qui fa discendere il primato conoscitivo del senso nel conoscere la grandezza e la distanza degli astri, dai più vicini ai più lontani. Bruno polemizza in modo radicale con tale concezione perché possono esserci corpi vicini e grandissimi ma opachi che appaiono piccoli e distanti e corpi lontani e piccolissimi, ma luminosi, che appaiono grandi e vicini. Per conoscere le reali grandezza e distanza degli astri occorre mettersi dal punto di vista dell’intelletto, e la stessa cosa bisogna fare se si vogliono osservare le “varietà di approssimanza” che avvengono in corpi grandissimi e luminosissimi, ma al tempo stesso assai distanti. L’intelletto deve allora mettersi alla prova in lunghissime osservazioni e per osservare deve prima credere, cercare, presupporre. Solo così si può aprire la via ad una nuova primavera di osservazioni su ogni piano della realtà. Ora, quello che è scoperto dall’intelletto, non può che essere confermato dalla teologia, dalla buona teologia. La concezione dell’universo infinito, secondo il Nolano, richiede una corretta concezione della divinità. Scrive infatti:

*“... Perché vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa? Perché vogliamo dire che la divina bontà la quale si può comunicare alle cose infinite e si può infinitamente diffondere, voglia esser scarsa ed estringersi in niente, atteso che ogni cosa finita al riguardo de l’infinito è niente? Perché volete quel centro de la divinità, che può infinitamente in una sfera (se cossì potete dirse) infinita amplificarse, come invidioso, rimanere più tosto sterile che farsi comunicabile, padre fecondo, ornato e bello?”*

Egli critica l’ozio che si darebbe nel caso di una potenza infinita non pienamente attuata, e ribadisce la convenienza, l’utilità, la verità del farsi, del prodursi infinito dei mondi innumerabili, così dal punto di vista della filosofia come di quello della religione. L’universo è ombra del Primo principio, è tutto infinito ma non è totalmente infinito, mentre Dio è tutto infinito e totalmente infinito. Dio e universo sono strutturalmente collegati in un nesso di specularità: ciò che si afferma dell’universo deve affermarsi necessariamente di Dio. Se io dunque affermo la finitudine dell’universo, dovrei anche affermare la finitudine di Dio. Un’ombra finita è il riflesso di una luce finita. La questione di un universo finito o infinito riguarda anche la potenza e la volontà divine:

*“Quale ragione vuole che vogliamo credere, che l’agente che può fare un buono infinito, lo fa finito? E se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere e il fare tutt’uno? Perché è immutabile, non ha contingenza nella operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto immutabilmente; onde non può essere altro che quello che è; non può essere tale quale non è; non può essere altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa; atteso che l’aver potenza distinta da l’atto conviene solamente a cose mutabili”.*

In Dio coincidono libertà, volontà, necessità; se Dio fa un mondo finito vuol dire che ha una potenza finita; allo stesso modo, se fa un mondo infinito vuol dire che ha una potenza infinita. Chi nega l'effetto infinito, vuol dire che nega la potenza infinita.

Non a caso nel 1592 Bruno fu denunciato agli Inquisitori per aver affermato che il mondo è eterno, e che vi sono infiniti mondi, e che Dio ne fa infiniti continuamente, perché vuole quanto può. Di fatto, ponendo una ontologia della Vita – materia infinita egli aveva avviato una filosofia dall'andamento completamente anticristiano, sia sul piano della concezione dell'universo, sia sul piano della concezione dell'anima e dell'uomo. Gli ambienti inglesi opposero una dura e forte resistenza alla *“nova filosofia nolana”*. Ad esempio, sosteneva il nostro autore, la riproduzione umana non avviene sempre e soltanto attraverso il rapporto tra un uomo e una donna. Dalla materia, per opera del sole efficiente, si producono molti e diversi vasi di varie forme ed immutabili figure. Grazie ai diluvi si rigenerano mondi nuovi, si producono gli animali perfetti ed imperfetti non attraverso l'atto di generazione, ma per la virtù e la forza della natura stessa. Ma il centro è proprio la concezione di Dio. Se in Dio, che è immutabile e perfetto, coincidono libertà, volontà e necessità, cioè volere, potere, essere, se in Lui coincidono atto e potenza, essere e poter essere, Egli è allora infinito prodursi che si esplica, e non potrebbe altrimenti, in un universo infinito. Allo stesso modo la materia incorporea si esplica, e non potrebbe altrimenti, in una infinita materia corporea. Che cosa significa il rapporto di esplicazione? Ciò che in Dio e nella materia incorporea è tutto e in una sola volta, nell'universo e nella materia corporea è molte volte e in molte cose. Ma oltre le forme mutabili e corruttibili, eterna e una è la sostanza infinita da cui sempre nuova quantità di materia sotto nasce. Dio e la materia incorporea, in ultima analisi, coincidono. E coincidono anche l'universo e l'infinita materia corporea. L'infinito implicito incorporeo pone l'infinito esplicito corporeo. Certo, il nesso tra libertà, necessità, volontà, essere, volere, potere, si pongono in termini difformi in Dio e nell'uomo. Dio è perfetto e immutabile, l'uomo è imperfetto e mutevole. I sillogismo che valgono per Dio non valgono per l'uomo. I veri filosofi, per il nostro autore, hanno sempre distinto tra l'uomo e Dio, tra l'uno e l'altro piano. Ma tra Dio, uomo e natura non c'è asimmetria, opposizione, incomunicabilità. Essi possono parlare, intendersi, interagire. La vera sapienza sta nel cogliere l'unione, non l'opposizione, nell'individuare la pluralità innumerevole delle vie della comunicazione, come ad esempio la magia. Il rapporto tra l'uomo e Dio avviene sul piano dell'essere comunicato, cioè della natura; non su quello dell'essere assoluto. L'uomo può conoscere Dio esplicato nell'universo. La materia ha in sé la capacità di rigenerarsi e di produrre infiniti esseri, essa non è creazione ma esplicazione di Dio. E la materia corporea è esplicazione della materia spirituale. Le stesse anime non sono create ma, per opera della stessa natura, passano di animale in animale. Se la materia corporea è esplicazione della materia spirituale, non c'è alcuna differenza tra uomini e bestie, sono unica ed un'unica cosa.

Scrive infatti Bruno:

*“ ... La parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino ed il corpo de gli animali dal corpo di cose stimate senz'anima; ma ancora nel geno*

*della materia spirituale fa rimanere indifferente l'anima asinina de l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose ..."*

Abbandonando il geocentrismo, il Nolano rigetta anche l'antropocentrismo. Dal punto di vista della struttura e del prodursi della Vita – materia infinita non c'è e non può esserci alcun primato né dell'uomo né della sua anima. L'uomo è accidente finito, calato nel ciclo della vicissitudine scandita dall'aggregarsi e dal disgregarsi delle parti, degli atomi, in un ritmo inesauribile che non privilegia alcun composto. Ogni primato umano di carattere tradizionale, in ambito corporeo o spirituale, è dissolto. E di fronte agli inquisitori che lo interrogavano, non ha negato di aver ritenuto possibile, in sede filosofica, la metempsicosi. Lo strumento fondamentale della civiltà dell'uomo è la mano. Stabilita l'indifferenza della materia corporea e di quella incorporea, la struttura corporea si disvela come prioritario ed effettivo *principium individuationis*, fondamento della superiorità dell'uomo sulle bestie. In realtà, ne *Lo Spaccio de la bestia trionfante*, vien detto che l'uomo può farsi "*dio de la terra*" operando sia secondo la natura sia oltre le sue leggi, per mezzo del suo intelletto e delle sue mani. L'uomo non contempla senza azione e non opera senza contemplazione. Ma nella *Cabala* l'accento è solo sulle mani, forma e strumento del primato umano. Questo spostamento di accento non è casuale: egli prende atto che anche le bestie hanno intelletto e che, anzi, ci sono bestie che da questo punto di vista sono superiori all'uomo. Ciò vuol dire che l'intelletto, di per sé, non può in alcun modo configurarsi come terreno della superiorità dell'uomo sugli altri animali. Il nostro autore, in fondo, sostiene l'unità della materia corporea e spirituale di tutti gli accidenti (pietre, mosche, uomini) e molti animali possono avere più ingegno e maggior lume d'intelletto rispetto all'uomo. Il senso è uno, e uno solo, e uno e uno solo è l'intelletto, e si dispiegano l'uno e l'altro omogeneamente lungo la scala universale dell'essere. Scrive infatti Bruno:

*" ... sopra gli animali è un senso agente, cioè quello che fa sentir tutti, e per cui tutti son sensitivi in atto; ed uno intelletto agente, cioè quello che fa intender tutti, e per cui tutti sono intellettivi in atto; ed appresso son tanti sensi e tanti particolari intellettivi passivi o possibili quanti son soggetti: e sono secondo tanti specifici e numerali gradi di complessioni, quante sono le specifiche e numerali figure e complessioni di corpo".*

Sul piano ontologico il primato umano non è in alcun modo fondato, né sul piano del senso né su quello dell'intelletto. Solo nella forma corporea, semmai, si può fondare un primato della specie umana. O si valorizzano la corporeità, e in particolare la mano, o non si riescono più a individuare generi e caratteri specifici della civiltà dell'uomo nei ritmi dell'universale vicissitudine delle fortune e delle sorti. Con questa riflessione antropologica il Nolano cerca di offrire anche una prospettiva etica, legata evidentemente alla struttura corporea; egli stabilisce quindi un nesso organico tra comportamento e destino corporeo, tra ciò che si fa e ciò che si diviene. Oltre all'uguaglianza ontologica di ogni destino, egli vuole aprire la strada alla virtù, al merito individuale, alla fatica umana. Come può, infatti, egli si scaglia contro l'ozio: l'infinita potenza di

Dio non può rimanere oziosa, cioè non completamente attuata, così come l'uomo non può indulgere all'ozio, all'inattività.

## Bruno e la religione

Questo motiva la sua ripetuta contrapposizione frontale all'indifferente grazia di Lutero e Calvino, che non consideravano le opere rilevanti al fine di essere salvati. La religione luterana è oziosa e pedantesca. Lutero, l'autore del *De servo arbitrio*, è l'angelo del male venuto a rovesciare in modo radicale gli ordini del mondo. La sua dottrina dissolve opere, sapere, costumi degli uomini. Per Lutero la filosofia, ogni contemplazione, ogni magia non sono altro che pazzie, ogni atto eroico è vigliaccheria, l'ignoranza è la più bella scienza del mondo, perché si acquista senza fatica. La dottrina di Lutero ha portato frodi, guerre, rapine, ha distrutto la giustizia naturale, ha dissolto il convitto umano. Occorre allora **ricostituire il concetto di giustizia e far rinascere l'antica e sepolta religione**. Per far questo bisogna legare strettamente etica, religione e ontologia, ricongiungere Dio e natura. La divinità si comunica ad ogni minimo corpuscolo nell'infinito, la provvidenza si comunica ad ogni aspetto della vita universale. Non c'è giustizia senza ordine, ma non c'è ordine senza Provvidenza. Ordine, giustizia, Provvidenza sono strutturalmente congiunti. Tra la città di Dio e la città dell'uomo sussistono armonia, relazione, intrinseca corrispondenza. La vera religione è una religione civile che promuove l'amor di patria e l'amor di gloria, che rende più solida la convivenza umana e la conoscenza naturale. La vera religione è principio di mantenimento e di sviluppo di una civiltà a tutti i suoi livelli, deve esaltare la grandezza dell'animo, la forza del corpo, deve glorificare gli uomini forti ed attivi, non quelli umili e contemplativi. L'universo stesso, per avere senso, ordine, giustizia, unità, deve radicarsi nella fatica. Nell'antichità scienza, legge e religione erano saldate. La dottrina della grazia di Lutero e Calvino viene quasi a coincidere, secondo il nostro filosofo, con quella della fortuna cieca e traditrice.

La vocazione fondamentale dell'uomo è vocazione alla praxis, e su questo punto egli costruisce la sua polemica contro Lutero e contro il pensiero ebraico – cristiano. L'uomo costruisce la civiltà tra ingiustizie e malizie sui principi del merito e della virtù. La virtù non coincide col non essere viziosi, non ha niente a che fare con l'indifferenza bovina né alberga nell'età dell'oro in cui è strutturalmente estranea ogni distinzione di vizio e virtù. Nell'età dell'oro, o nel Paradiso terrestre dei cristiani, manca ogni principio di moralità il quale si costituisce attraverso un processo aspro e complesso, sul crinale sottilissimo che divide senza mai dissolversi umanità e bestialità, lungo l'inesauribile farsi e disfarsi delle civiltà. La virtù germina dal lavoro, dalla fatica che l'uomo compie per uscire dalla bestialità, germina dalla possibilità di distinguere bene e male, e dalla capacità di scegliere il bene e la giustizia. La virtù non è allora il puro istinto naturale, ma è frutto di consapevolezza, di scelte coscienti tra varie possibilità. Gli uomini del paradiso cristiano non sono in grado di distinguere e di scegliere, non sono né virtuosi né viziosi. La virtù vive dove ci sono l'intelletto e la mano, dove ci sono lavoro, industrie, invenzioni. Non si possono sostituire alla mano l'orecchio, alla sapienza l'ignoranza, alla curiosità la fede asinina, alla fatica l'ozio e la pedanteria. I cristiani, invece, hanno rovesciato uno per uno tutti gli ordini umani e naturali, si

sono concentrati solo sulla facoltà vegetativa, sensitiva e intellettuale, si sono dunque preoccupati maggiormente di ascoltare cosa fare piuttosto che agire. Nell'opposizione tra mano e orecchio si esprime allora una concezione dell'uomo, della virtù, dei caratteri costitutivi della civiltà umana; si esprime anche una critica radicale al cristianesimo identificato con l'ozio e la pedanteria. Occorre ringiovanire il mondo, ripristinare il primato del merito, del lavoro, della fatica, trasformare la fortuna in Provvidenza estendendo i meriti individuali di ciascuno e impedendo che gli incarichi e le responsabilità cadano sulle spalle di chi non è in grado di portarli. Così Bruno fa parlare la Fortuna:

*“Non son, dunque, più ingiusta io che tratto e muovo tutti egualmente, che voi altri che non fate tutti equali – dice rivolta agli altri dei -. Tal che, quando avviene che un poltrone o forfante monta ad esser principe o ricco, non è per mia colpa, ma per iniquità di voi altri che, per esser scarsi del lume e splendor vostro, non lo sforfantaste o spoltronaste prima, o non lo spoltronate e sforfantate al presente, o almeno appresso lo vegnate a purgar della furfantasca poltronaria, a fine che un tale non presieda ...”*

Bruno annuncia dunque l'avvento di una nuova religione che ricostituisce il vincolo dell'uomo con l'uomo e dell'uomo con la natura e, mediante la natura e la magia, dell'uomo con la divinità. Il cristianesimo ha partorito una dolorosa divisione tra uomini e dei, ora si tratta di unificare e vincolare il mondo. Egli, alla luce di tutto questo, critica anche in modo aspro la figura di Cristo: identificato con Orione, poi con il centauro Chirone, mezzo uomo e mezza bestia, egli fu una figura triste, strappò la simpatia degli apostoli con miracoli apparenti e con la magia. Molti affermano davanti agli Inquisitori di averlo sentito dire che non c'è trinità in Dio. Il 02 giugno 1592 dichiarava di fronte agli inquisitori:

*“Io ho stimato che la divinità del Verbo assistesse a quell'umanità de Cristo individualmente, e non ho potuto capire che fosse una unione ch'avesse similitudine di anima e di corpo, ma una assistenza tale, per la quale veramente si potesse dire di questo uomo che fosse Dio, e di questa divinità che fosse omo. E la causa è stata, perché tra la sostanza infinita e divina, e finita ed umana non è proporzione alcuna come è tra l'anima ed il corpo, o qual si voglian due altre cose le quali posson fare uno subsistente”*

Ritornando al primato della praxis, essa è una via attraverso cui l'uomo cerca di oltrepassare l'accidentalità mirando all'infinità. In rapporto alla *praxis* si stagliano le figure del sapiente e del furioso. Il **sapiente** si concentra e si risolve nella conoscenza della mutazione vicissitudinale, **si situa nell'indifferenza**, nella casa della temperanza, si tiene nel mezzo perché sa che dal male si sale al bene e dal bene si discende al male secondo un movimento infinito che è la struttura costitutiva della realtà. Scrive a proposito il Nolano:

*“Considerando il male e il bene, stimando l'uno e l'altro come cosa variabile e consistente in moto, mutazione e vicissitudine (di sorte che l'un contrario è fine de l'altro, e l'estremo de l'uno è cominciamento de l'altro), non si dismette, né si gonfia di spirito, vien continente ne l'inclinazioni, e*

*temperato nelle voluptadi; stante ch'a lui il piacere non è piacere, per aver come presente il suo fine. Parimente la pena non gli è pena, perché con la forza della considerazione ha presente il termine di quella. Cossì il sapiente ha tutte le cose mutabili come cose che non sono, ed afferma quelle non esser altro che vanità ed un niente; perché il tempo a l'eternità ha proporzione come il punto e la linea"*

La sapienza è contemplazione della vicissitudine che struttura ogni livello della realtà.

Il furioso rappresenta invece un altro livello della verità, della felicità, della moralità. Egli oltrepassa l'orizzonte della contemplazione, che è operazione dell'intelletto, per accedere ad una straordinaria esperienza esistenziale e conoscitiva, resa possibile dall'operazione della volontà. Il vincolo d'Amore dischiude al furioso una più profonda visione della realtà e una più alta concezione della moralità e della felicità. La differenza tra il sapiente e il furioso è nel loro differente rapporto con la contrarietà. Nel *De l'Infinito* Bruno dimostra che i contrari concorrono in uno, che coincidono nella sostanza assoluta. Nello *Spaccio* i contrari sono presentati come efficienti prossimi dei cambiamenti. Ogni cambiamento e vicissitudine è dai contrari, a causa dei contrari, per mezzo dei contrari, nei contrari. Infatti dove è la contrarietà sono l'azione e la reazione, il moto, la diversità, la moltitudine, l'ordine, i gradi, la successione, la vicissitudine. Se la vicissitudine è la struttura della realtà, i contrari sono il principio della vicissitudine nell'universo esplicito, disperso, comunicato. Senza contrarietà non c'è mutazione vicissitudinale; il sapiente contempla e sceglie virtuosamente di stare nell'indifferenza, nella temperanza, lontano dagli estremi, nel mezzo dove minima o nulla è la contrarietà. Il furioso, invece, sceglie di stare agli estremi, forza viziosamente la contrarietà, scinde se stesso. Egli spezza il cerchio dell'indifferenza, della temperanza, per riuscire infine a vedere l'unità e a godere di essa, per sperimentare una più alta e straordinaria felicità. Nell'infinito, o si sceglie il vizio mettendo a repentaglio sia l'anima, sia il corpo, oppure si resta nel ciclo della vicissitudine in cui si risolve la contemplazione del sapiente. Il furioso fa una straordinaria esperienza di se stesso attraverso il vincolo d'Amore, si apre nell'ombra la strada alla Verità, cerca di portare a fusione assoluto e comunicato, esplicito ed implicito. Il Furioso guarda tutto come uno, non vede più per distinzioni, vede nell'universo la monade, la "vera essenza de l'essere de tutti". Certo, il Furioso non può uscire dal limite dell'universo, non può contemplare l'Uno nell'assoluta luce, perché l'uomo è strutturalmente un accidente e Dio si rapporta agli uomini non come assoluto, ma comunicandosi agli effetti della natura. Neppure l'esperienza del Furioso cancella lo scarto irriducibile tra ente ed accidente, finito ed infinito, fra tempo ed eternità. Se Dio non può incarnare, l'uomo non può diventare Dio. Il Furioso ottiene però qualcosa di straordinario: pur nell'ombra, cioè nell'universo, egli riesce a vedere e a godere dell'unità.

# Renée Descartes (1596-1650)

## La preoccupazione del metodo

La nascita della nuova scienza come sapere che continuamente vuole accrescere se stesso, sganciata dalla metafisica, mette in crisi l'antico edificio del sapere. Cartesio si pone allora il problema di un **nuovo cominciamento per il pensare**. Egli, nel *Discorso sul Metodo*, del 1637, parte da una preoccupazione principale: il **metodo**, cioè il buon uso della ragione:

*“Il buon senso è a questo mondo la cosa meglio distribuita: ognuno pensa di esserne così ben provvisto che anche i più incontestabili sotto ogni altro rispetto, di solito, non ne desiderano di più. Non è verosimile che tutti si ingannino su questo punto: la cosa, piuttosto, sembra attestare che il potere di giudicare rettamente discernendo il vero dal falso, ossia ciò che propriamente si chiama buon senso o ragione, è naturalmente uguale in tutti gli uomini. Sicché la diversità delle nostre opinioni non deriva dall'essere gli uni più ragionevoli degli altri, ma solo dalle vie diverse che seguiamo nel pensare, e dalla diversità delle cose considerate da ciascuno. **Infatti non basta un bell'ingegno: l'essenziale è farne buon uso**”*

In Cartesio buon senso, ragione, ingegno, sono sinonimi per indicare la facoltà che conosce la verità, il potere di distinguere il vero dal falso. La ragione qualifica l'uomo rispetto alle altre creature ed è presente in maniera uguale in tutti gli uomini. Ciò che discrimina i diversi livelli di conoscenza raggiunti è appunto il buon uso, il metodo. La ragione diventa se stessa se ben esercitata.

Ma in che consiste il buon uso della ragione?

In questo punto il nostro autore non si pone come un maestro che deve insegnare delle regole valide per tutti e la sua opera non è un trattato, ma un discorso, un racconto:

*“Quindi non mi propongo di insegnare qui il metodo che ciascuno deve seguire per ben guidare la propria ragione, ma solo di far vedere in che modo ho cercato di guidare la mia. Coloro che si piccano di donare delle regole devono credersi più bravi delle persone a cui le danno: e, se sbagliano anche di poco, meritano biasimo. Ma proponendo io questo scritto solo come una storia, o, se preferite, come una favola in cui, in mezzo ad alcuni esempi da imitare, se ne troveranno forse molti altri che si avrà ragione di non seguire, spero che esso sarà utile a qualcuno e a nessuno nocivo e che tutti mi saranno grati della mia franchezza”*.

Sicuramente Cartesio, nel porsi a questo livello, anche se l'obiettivo della sua opera è giungere ad un fondamento certo ed indubitabile della sua scienza, parte da presupposti che segnano la stessa modernità:

- a. **Il primato del soggetto:** non è un discorso in terza persona, ma alla prima persona singolare che fa capo al soggetto lettore che sceglierà cosa seguire e cosa scartare. Non si segue più il criterio dell'autorità: *ipse dixit*. L'autorità è il soggetto che fa esperienza e traduce nella forma della narrazione
- b. **L'ingresso della storia.** Cartesio non espone un sapere sovrastorico nella forma di un trattato, ma racconta una vicenda storica, il suo percorso personale, da cui trarre induttivamente indicazioni per il metodo
- c. **La coscienza della propria finitezza e della finitezza dell'uomo.**

Cosa aveva già detto Cartesio sul metodo?

Dal 1607 al 1615 egli ha studiato presso il collegio dei Gesuiti di La Flèche. Nel suo curriculum di studi egli ha studiato la filosofia aristotelico – tomista, insegnata da teologi ed in funzione della teologia. Egli aveva un piacere particolare per lo studio della matematica:

*“Mi interessavo soprattutto alla matematica, per via dell'evidenza e della certezza delle sue ragioni; ma non ne afferravo ancora la vera funzione e, supponendo che servisse solo alle arti meccaniche, mi stupivo che su basi tanto stabili e salde non si fosse costruito qualcosa di più importante”.*

Deluso era invece rimasto in rapporto alla filosofia:

*“Della filosofia non dirò nulla; solo che, vedendola coltivata dai più eccelsi ingegni che ci siano stati da molti secoli in qua senza che tuttavia niente ancora vi si trovi su cui non si discuta, e che non si revochi quindi in dubbio, non ero abbastanza presuntuoso da sperare di avere in proposito miglior fortuna degli altri; e, considerando quante opinioni diverse si possono avere su una stessa cosa, tutte sostenute da persone dotte, mentre non può esservene più di una che sia vera, ritenevo a un dipresso falso tutto ciò che era solo verosimile”.*

Nel 1618 egli si arruola nell'esercito del principe Maurizio di Nassau, come molti gentiluomini francesi del tempo. Un incontro decisivo per la sua vita fu nel 1618 quello con **Isaac Beeckmann**, scienziato, artigiano e commerciante in aperta polemica con la fisica scolastica, sostenitore di una fisica corpuscolare con l'ammissione del vuoto (inconcepibile per Aristotele). Egli aveva già formulato il principio della conservazione del movimento:

*“Ogni cosa, una volta mossa, non si ferma se non per un impedimento esterno ... Così una pietra, lanciata nel vuoto, si muove in perpetuo”.*

Nel 1619 Cartesio abbandona l'esercito protestante di Maurizio di Nassau per arruolarsi nell'esercito cattolico di Massimiliano di Baviera. In questo periodo egli coltiva il sogno di una “scienza meravigliosa” che potesse realizzare l'unità di tutte le scienze, che permetta di risolvere in particolare tutti i problemi che possono proporsi per qualsiasi quantità, sia continua che

discontinua, di modo che la geometria non abbia più nulla da scoprire. Questa scienza interamente nuova sarebbe la ricostruzione su basi nuove non solo della geometria, ma di tutto il sapere, con un metodo che avesse la stessa evidenza e lo stesso valore dimostrativo delle matematiche. Dopo un soggiorno continuativo di tre anni in Francia, probabilmente negli anni 1627-28 Cartesio elabora la sua opera *Regulae ad directionem ingenii* in cui cerca di definire tale scienza interamente nuova. In quest'opera egli non analizza le singole scienze, ma le riporta tutte al fondamento unitario. Tale fondamento unitario delle singole scienze è nel soggetto conoscente ed è la ragione. La scienza è conoscenza certa ed evidente, quindi non fanno parte di essa le conoscenze solo probabili. La scienza si occupa solo di quegli oggetti alla cui conoscenza certa ed indubitabile sembra sia sufficiente il nostro ingegno. La certezza di tali conoscenze deve essere pari alle dimostrazioni di aritmetica e di geometria per cui il metodo della nuova scienza è pensato sulla base di quello delle matematiche. L'intelletto che conosce compie due atti fondamentali: l'intuito e la deduzione:

*“ ... per **intuito** non intendo la mutevole attestazione dei sensi né il giudizio fallace di un'immaginazione che non sa comporre, bensì la concezione di una mente pura ed attenta, concezione così facile e distinta che non resti proprio alcun dubbio intorno a ciò che comprendiamo; ossia ... la concezione sicura di una mente pura ed attenta che nasce dal solo lume della ragione ... la **deduzione** è uno sviluppo continuo ed ininterrotto del pensiero che intuisce con trasparenza le singole cose”.*

Le deduzione intuisce la successione con cui alcune verità discendono necessariamente da altre conosciute con certezza o da principi veri e noti. Riguardo all'intuito, Cartesio si preoccupa di precisare proprio quale facoltà intuisce: è la ragione, proprio perché l'intuito non è un tipo di conoscenza nebulosa o approssimativa. La stessa deduzione, in ultima analisi, si riconduce all'intuito, è una successione di atti intuitivi perché in ogni momento della deduzione si intuisce, cioè si coglie con evidenza il nesso tra una verità e quella da cui dipende immediatamente. La differenza consiste nel fatto che l'intuito coglie in un atto puro e semplice, la deduzione comporta una successione di atti intuitivi. Per la deduzione, a differenza dell'intuito, non è necessaria una evidenza attuale, anzi essa trae la propria certezza piuttosto dalla memoria. I primi principi della scienza sono conosciuti solo per intuito nella loro evidenza attuale, le proposizioni che si ricavano immediatamente dai primi principi sono conosciute ora per intuito ora per deduzione, le conclusioni lontane sono conosciute solo per deduzione.

Chiariti i due atti con cui l'intelletto conosce, Cartesio definisce il metodo come insieme delle *“regole certe e facili, grazie alle quali chiunque le avrà rispettate in modo esatto non assumerà mai il falso come vero, e senza stancare la mente con sforzi inutili, ma sempre aumentando per gradi il sapere, perverrà alla vera cognizione di tutte le cose di cui sarà capace”*. Concretamente, occorre ridurre gradualmente le proposizioni involute ed oscure ad altre più semplici, occorre un nuovo modo di classificare che non sia disporre le cose secondo le categorie della logica scolastica, quindi disporle non secondo qualche genere di ente, ma in ordine seriale sicché la conoscenza delle une

derivi da quella delle altre secondo rapporti stabiliti dall'intuito e dalla deduzione. Il riferimento di tale modo di classificare non è più l'oggettività dell'ente, ma il nostro modo di conoscere. Dedotto un certo numero di verità direttamente le une dalle altre, occorre individuare quale sia la verità più semplice e individuare i suoi rapporti con le altre conoscenze. Per questo Cartesio raccomanda una enumerazione completa delle cose, delle verità che riguardano lo scopo della ricerca, una enumerazione sufficiente e ordinata. L'enumerazione sufficiente ed ordinata diventa uno strumento metodologico importante che subentra al sillogismo aristotelico per garantire la continuità e la completezza del processo deduttivo. In quest'opera il nostro autore postula delle nature semplici, per sé note, evidenti, la cui conoscenza è così trasparente e distinta che non possono essere divise dalla mente ulteriormente in parecchie cose conosciute più distintamente; esse sono i principi di quelle catene di ragioni secondo cui si deve costruire la scienza. Le nature semplici sono colte dall'intuito e si coordinano tra loro secondo rapporti necessari o contingenti. I rapporti necessari non sono solo i rapporti matematici:

*“Se Socrate dice di dubitare di tutto, da ciò segue necessariamente: dunque questo almeno intende, che dubita; parimenti sia pertanto che qualcosa può esser vera o falsa ecc., in quanto ciò è necessariamente connesso con la natura del dubbio”.*

Un esempio di un altro tipo di rapporto necessario:

*“Io sono, dunque Dio è; o anche, io comprendo, dunque ho una mente distinta dal corpo”.*

Dal 1629 Cartesio soggiorna in Olanda e, accanto alla sua passione per le scienze, coltiva anche quella per la metafisica. In particolare considera le verità matematiche come verità eterne che dipendono quindi da Dio che le ha create e ne è il garante.

## La fisica e l'antropologia

Sempre nello stesso anno lo Scheiner osservò l'apparizione di falsi soli. Interessato, il nostro autore si impegna in problemi di fisica celeste e di ottica. Tra il 1630 e il 1633 compone il *Trattato Il Mondo o Trattato della Luce*, ma non lo pubblica, a causa della condanna di Galileo, perché anche lui aveva ripudiato la concezione aristotelico – tolemaica del mondo. La nuova fisica che lui elabora non cerca più le forme, le essenze, le qualità sostanziali ma si fonda su un minimo di nozioni chiare ed evidenti. Cosa escogita il nostro filosofo, credente e scienziato, per far conoscere la sua nuova fisica senza entrare in conflitto con la cosmologia biblica e la teologia scolastica? Egli non vuole spiegare come questo mondo è stato fatto, ma come avrebbe potuto essere creato da Dio negli spazi immaginari, spazi che i filosofi pongono fuori del mondo fisico. Il Trattato di Cartesio è allora la favola del mondo. Dice Cartesio: immaginiamo che Dio abbia creato una materia senza forma e qualità, vero corpo perfettamente solido che riempie allo stesso modo tutte le lunghezze, larghezze e profondità del grande spazio in mezzo a cui ci siamo fermati col pensiero. Tale materia è pura estensione, quantità, e l'estensione non è un accidente, ma la vera

forma o essenza della materia. Ad essa Dio ha impresso il movimento secondo tre leggi fondamentali:

*“La prima è: che ogni parte della materia in particolare persiste nel medesimo stato finché l’urto delle altre non la costringe a mutarlo ... Suppongo come seconda regola che, quando un corpo ne spinge un altro, non possa comunicargli alcun movimento senza perderne contemporaneamente altrettanto del proprio; né sottrarglielo senza aumentare il proprio nella stessa misura. Ne aggiungerò una terza: che quando un corpo si muove, benché il suo movimento avvenga per lo più secondo una curva e ogni movimento sia sempre in qualche modo circolare, tuttavia, le sue parti, singolarmente prese, tendono sempre a continuare il loro in linea retta ... Non voglio supporre altre leggi all’infuori di quelle che derivano necessariamente dalle verità eterne che i matematici prendono come fondamento abituale delle loro dimostrazioni più certe ed evidenti ... Sicché chi saprà esaminare a sufficienza le conseguenze di tali verità e delle nostre regole potrà conoscere gli effetti delle cause; e, per usare i termini della Scuola, potrà avere dimostrazioni a priori di tutto ciò che può essere prodotto in questo nuovo mondo”.*

Cartesio delinea il progetto di una fisica – matematica costruita deduttivamente, ma egli non negherà mai il carattere ipotetico e congetturale del suo discorso e affermerà anche di non poter dare dimostrazioni esatte di tutte le cose che dirà. Talvolta, nel mondo dell’esperienza, occorre accontentarsi di una certezza morale, non metafisica. Le tre leggi del movimento seguono la legge di inerzia per la quale la quantità di movimento è conservata costante. Sul piano ontologico si distinguono lo stato di riposo e lo stato di movimento: anche il movimento, quindi, è uno stato con una realtà sua propria. Tutto l’universo si costituisce secondo leggi meccaniche, in base al movimento, alla grandezza, alla figura, alla disposizione delle parti della materia. La materia si identifica con l’estensione e lo spazio, per cui il vuoto non esiste. La materia è divisibile all’infinito perché il moto impresso ad essa da Dio la frantuma in particelle sempre ulteriormente divisibili che costituiscono i tre elementi fondamentali, fuoco, aria e terra. Tra questi tre elementi non si dà differenza qualitativa, ma quantitativa, consistente nelle parti di materia e nel movimento di cui sono dotate. Non possono darsi, quindi, atomi indivisibili. Dal moto di fuoco, aria, terra, sorgono mondi innumerevoli in spazi immaginari (pianeti, comete, stelle, soli ...). Unica è la materia che costituisce i cieli e la terra, identiche sono le leggi del movimento per tutti i corpi. Non esiste più la distinzione tra fisica celeste e fisica terrestre. Il sole al centro e la terra che muove e gira intorno si situano in uno dei tanti sistemi planetari.

Il *Trattato sul Mondo* si conclude con alcuni capitoli sull’**uomo**:

*“Suppongo che il corpo altro non sia se non una statua o macchina di terra che Dio forma espressamente per renderla più che possibile a noi somigliante: dimodoché, non solo le dà esteriormente il colorito e la forma di tutte le nostre membra, ma colloca nel suo interno tutte le parti richieste perché possa camminare, mangiare, respirare, imitare, infine, tutte quelle nostre funzioni che si può immaginare procedano dalla materia e dipendano soltanto dalla disposizione degli organi. Vediamo orologi, fontane artificiali, mulini e altre macchine siffatte che, pur essendo*

*opera di uomini, hanno tuttavia la forza di muoversi da sé in più modi; e in questa macchina, che suppongo fatta dalle mani di Dio, non potrei – mi pare – supporre tanta varietà di movimenti e tanto artificio da impedirvi di pensare che possano essergliene attribuiti anche di più ... Al che l'esempio di molti corpi composti dall'artificio degli uomini mi ha molto servito: poiché non riconosco alcuna differenza tra le macchine che fanno gli artigiani e i diversi corpi che la natura sola compone, se non che gli effetti delle macchine non dipendono che dall'azione di certi tubi o molle o altri strumenti, che, dovendo avere qualche proporzione con le mani di quelli che li fanno, sono sempre sì grandi che le loro figure o movimenti si possono vedere, mentre che i tubi o molle che cagionano gli effetti dei corpi naturali sono ordinariamente troppo piccoli per essere percepiti dai nostri sensi. Ed è certo che tutte le regole delle meccaniche appartengono alla fisica, in modo che tutte le cose che sono artificiali sono con questo naturali. Poiché, per esempio, quando un orologio segna le ore per mezzo delle ruote di cui è fatto, questo non gli è meno naturale che ad un albero di produrre i suoi frutti".*

Cartesio vuole spiegare i fenomeni vitali e i processi sensitivi con le stesse leggi di una fisica meccanicistica, che valgono per il mondo fisico. Il corpo è una macchina, gli animali sono degli automi. Egli vuole spiegare le funzioni del corpo umano con nozioni chiare e distinte che possono essere nel nostro intelletto in rapporto alle cose materiali; le spiega con figure, grandezze, movimenti, con le leggi della geometria e della meccanica. Vediamo un esempio:

*"Come potete aver visto nelle grotte e nelle fontane dei vostri giardini reali, dove la sola forza con cui l'acqua sgorga basta a muovere macchine varie, determinandole persino a suonare qualche strumento o a pronunciare qualche parola, a seconda della diversa distribuzione dei tubi che la conducono. E davvero i nervi della macchina da me descritta si possono paragonare benissimo ai tubi delle macchine di quelle fontane; i suoi muscoli e i suoi tendini agli altri diversi meccanismi e molle che servono a muoverle; i suoi spiriti animali all'acqua che li muove: il cuore è la sorgente e le cavità cerebrali sono i serbatoi"*

Il nostro autore parte dall'esempio delle macchine semoventi che ornavano le fontane di celebri giardini: da esse si può ricavare il modello per il funzionamento della macchina del corpo. I nervi sono conduttori, come i tubi delle macchine idrauliche: in essi corrono dei filamenti come dei tiranti che trasmettono al cervello lo stimolo sensibile, puramente meccanico. Un filo muove una parte del cervello e provoca l'apertura di canali attraverso cui gli spiriti animali si precipitano nei nervi e provocano il movimento dei muscoli. Al centro del cervello vi è una ghiandola alla quale, attraverso il cervello, affluiscono dai sensi esterni gli stimoli degli oggetti che vi imprimono le idee e le forme (degli oggetti). Tale ghiandola è la sede dell'immaginazione e del senso comune. Gli spiriti animali provocano nella macchina del corpo movimenti analoghi alla bontà, alla liberalità, all'amore, alla fiducia, all'ardimento, alla costanza, alla prontezza, alla diligenza, al desiderio, alla tranquillità di spirito, alla malignità, alla timidezza, all'incostanza, alla tardità, all'inquietudine. Le passioni si diversificano in base ad alterazioni quantitative. Tutta la vita animale consiste in un gioco di azioni e reazioni meccaniche:

*“Vi prego poi di considerare che tutte le funzioni da me attribuite a questa macchina, digestione di cibi, battito del cuore e delle arterie, nutrizione e crescita delle membra, respirazione, veglia e sonno; reazione della luce, dei suoni, degli odori, del calore e di altre simili qualità negli organi dei sensi esterni; impressione delle loro idee nell’organo del senso comune e dell’immaginazione, ritenzione, o impronta di tali idee nella memoria; movimenti interni degli appetiti e delle passioni; e infine movimenti esterni di tutte le membra, che tengono dietro così opportunamente tanto all’azione degli oggetti che si presentano ai sensi come alle passioni e impressioni che si trovano nella memoria da imitare nel modo più perfetto che sia possibile quelli d’un uomo vero: vi prego, dico, di considerare che tutte queste funzioni derivano naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di come i movimenti di un orologio o di un altro automa derivano da quella dei contrappesi e delle ruote; sicché, per spiegarle, non occorre concepire nella macchina alcun’altra anima vegetativa o sensitiva, né altro principio di movimento e di vita oltre al suo sangue e ai suoi spiriti agitati dal calore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore, e che non è di natura diversa da tutti i fuochi che si trovano nei corpi inanimati”.*

Con l’eliminazione dell’anima sensitiva e dell’anima vegetativa viene abbandonata l’antropologia platonico – aristotelica, anche se viene mantenuta una visione dualista. Nella persona alla *res extensa*, il corpo, si aggiunge la *res cogitans*, l’anima, che vi apporta il pensiero e la ghiandola pineale, nel cervello, diviene la sede dell’anima, il punto di contatto tra due realtà non omogenee.

## **Il percorso ... verso il Cogito**

Nel 1637 compare *Il Discorso sul metodo*, insieme ad altri tre saggi: *La Diottica, le Meteore, La Geometria*. In realtà il *Discorso sul metodo* sarebbe la premessa ai tre saggi e i tre saggi ne sarebbero la concretizzazione. In essi si può verificare la validità del metodo di Cartesio. All’inizio egli aveva pensato ad un ampio titolo, segno di un progetto grandioso:

*“Progetto per una scienza universale che possa innalzare la nostra natura al suo più alto grado di perfezione. Più la Diottica, le Meteore, la Geometria dove le più curiose materie che l’autore ha potuto scegliere per dare prova della scienza universale che propone sono spiegate in modo tale che anche quelli che non hanno studiato potranno intenderle”.*

In un secondo tempo il titolo e il progetto si ridimensionano:

*“Non metto Trattato sul Metodo, bensì Discorso sul Metodo il che è lo stesso di Prefazione o Avvertenza riguardo al Metodo, per dimostrare che non mi propongo di insegnarlo, ma solamente di parlarne”.*

In quest’opera convergono l’intera storia spirituale del nostro autore e i suoi studi fin qui fatti. Egli vuole trovare da solo la nuova via del filosofare, al livello della ragione; si tratta di un sapere nuovo che non nasce però dalle vecchie fondamenta, ma su un terreno nuovo. Perché da solo?

*“ ... nelle opere composte di parecchie parti, e realizzate dalla mano di diversi artefici, ci sia meno perfezione che non in quelle alle quali ha lavorato uno solo. Così vediamo che le grandi costruzioni, iniziate e compiute da un solo architetto, sono di solito più belle e armoniose di quelle che parecchi hanno cercato di ristrutturare valendosi di vecchi muri costruiti con altre finalità”.*

Per Cartesio la ricerca scientifica e filosofica è un percorso da compiere da soli, un edificio da costruire da soli, dall’inizio alla fine. Il mettere in comune interviene alla fine, nel discorso, non come un insegnare a, ma come un parlare di ... a ... . Egli percorre da solo questo cammino, o meglio, costruisce da solo questo edificio, perché è un edificio nuovo, e non può servirsi né di fondamenta vecchie, né di muri vecchi. Egli si volge allora alla ricerca di un nuovo metodo. Da giovane, si era particolarmente interessato, nell’ambito della filosofia, alla logica aristotelica e, nell’ambito delle scienze, all’algebra e alla geometria. Ma i sillogismi e le regole della logica servono a spiegare agli altri le cose che si sanno (qui si tratta invece di un edificio nuovo su fondamenta nuove), l’algebra e la geometria hanno il campo limitato a questioni astratte e prive di utilità, come le figure, le formule e le cifre. Per il nuovo metodo Cartesio aveva individuato quattro regole:

*“La prima era di non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi evidentemente per tale; ossia evitare con cura la precipitazione e la prevenzione, giudicando esclusivamente di ciò che si presentasse alla mia mente in modo così chiaro e distinto da non offrire alcuna occasione di essere revocato in dubbio. La seconda era di dividere ciascuna delle difficoltà che esaminavo in quante più parti era possibile, in vista di una miglior soluzione. La terza, di imporre ai miei pensieri un ordine, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili da conoscersi per risalire un po’ alla volta, come per gradi, alla conoscenza dei più complessi, supponendo un ordine anche tra quelli tra cui non vige nessuna precedenza naturale. L’ultima era di fare, in ogni occasione, enumerazioni tanto complete, e rassegne così generali da essere sicuro di non dimenticare nulla”.*

Vogliamo sottolineare:

- Nella prima regola l’**evidenza**: la conoscenza vera è evidente. Evidente è ciò che si presenta allo spirito con immediatezza e semplicità, è oggetto proprio di un intuito intellettuale che esclude ogni ricorso alla percezione sensibile e resiste al dubbio.
- La seconda regola richiama la necessità di semplificare i problemi complessi o male impostati per ricondurli a parti più semplici e facili da riconoscere.
- Ciò rende possibile la terza regola, un pensiero che procede per ordine dagli oggetti più semplici agli oggetti più complessi. La logica aristotelico – scolastica classificava per generi e per specie. Tali generalizzazioni vengono abbandonate. Le idee vengono dedotte le une dalle altre per formare le catene di ragioni secondo cui si organizza il sapere.

- Infine, scomposto un problema complesso in parti semplici, occorre farne un'enumerazione completa e ordinata. La deduzione coglie con successivi atti intuitivi i rapporti tra nature semplici e composte, secondo un processo ordinato e ininterrotto.

Stabiliti i quattro principi del nuovo metodo, dove Cartesio comincia ad applicarli?

*“Né ebbi molto da stentare per stabilire da quali dovevo cominciare: sapevo già che dovevo partire dalle più semplici e facili da conoscersi; e considerando che fra quanti prima d'ora hanno cercato la verità nelle scienze solo i matematici hanno potuto trovare qualche dimostrazione, ossia qualche ragione certa ed evidente, non dubitavo di dover cominciare dalle stesse questioni che essi hanno esaminato ... Non per questo mi proposi di cercare di apprendere tutte le scienze particolari che si chiamano comunemente matematiche ma vedendo che, pur avendo oggetti diversi, tutte concordano in quanto negli oggetti considerano solo i diversi rapporti o proporzioni che vi si riscontrano, pensai che era preferibile esaminassi solo queste proporzioni in generale, supponendole soltanto negli oggetti che servirebbero a facilitarne la conoscenza, ma senza affatto collegarvele, in modo da poterle meglio applicare in seguito a tutti i casi a cui convenissero. Poi essendomi reso conto che per conoscerle avrei avuto bisogno qualche volta di considerare ciascuna in particolare, e qualche volta soltanto di tenerle a mente o di abbracciarne parecchie insieme, pensai che per meglio considerarle in particolare dovevo immaginarle sotto forma di linee, perché non trovavo nulla di più semplice né di più adatto a venir rappresentato distintamente alla mia immaginazione e ai miei sensi; ma per tenerle a mente, o per abbracciarne parecchie in una volta, dovevo esprimerle con cifre, le più compendiose che fosse possibile; con questo mezzo avrei preso tutto il meglio dell'analisi geometrica e dell'algebra, e avrei corretto con l'aiuto dell'una tutti i difetti dell'altra”.*

Il campo in cui Cartesio comincia ad applicare le quattro regole del nuovo metodo è quello delle scienze matematiche. E quali sono i primi frutti di questo metodo? Egli aveva cercato di superare la distinzione tra l'aritmetica, come scienza dei numeri, e la geometria, come scienza delle grandezze, esprimendo i numeri con delle grandezze (le linee) a cui possono ricondursi tanto le superfici quanto i solidi. Ci troviamo allora di fronte ad una scienza dei rapporti o proporzioni senza riferimento agli oggetti, una scienza delle proporzioni in generale che egli aveva chiamato matematica universale. Egli adotta un nuovo sistema di notazione algebrica in cui sostituisce ai numeri le lettere dell'alfabeto a, b, c per indicare le qualità note, x, y, z, per indicare le incognite, i numeri scritti in alto a destra della base per indicare gli esponenti (cifre compendiose). Eliminando la distinzione tra algebra e geometria si ponevano i fondamenti della geometria analitica. Questi primi frutti del nuovo metodo sono molto importanti per Cartesio non solo in se stessi ma perché egli sperimentava

*“ ... la sicurezza di fare uso in tutto della mia ragione, se non in modo perfetto, per lo meno nel modo migliore che fosse in mio potere; inoltre, mettendolo in pratica, sentivo che la mia mente si abituava un po' alla volta a concepire i suoi oggetti in modo più netto e distinto”.*

Tale metodo consente l'uso migliore possibile e totale della ragione. Perché allora non applicarlo subito a tutte le altre scienze, ad esempio alle scienze fisiche?

*“Non per questo osai volgermi senz'altro ad esaminare tutte quelle che potevano presentarsi; sarebbe già stato un contravvenire all'ordine che il mio metodo mi prescriveva. Ma, essendomi reso conto che i principi scientifici dovevano dipendere tutti dalla filosofia, pensai che, in primo luogo, dovevo cercare di stabilire in essa dei principi certi che ancora non vi trovavo; e poiché questa era la cosa più importante in assoluto ...”*

Cartesio avverte a questo punto il bisogno di risalire a fondamenti più stabili che si pongono a livello filosofico. La metafisica si costituisce, infatti, come la filosofia prima o scienza dei principi primi e deve permettere di stabilire su una nuova base i fondamenti della nuova fisica – matematica. Dovendo passare ad un nuovo edificio del sapere, egli attraversa una fase provvisoria. La critica e il rifiuto delle convenzioni tradizionali possono lasciare privi di una guida nelle azioni. Siamo ad un punto delicato in cui il pensiero del nostro filosofo rischiava di esporsi alla censura delle autorità religiose e civili, per aver messo in crisi i tradizionali valori religiosi e morali.

*“Infine, prima di cominciare a ricostruire la casa da abitare, non basta demolirla e provvedersi di materiali e architetti, o impegnarsi personalmente nell'architettura, e averne tracciato inoltre un accurato progetto; bisogna anche essersi procurati un altro alloggio dove si possa stare comodi nel corso dei lavori; allo stesso modo, per non restare indeciso nelle mie azioni mentre la ragione mi obbligava ad esserlo nei miei giudizi, e per non smettere perciò di vivere quanto più felicemente potevo, mi costruii una morale provvisoria, riconducibile a tre o quattro massime sole, che volentieri vi comunico. La prima era di obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese, conservando fedelmente la religione in cui Dio mi ha fatto la grazia di essere educato fin dall'infanzia, e regolandomi in tutto il resto secondo le opinioni più moderate, più lontane da eccessi, comunemente praticate fra le persone fornite di maggiore buon senso fra quelle con cui mi sarei trovato a vivere. Infatti, cominciando fin d'allora a non tener in nessun conto le mie, perché volevo metterle tutte in discussione, attenersi a quelle dei più assennati mi sembrava sicuramente la cosa migliore”.*

Si tratta di un atteggiamento di cauto conservatorismo. Nella preoccupazione di evitare gli eccessi egli segue momentaneamente la concezione tradizionale di virtù, di memoria aristotelica, come medietà tra gli eccessi. Tale moderazione è in rapporto alla mutevolezza e relatività delle cose. Tra gli eccessi ci sono anche le restrizioni della libertà comportate dai voti religiosi, equiparati ai contratti commerciali. Se nessuna cosa al mondo resta sempre allo stesso modo, è possibile assumere impegni definitivi?

*“La mia seconda massima era di agire con quanta più ferma risolutezza mi fosse possibile, e di seguire con altrettanta costanza, una volta orientato in un certo senso, anche le opinioni più dubbie come se fossero state certissime”.*

Cartesio propone la risolutezza nell'agire, proprio rapportata ad una fase di transizione. Egli usa un'immagine che forse esprime la sua situazione di passaggio: quella del viandante che si perde in una foresta e che comunque dovrebbe andare sempre nello stesso senso e seguire un cammino il più possibile diritto, per arrivare almeno in un qualche punto. Anche quando non si riescono ad individuare le opinioni vere, bisogna seguire con risolutezza quelle che appaiono come le più probabili. Per entrare nella dimensione etica occorre attraversare una porta difficile, rischiosa, che è la scelta.

*“La mia terza massima era di cercare sempre di vincere me stesso piuttosto che la fortuna, e di mutare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo; e, in genere, di abitarmi a credere che non vi è nulla, al di fuori dei nostri pensieri, interamente in nostro potere, dimodoché, quando a proposito delle cose esteriori abbiamo fatto del nostro meglio, tutto ciò che non ci riesce resta, per quel che ci concerne, assolutamente impossibile”.*

L'uomo è responsabile di un ambito che gli è proprio, quello della propria ragione e delle operazioni dell'anima. Il tema della fortuna, ad esempio, era stato trattato anche nella riflessione di Machiavelli e Guicciardini. La fortuna è imponderabile, imprevedibile, ma l'uomo può farsi trovare preparato ai suoi rovesci e può in qualche modo dominarla e non lasciarsi abbattere. Noi non sappiamo quando un lago straripa, ma possiamo prepararci a tale eventualità costruendo argini e rafforzando dighe. In questa terza massima il nostro autore si rifà alla filosofia stoica che faceva dipendere la felicità non dagli avvenimenti esterni ma dalla atarassia, dalla capacità dell'uomo di non lasciarsi sconvolgere da essi e di saper controllare i propri desideri.

Nella ricerca della verità la **regola dell'evidenza** impone un atteggiamento opposto, rispetto al comportamento morale:

*“ ... ma poiché allora desideravo unicamente di attendere alla ricerca della verità, pensai che dovevo fare tutto il contrario, rifiutando come assolutamente falso tutto ciò in cui potessi immaginare il minimo motivo di dubbio, per vedere se, dopo un tale rifiuto, qualcosa sarebbe rimasto a godere la mia fiducia come del tutto indubitabile”.*

Per verificare la validità o la falsità delle conoscenze fin qui acquisite non è necessario esaminarle singolarmente, basta vederne l'origine. L'efficacia del dubbio metodico sta nella ricerca di un fondamento valido per tutto il sapere.

*“Quindi, dato che i sensi a volte ci ingannano, volli supporre che nessuna cosa fosse tale quale ce la fanno immaginare. E poiché vi sono uomini che sbagliano ragionando anche a proposito dei più semplici argomenti di geometria, e cadono in paralogismi, giudicando me stesso altrettanto soggetto all'errore quanto chiunque, rifiutai come false tutte le ragioni che in passato avevo ritenuto dimostrazioni. Infine, considerando che tutti i pensieri che abbiamo da svegli possono venirci in mente anche quando dormiamo, senza che nel sonno nessuno sia vero, decisi di fingere che tutto ciò che mi era passato per la mente non rivestisse maggior verità delle illusioni dei miei sogni”.*

Se talvolta i sensi ci ingannano, è meglio non fidarsene mai per non essere ingannati senza rendersene conto. Tutti i motivi di dubbio esposti nel *Discorso sul metodo* e questo sono ripresi dal repertorio degli scettici. Ma il dubbio sui sensi è davvero così radicale o ci sono esperienze che possono essere salvate da tale dubbio?

*“Ma – si dirà – è senz’altro vero che talora i sensi ci ingannano, per esempio, su quel che sia troppo piccolo o troppo distante; ma non perciò si può dubitare di molto altro di cui pure si è informati dai sensi, come, per esempio, che ora io sto qui, seduto accanto al fuoco,, con addosso una vestaglia da inverno, maneggio questo foglio di carta su cui vado scrivendo, e così via. E per nessuna ragione si potrebbe mai negare che esistano davvero le mie mani, e tutt’intero questo corpo che è mio, a meno che io non mi consideri simile a certi pazzi che hanno il cervello così sconvolto dai pesanti vapori della bile da sostenere fermamente dei re, mentre sono dei poveracci, o di avere indosso vesti di porpora, mentre sono nudi, o di avere una testa di argilla, o di essere delle zucchine, o fatti di vetro; ma costoro sono fuori di senno, e non mi sembrerebbe di esserlo di meno se mai li prendessi ad esempio per concepire me stesso”.*

Nel dubbio incombente sull’attestazione dei sensi si salverebbe perciò l’esperienza del proprio corpo. A questo punto Cartesio radicalizza ancor di più l’estensione del dubbio:

*“ ... In effetti, quanto mai spesso nel riposo notturno mi persuado di quel che mi è abituale, e cioè appunto che sono qui, in vestaglia, seduto accanto al fuoco, mentre invece sono svestito e disteso sotto le coperte. Però – si insisterà – è di certo con occhi ben svegli che ora guardo questo foglio di carta, non è addormentata questa testa che muovo, è facendoci attenzione che allungo la mano e so di allungarla; ma niente di altrettanto distinto potrebbe accadere a chi dorma. Ma davvero? Come se non ricordassi di essere stato a volte ingannato, nei sogni, anche da pensieri simili! Così, riflettendoci con più attenzione, tanto chiaramente mi rendo conto che non è mai dato di distinguere la veglia dal sogno con criteri certi, da rimanere attonito; e proprio questo stupore mi porta quasi a credere di star sognando anche ora”.*

La vita, dice Cartesio, può essere tutta un sogno. Chi ti assicura che adesso tu non stia sognando? Data una qualsivoglia percezione sensibile, potrebbe sempre darsi che sia illusoria, perché non si dispone di un criterio sicuro per distinguere quelle illusorie da quelle che eventualmente non lo siano. Chi medita allora si chiede: e se fossimo senza corpo? L’argomento del sogno pone in questo momento la questione del rapporto mente – corpo: che medita, pensa ugualmente, esiste ugualmente come essere pensante pur se per caso non avesse un corpo, e se invece ha anche un corpo, questo non gli è essenziale per pensare. Il soggetto che medita si scopre allora come un’intelligenza. Continua Cartesio:

*“Ebbene – si replicherà – ammettiamo pure che si stia sognando, e quindi non siano veri tutti quei dettagli, come che apriamo gli occhi, muoviamo la testa, allunghiamo le mani, e, magari, non sia vero neppure che abbiamo delle mani e tutto quanto il corpo; tuttavia si deve ben riconoscere che quanto si vede nei sogni è simile a delle immagini pittoriche. E allora, poiché le immagini di questo*

*genere non possono che essere formate a somiglianza di quel che è vero (tant'è che neppure quando si diano a rappresentare, con forme quanto mai inconsuete, delle figure inventate, come per esempio delle sirene o dei satiri, i pittori possono attribuire ad esse forme proprio in tutto nuove, bensì si limitano a mescolare insieme parti di animali diversi), così non saranno immaginarie, ma esisteranno per davvero, almeno delle entità come occhi, testa, mani e l'intero corpo, presi in generale ... Di tal genere (veri, effettivi) appaiono essere, in effetti, la natura corporea, considerata in generale (qui non significa in astratto, ma secondo la sua natura o essenza), e l'estensione di essa; la figura di quel che è esteso, la quantità, ossia la grandezza e il numero delle cose estese, il luogo in cui esse si trovano; il tempo in cui durano, e così via. Né si sbaglierà a trarne la conseguenza che sono bensì dubbie la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre discipline che considerano degli enti composti, ma qualcosa di certo e indubitabile hanno l'aritmetica, la geometria e le altre discipline di questo genere, che non trattano se non di quanto è semplice e generale al massimo né fanno conto più che tanto se ciò anche esista in natura oppure no. In effetti, tanto che io sia desto, quanto che dorma, la somma di 2 e 3 sarà sempre 5, e il quadrato non avrà più di quattro lati; né pare che possa darsi che verità così chiare incorrano mai nel sospetto di essere false”.*

Il nostro filosofo sembra qui optare per un argomento platonizzante. All'inizio si tratta di un platonismo ingenuo: pur dubitando delle cose sensibili, possono essere reali i modelli ideali di occhi, testa, mani e corpo intero. Poi egli ipotizza la realtà di qualcosa di massimamente semplice e universale, il corpo in sé come esteso e le dimensioni della materia. Poi egli passa alla realtà delle essenze di natura matematica. Almeno queste devono essere indubitabili. Siamo giunti all'individuazione degli elementi costitutivi della natura nella sua struttura geometrico – matematica. L'aspetto qualitativo del sensibile viene consegnato al silenzio, quasi a conferma della sua non verità (sapori, odori, colori ...). Egli vuole far cadere il dubbio anche su tale ontologia matematizzante, per trovare un fondamento ad essa. Egli radicalizza ancor di più l'applicazione del dubbio:

*“E tuttavia nella mia mente è radicata una vecchia opinione: che c'è un Dio, che può tutto, che da lui sono creato quale ora esisto, e allora come posso sapere se egli non abbia fatto in modo che non ci siano affatto terra, cielo, cose estese, figure, grandezze, luoghi, e nondimeno tutte queste cose mi sembrano esistere non diversamente da come mi sembra ora? Ed anzi, poiché giudico che talora altri si sbagliano anche in ciò che ritengono di sapere alla perfezione, come posso sapere se Dio non abbia fatto in modo che anch'io mi inganni ogni volta che sommo 2 e 3, o conto i lati del quadrato, o, se si riesca ad immaginarlo, in qualcosa di ancor più facile? Però – si replicherà – forse Dio non ha voluto che io mi ingannassi così, ché di lui si dice anche che io sommamente buono. Eppure, se contraddicesse alla sua bontà l'avermi creato tale che io mi inganni sempre, parrebbe in contrasto con tale bontà anche permettere che io mi sbagli qualche volta; ma questo non si può certo dire che non avvenga. Ci sarà magari chi preferirà negare che esista un Dio tanto potente, anziché credere che tutto il resto sia incerto. Ebbene, per ora non prendiamo di petto chi la pensasse così, ammettiamo che sia inventato tutto quel che si dice di Dio; e chi lo vuole supponga*

*pure che io sia pervenuto ad essere quel che sono in virtù del fato, o del caso, o di una serie continuata di cose, o in qualsiasi altro modo; ma poiché ingannarsi ed errare appare sempre un'imperfezione, quanto meno potente sarà l'autore che si assegnerà alla mia origine tanto più sarà possibile che io sia così imperfetto da ingannarsi sempre".*

Cartesio avanza qui l'ipotesi che noi si sia ingannati da Dio. O Dio inganna le sue creature, o, meglio, le ha fatte in modo che esse si ingannino sistematicamente. Una vecchia opinione (*praeconcepta opinio*) ricevuta dall'infanzia ci dice di Dio che Egli è onnipotente e ci ha creati. Nell'itinerario fin qui percorso, per la prima volta nel pensiero occidentale, è formulata come **ipotesi una posizione immaterialistica**: e se non esistessero le cose materiali? Tale ipotesi diventerà tesi un secolo dopo in Inghilterra con Berkeley che sosterrà che Dio manda le percezioni delle cose materiali. Poi il nostro autore prende seriamente in considerazione una filosofia della matematica diffusa alla sua epoca: **e se non si dessero le essenze matematiche?** Gli enti matematici potrebbero essere solo costruzioni umane, utili per i calcoli ma prive di realtà propria. Infine c'è l'interrogativo più radicale: **e se non avessimo una conoscenza matematica?** Che potrebbe venire interpretato come: **e se ci si ingannasse sistematicamente anche in presenza dell'evidenza**, come nel caso di  $2+3=5$ ? Ciò che appare come evidente non si può non considerare come vero: ma con quale diritto si ritiene tale? Dio ci ha creati così, incapaci di ritenere come falso ciò che è evidente: ma chi ci assicura che siamo fatti bene? Il dubbio si estende ulteriormente: come si concilia la nostra possibilità di sbagliare con la bontà di Dio? Ed ancora, un dubbio più radicale: **esiste poi Dio, o non avranno ragione gli atei?** Qualcuno infatti potrebbe preferire l'ipotesi dell'ateismo rispetto all'eventualità di un Dio ingannatore. Ma per Cartesio, anche se Dio non esistesse, i dubbi considerati precedentemente avendo come ipotesi che Dio ci inganni, rimarrebbero intatti. Ingannarsi è segno di imperfezione e se ci si inganna è segno che può essere imperfetto anche ciò cui dobbiamo il nostro essere. Sia che si ponga come causa un Dio ingannatore, sia che sia assunta una natura cieca, il risultato è lo stesso. Qui viene adottato l'argomento della necessaria continuità e proporzione tra la causa e l'effetto: l'effetto deve riproporre la natura stessa della causa. Continua il nostro filosofo:

*"A questi argomenti non ho proprio di che rispondere; per cui alla fine sono costretto ad ammettere che, di quanto ritenevo vero un tempo, non c'è niente di cui non sia lecito dubitare, e non per avventatezza o leggerezza, bensì per ragioni valide e meditate, e quindi che, se intendo scoprire qualcosa di certo, devo aver cura di rifiutare l'assenso a quel che mi appare dubitabile non meno che a quel che è palesemente falso. Ma non basta che di ciò mi sia reso conto, devo anche badare di ricordarmene, perché le opinioni a cui ero abituato ritornano di continuo nella mia mente e si impadroniscono della mia credenza, che è quasi asservita ad esse, anche contro la mia volontà, per la lunga abitudine, cioè come per un diritto di familiarità. D'altra parte, non mi disabituerò certo dall'assentire e prestare fiducia ad esse fino a che supporrò che siano sì in qualche modo dubbie – come in effetti sono, si è appena visto – però nondimeno anche alquanto probabili, per cui è molto più ragionevole crederle che criticarle. Penso quindi di far bene se, piegata interamente la mia volontà in senso contrario, mi ingannerò di proposito, fingendo per un po' che quelle opinioni*

*siano del tutto false e immaginarie, fino a che, una volta pareggiati in tal modo i pesi dei due pregiudizi, alla fine nessuna cattiva abitudine svii più il mio giudizio da una corretta percezione delle cose. E penso di far bene a far così, perché so che nel frattempo non me ne verrà alcun rischio di errore, non essendo possibile che in tal modo io indulga alla diffidenza più di quanto sia giusto, dal momento che ora ho a che fare non con l'agire, ma soltanto col conoscere".*

Cartesio cerca di radicalizzare i dubbi esposti, ritenendo positivamente falso ciò su cui essi portano, e vengono perciò trasformati in certezze negative. Ma tale operazione non è teoretica, cioè non è il punto di arrivo in quanto conclusione logicamente stringente e necessaria di un sillogismo, ma è **un atto volontaristico**, un atto di libertà, anche perché le vecchie opinioni continuano a sembrare ben più probabili rispetto alle nuove. Egli vuol dar corso al precetto metodologico di sospendere il giudizio, anche di fronte a ciò che risulta minimamente dubitabile, che non meriterebbe un credito maggiore di ciò che risulta palesemente falso. Ma questa scelta della volontà va allora maggiormente sostenuta, visto che non ha il conforto di ragioni più evidenti di quelle che vuole negare. Il nostro autore lo fa così:

*"Supporrò dunque che, anziché un Dio ottimo, fonte di verità, vi sia un genio malvagio, che, sommamente potente ed astuto, ce la metta tutta per ingannarmi. Riterrò quindi che cielo, aria, terra, colori, figure, suoni, e tutto il resto di esterno a me non siano che illusioni oniriche con cui quel genio tenda trappole alla mia credulità, considererò me stesso come se non avessi mani, occhi, carne, sangue né alcun senso, e quindi falsa l'opinione di avere queste cose. Rimarrò ostinatamente fermo in questa supposizione, e in tal modo non sarò certo in grado di conoscere alcunché di vero, ma in compenso mi guarderò con risolutezza dall'assentire al falso – poiché questo, invece, dipende senz'altro da me – ed è così che eviterò anche di rimanere vittima di un simile ingannatore, per quanto potente e astuto fosse. Senonché un proposito come questo è faticoso, e la pigrizia mi fa tornare alle solite abitudini di vita. Così – al pari di uno schiavo che, nel caso che gli capiti di godere in sogno di una immaginaria libertà, quando poi cominci a sospettare di star dormendo ha paura di svegliarsi e indulge pigramente a illusioni tanto piacevoli – ricado volentieri nelle vecchie opinioni, per paura di essere svegliato e dover passare giornate faticose, dopo tale tranquillo riposo, non già nella luce, per la verità, ma piuttosto nelle tenebre inestricabili rappresentate dalle difficoltà che sono state sollevate di sopra".*

Per puntellare ulteriormente la legittimità del proprio dubitare di fronte all'evidenza delle questioni messe in dubbio il nostro autore ricorre alla supposizione del **genio maligno**, un diavolo che ci inganna sistematicamente con la sua abilità. Egli compare come una controfigura dell'eventuale Dio ingannatore, ma ben più debole, non estendendosi fino a mettere in forse le essenze matematiche e la nostra conoscenza evidente, ma semplicemente l'esistenza delle cose materiali. Questa figura del genio maligno è introdotta come puramente inventata, artificiosa, volontaristica, al fine di non farci regredire dal dubbio alle abitudini di pensiero inveterate. Il genio maligno, non essendo il creatore, è un ente non onnipotente, e il suo potere di mettere in dubbio, di ingannare, è minore rispetto all'ipotesi del Dio ingannatore. L'epoca di questo scritto scorgeva

facilmente la presenza di diavoli e il genio maligno è introdotto per il suo prestigio persuasivo. Nel proseguo delle *Meditazioni metafisiche* questa figura si eclissa subito. Ricomparirà brevemente quando nella Sesta Meditazione si dimostrerà l'esistenza delle cose materiali per affermare che le idee delle cose in noi sono prodotte proprio dalle cose esistenti; non siamo dunque noi a produrle inconsciamente, né sono prodotte da Dio o da qualche creatura comunque più nobile del corpo. Dalla prima parte del *Discorso sul Metodo* e delle *Meditazioni metafisiche* emerge l'irruzione e l'estensione del dubbio. Ma esso è onnicomprensivo? Di alcune cose, forse, non è lecito mai dubitare? Prosegue il *Discorso sul Metodo*:

*“ ... Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, **penso dunque sono**, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, **giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo**. Poi, esaminando attentamente che cosa ero, vedevo che potevo fingere di non avere un corpo, e che non esistesse il mondo, né luogo alcuno in cui mi trovassi; ma non per questo potevo fingere che io non fossi; al contrario, dal fatto stesso di pensare e dubitare della verità delle altre cose seguiva con grande evidenza e certezza che io esistevo; mentre se solo avessi smesso di pensare, anche se tutte le altre cose da me immaginate fossero state vere, non avrei avuto nessuna ragione di credere che io esistevo; conobbi così di essere una sostanza la cui essenza o natura era esclusivamente di pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale. Dimodoché questo io, cioè l'anima in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo e addirittura è più facile a conoscersi del corpo, e anche se esso non fosse, l'anima, nondimeno, sarebbe tutto ciò che è”.*

C'è una zona franca rispetto al dubbio: non posso dubitare di essere, se penso; e se cessassi di pensare non avrei alcuna ragione di credere che esisto. Il pensiero è un attributo che mi appartiene necessariamente e che rinvia a un esistente, a una sostanza. Nulla, infatti, può derivare o essere generato dal nulla mentre il pensiero è. Tale sostanza è una **res cogitans**. Quindi l'atto di pensare mi fa cogliere intuitivamente solo il mio esistere, ma qualifica l'io come sostanza pensante o anima, autonoma rispetto alla realtà materiale, quindi immateriale e immortale. In questo momento fondamentale del suo pensiero Cartesio condivide la dottrina scolastica secondo la quale ogni attributo (in questo caso il pensiero) rinvia ad una sostanza come soggetto di inerenza dell'attributo e come causa di esso. La sostanza, dunque, può essere conosciuta attraverso gli attributi, come in questo caso il pensare. Ma l'attributo del pensare, in questo caso, non solo è inseparabile dall'anima ma le è così essenziale che, oltre all'esistenza, ce ne fa conoscere anche l'essenza: è *res cogitans*. Essa è l'io, la mente, l'anima, lo spirito, l'intelletto, la ragione, il soggetto di tutti i pensieri particolari o fatti di coscienza. Il *Cogito*, attività della *res cogitans*, è la condizione stessa di conoscenza di ogni altra realtà. In una lettera a Mersenne egli scrive:

*“Per quanto riguarda l'anima, le cose sono ancora più chiare. Essa, infatti, come ho dimostrato, non è che una cosa che pensa: è quindi impossibile che si possa mai pensare a qualche cosa senza*

*avere nello stesso tempo l'idea della nostra anima come di una cosa capace di pensare a tutto quel che si pensa ... poiché è per essa che concepiamo tutte le cose, essa è pure di per sé più concepibile di tutte le altre cose insieme".*

Il *Cogito* è il primo principio, il fondamentale criterio di verità: io penso, dunque sono, perché vedo molto chiaramente che per pensare bisogna esistere e le cose da noi percepite in modo chiaro e distinto sono tutte vere. Da qui deriva il principio dell'evidenza, applicato poi alle scienze matematiche. Il *Cogito*, tra l'altro, è una certezza indubitabile sotto ogni condizione, perché è conquistato dall'interno stesso del dubbio. Potremmo dire: dubito, dunque esisto, perché il dubbio è un atto di pensiero. Per pensiero Cartesio intende tutto ciò che avviene in noi essendone noi consci: intendere intellettualmente, volere, immaginare, ma anche sentire. Nessuna ragione dunque giustifica l'inesistenza di me che dubito. Un'altra sottolineatura potrebbe essere la seguente: la certezza della conclusione *sum*, esisto, richiede che la premessa abbia un verbo di pensiero coniugato alla prima persona singolare. Se dico "egli pensa" cadrebbe la certezza del *sum* perché di pensare è certo solo chi sta pensando; il pensiero è esclusivamente soggettivo.

Nella Seconda Meditazione Metafisica tale certezza appare in altre due formulazioni:

*"Mi sono persuaso che al mondo non esiste nulla; ma io esisto di certo, se mi persuado di qualcosa. Qualcuno mi inganna? Ma io esisto di certo, se qualcuno mi inganna".*

Tali formulazioni sono equivalenti al *cogito ergo sum*. Persuadersi, infatti, è un verbo di pensiero alla prima persona singolare. Nella seconda formulazione, chi mi inganna deve farmi credere qualcosa di difforme dalla verità. Si potrebbe perciò dire: credo, dunque esisto, e credo è un verbo di pensiero alla prima persona singolare. Cartesio ha comunque focalizzato fin qui due assiomi che sono al sicuro dal dubbio: è impossibile che la *res* che pensa non esista e il nulla non fa nulla. Affermare con il nostro autore che io sono *res cogitans* significa eliminare definitivamente il materialismo? La posizione materialistica che ha ripreso Cartesio afferma che è il cervello a pensare, perciò noi siamo delle *res* che pensano, ma materiali. Il materialismo quindi sostiene che esistono esclusivamente sostanze corporee e la mente è solo un modo dell'essere corporeo. Nelle *Meditazioni* egli chiama il *Cogito* mente, non anima, per evitare implicazioni in direzione della vitalità. Allora, la mente è materiale o no? Materialismo o spiritualismo? Alcune affermazioni potrebbero sembrare ambigue in questo senso:

*"E' bensì vero che tali cose materiali che suppongo che non esistano, ancora non le conosco, e non potrebbe darsi, allora, che in realtà non siano differenti da quel me che già conosco? Ebbene questo non lo so e per ora non lo discuto ..."*

Oppure:

*"Quando penso alla natura corporea, che pur ancora neppure so se esista mi accade di dubitare se la natura pensante che è in me, o meglio che io sono, sia altra da tale natura corporea, o se invece non siano tutte e due la stessa cosa".*

Sembra quasi un dubbio ulteriore, rispetto a quelli passati in rassegna finora, che presuppone però il Cogito. Nella *Sesta Meditazione* Cartesio procede così:

*“Anzitutto, dal momento che so che tutto quel che intendo chiaramente e distintamente può esser fatto da Dio così come io lo intendo, basta che possa intendere chiaramente e distintamente una cosa senza un’altra per esser certo che l’una è diversa dall’altra (almeno da Dio, infatti, l’una potrà ben venir posta separatamente dall’altra, ma per giudicare diverse due cose, non ha importanza chi abbia il potere di fare così). Pertanto, dal fatto stesso che so di esistere e che, nel contempo, mi rendo conto che alla mia natura, o essenza, non appartiene assolutamente nient’altro se non che io sono una cosa che pensa, concludo concretamente che la mia essenza consiste soltanto nell’essere io una cosa che pensa. E benché forse, o meglio, di sicuro, come dirò tra qualche momento, io abbia un corpo a me congiunto molto strettamente, tuttavia, poiché da una parte ho un’idea chiara e distinta di me stesso in quanto soltanto una cosa che pensa e non estesa, e, dall’altra parte, un’idea distinta del corpo in quanto soltanto una cosa estesa e non pensante, è certo che io sono distinto realmente dal mio corpo, e che posso esistere senza di esso”.*

Il nostro autore pone e dimostra la distinzione reale mente – corpo. **La mente e il corpo dell’uomo sono due sostanze ognuna delle quali, per esistere, non ha bisogno dell’altra.**

## La questione teologica

Molti studiosi fanno iniziare con Cartesio il pensiero moderno nel senso che il tema “uomo” sembra subentrare al tema “Dio” dominante invece nella filosofia medievale. Ma per altri, invece, Cartesio può collocarsi a fianco dei grandi teologi medievali. Come nota Schulz, la metafisica di Cartesio non costituisce in alcun modo la inequivocabile rivelazione dell’io consapevole di sé, bensì in essa, al di sopra dell’io, viene posta la divinità, in quanto autentico soggetto che sostiene e definisce il mondo nella sua totalità comprensiva dell’uomo. Le *Meditationes de prima philosophia*, anche se ripercorrono sinteticamente l’itinerario del *Discorso sul Metodo*, hanno come primo tema di ricerca la definizione dell’esistenza di Dio. L’interrogarsi sull’esistenza di Dio diventa in esse un tema cruciale. Egli deve poi misurarsi col problema riguardante la conoscenza di Dio: essa è oggetto di comprensione filosofica o piuttosto questione di fede?

Per un aspetto Cartesio riconosce che la fede dà una conoscenza di Dio più vasta del pensiero: i misteri dell’Incarnazione e della Trinità appartengono esclusivamente alla fede. Scrive nei *Principia philosophiae*:

*“Talmente che, se egli ci fa la grazia di rivelare a noi o a qualche altro cose che sorpassano la portata ordinaria del nostro spirito, quali sono i misteri dell’Incarnazione e della Trinità, noi non avremo difficoltà a crederle, benché non le comprendiamo forse molto chiaramente. Poiché non dobbiamo trovare strano che, nella sua natura, che è immensa, ed in ciò che egli ha fatto, vi siano molte cose superiori alla capacità del nostro spirito”.*

Anzi, le verità di fede devono essere più certe delle verità del pensiero filosofico. La luce interiore con cui siamo illuminati da Dio in modo soprannaturale è più certa di ogni luce della natura. Cartesio prescrive di assumere come

*“regola sovrana che ciò che ci è rivelato da Dio deve essere creduto con la somma certezza. Anche se, ad esempio, la luce della ragione sembra comunicarci qualcosa di diverso in modo ancor più chiaro ed illuminante, tuttavia bisogna prestar fede all’autorità divina più che al nostro proprio giudizio”.*

D'altra parte, le verità di fede sembrano tutt'altro che decisive per il pensiero di Cartesio.

Egli scrive nei *Principia*:

*“in ciò in cui la fede divina non ci insegna nulla, non conviene affatto al filosofo assumere come vero qualcosa di cui egli non abbia mai scrutato la verità”.*

E in una lettera egli scrive:

*“Riconosco in me una debolezza ..., ossia che, malgrado il fatto che vogliamo credere, ed anzi riteniamo si debba credere fortemente a ciò che ci è insegnato dalla religione, nondimeno non siamo abituati ad essere toccati così da vicino dalle realtà di cui soltanto la fede ci informa, e a cui il nostro intelletto non può giungere, come lo siamo invece da quelle di cui ... siamo convinti in virtù di ragioni naturali molto evidenti”.*

Nella lettera che accompagna le *Meditazioni metafisiche alla Sorbona* egli scrive:

*“Se è a voi che vengo a presentare questo scritto, è per un motivo così appropriato che il modo migliore che ho per raccomandarlo è di dire in breve, qui, a che cosa ho mirato in esso; ed ho fiducia che, una volta che lo saprete, anche voi avrete un motivo altrettanto appropriato per accordargli protezione”.*

Cosa vuol dire Cartesio? Perché la sua opera ha bisogno di essere protetta? Essa è rivolta contro atei e materialisti ed è destinata a coloro che sono preposti istituzionalmente alla difesa della religione cattolica, per cui non possono rimanere indifferenti ad essa. Un'approvazione pubblica da parte delle autorità teologiche maggiori allora esistenti in Francia poteva prevenire le rimostranze di chi continuava a coniugare salvaguardia della religione e difesa della filosofia aristotelica. Egli voleva spezzare questo fronte unico ma i teologi della Sorbona erano degli Scolastici. Continua Cartesio:

*“Fra le questioni di pertinenza della filosofia ho sempre ritenuto che le più importanti siano quella di Dio e quella dell'anima. E dico della filosofia, anziché della teologia, perché, quanto a noi che siamo fedeli, basta sì che crediamo per fede che Dio esiste e che l'anima umana non muore col corpo, ma quanto agli infedeli, non appare proprio possibile persuaderli di alcuna religione (e forse neppure di alcuna virtù morale) a meno che prima non si provino loro queste due verità con la*

*ragione naturale (e poiché spesso, in questa vita, si prospettano premi maggiori per i vizi che non per le virtù, senza il timor di Dio e l'attesa di un'altra vita ben pochi sarebbero quelli che preferiscono il retto all'utile). Per noi fedeli, infatti, è senz'altro vero che dobbiamo credere all'esistenza di Dio perché è insegnata dalle Sacre Scritture e, d'altro canto, credere nelle Sacre Scritture perché vengono da Dio in quanto, dal momento che la fede è un dono di Dio, egli, che ci dà la grazia affinché si creda in tutto il resto in cui vuole che si creda, può ben darcela affinché si creda nella sua esistenza. Ma non è questo, dicevo, che si può proporre agli infedeli, che lo giudicherebbero un circolo vizioso”.*

Questo passo presuppone il modo in cui Cartesio intende il rapporto tra filosofia e teologia. Egli chiama teologia la scienza che dipende propriamente dalla Rivelazione mentre la filosofia dipende solo dalla ragione umana. Egli opera una drastica separazione tra fede e ragione: una dimostrazione relativa all'esistenza di Dio e all'immortalità dell'anima deve valere per i Turchi quanto per i cristiani. Tale posizione poteva appoggiarsi sull'autorità di S. Tommaso che considerava l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima come *preambula fidei*. Non negando la sua personale e sostanziale sottomissione alle verità di fede, Cartesio rivendica una dimensione autonoma all'indagine filosofica su Dio e le realtà divine. Si tratta dell'autonomia del campo della ragione naturale. Tutto ciò che può essere conosciuto, di Dio, può essere anche dimostrato con ragioni che non nascono da altro se non dalla propria mente e tale conoscenza dipende da verità speculative note solo grazie all'aiuto della luce naturale. Ma il conoscere trova il proprio limite nell'oggetto in quanto infinito. Scrive infatti Cartesio:

*“Non comprendo l'infinito, eppure vi sono in Dio innumerevoli altre cose che non posso in alcun modo comprendere né afferrare ad esempio col pensiero; infatti è proprio della natura di ciò che è infinito il non essere compreso da me che sono finito”.*

Nel dimostrare l'esistenza di Dio la ragione naturale può pienamente sviluppare le proprie riflessioni:

*“Nella filosofia ... non può esservi nulla di più utile del ricercare con zelo le migliori dimostrazioni dell'esistenza di Dio, e del presentarle in modo così preciso e perspicuo da risultare in futuro acquisito per tutti gli uomini che siano effettivamente delle prove”*

Egli si è occupato delle prove principali e più importanti e le ha presentate come le prove più certe ed evidenti. Le prove dell'esistenza di Dio, secondo lui, eguagliano le dimostrazioni geometriche in certezza ed evidenza, anzi le superano. La nostra mente non può conoscere nulla in modo più chiaro e più certo dell'esistenza di Dio. In questo senso egli rifiuta le prove dell'esistenza di Dio raggiunte da S. Tommaso, prima di tutto perché prendono le mosse dal mondo sensibile, mentre per il nostro è molto più evidente che esista Dio piuttosto che talune realtà sensibili. Tommaso, nel dimostrare l'esistenza di Dio, pone l'impossibilità di un *regressus ad infinitum*, per cui diventa necessario un primo principio. Invece Cartesio constata che passare per una serie di cause conduce a riconoscere l'imperfezione del proprio intelletto. Egli infatti scrive:

*“Io non posso comprendere in che modo tali cause infinite si succedano una dopo l'altra dall'eternità in modo che nessuna sia stata la prima. In effetti, dal mio non poter comprendere ciò, non segue certo che una qualsiasi di esse debba essere la prima ... ma segue soltanto che il mio intelletto, che è finito, non coglie l'infinito”.*

Nelle *Meditationes de prima philosophia* all'inizio viene applicato il dubbio radicale. Si può dubitare di ogni certezza perché la percezione sensibile è inaffidabile e perché è impossibile distinguere tra sonno e veglia. Il terzo momento del dubbio riguarda direttamente la problematica teologica. Perfino nel sogno rimangono certi determinati concetti e principi ontologici universali. Allora subentra la possibilità radicale: Dio può aver posto l'uomo non nella verità, ma può invece ingannarlo in ciò che egli si crede autorizzato ad accettare come la certezza più alta. Il Dio creatore viene pensato soprattutto sotto l'aspetto della sua illimitata onnipotenza. Questo Dio può essere un ingannatore sommamente potente, malvagio, una mente malevola, sommamente potente ed astuta. Questo è un nodo molto importante: ciò che per l'Alto Medioevo costituiva un caposaldo e che solo alla fine di tale epoca era stato appena scosso, cioè che Dio ha posto l'uomo nella verità, quindi in una esistenza dotata di senso, ora all'inizio dell'età moderna diviene problematico. Qual è la vera natura della creazione? Essa garantisce l'uomo nella verità o lo consegna ad un destino di sostanziale fuorviamento? Al centro del dubbio sull'eventuale inganno divino l'io diviene certo di sé: se sono ingannato da Dio, allora dubito, quindi penso, dunque sono. La certezza di sé, propria dell'uomo, si configura come fondamento e prende il posto fino ad allora riservato a Dio. La coscienza di sé sembra costituirsi a scapito dell'onnipotenza divina. Ma tale autonomia sarebbe solo apparente:

*“Allora, in quanto io sono certo di essere una cosa che pensa, non sarà che così so già anche che cosa è richiesto perché io sia certo di qualcosa? Di sicuro in quella conoscenza, che ho per prima, non c'è altro che una percezione chiara e distinta di quel che affermo, e cioè appunto che io sono una cosa che pensa; ma di sicuro essa non basterebbe a rendermi certo che quel che affermo è vero anche di fatto, se potesse mai accadere che fosse falso qualcosa che io percepissi con altrettanta chiarezza e distinzione; e quindi mi sembra di poter già stabilire come regola generale che è vero tutto quel che io percepisco molto chiaramente e distintamente”.*

Dunque, se l'io pensa, deve necessariamente esistere ed è vero tutto ciò che comprende in maniera chiara e distinta. Il nostro autore cerca di liberare l'io dal suo isolamento rispetto al mondo, perché resta ancora problematico il suo essere nel mondo. Anche per provare che Dio è verace e non inganna, rimane necessario e indispensabile dimostrare l'esistenza di Dio. Essa, quindi, non viene provata primariamente per se stessa, ma per guadagnare, per mezzo suo, la certezza dell'io nei rapporti con il mondo. Nella teologia filosofica moderna, Dio diviene principio che garantisce il significato del mondo. Per dimostrare l'esistenza di Dio, infatti, il nostro autore prende le mosse dall'io, unico dato finora garantito; non può, come S. Tommaso, partire dalla realtà mondana. Scrive Cartesio:

*“Ora, fra le mie idee – a parte quella che rappresenta me a me stesso -, che non fa sorgere alcun problema (in questo caso privilegiato, infatti, non sorge il problema se quel che l’idea mi rappresenta corrisponda o no a qualche realtà che sia altra da me. Ovviamente, il mio pensiero include anche tutte le altre rappresentazioni che io abbia; ma in quanto esse siano di cose diverse da me, allora sorge il problema), una rappresenta Dio, altre rappresentano angeli, altre uomini simili a me, altre animali ed altre ancora cose corporee inanimate. Ma, quanto alle idee che rappresentano angeli, a quelle che rappresentano altri uomini, e a quelle che rappresentano animali, è facile capire che possono essere formate per composizione mediante l’idea che ho di Dio, l’idea che ho di me stesso, e l’idea delle cose corporee ...”.*

Nella mente dell’uomo si trova una **idea Dei**, una rappresentazione di Dio. Qual è il suo contenuto?

*“Così non rimane che l’idea di Dio, nella quale considerare se vi sia qualcosa che non possa derivare da me stesso. Ora, per Dio intendo una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, e dalla quale siamo creati sia io stesso sia tutto quanto d’altro esista (nel caso che esista anche qualcos’altro); ma le idee di attributi come questi sono tali che, quanto più accuratamente vi rivolgo l’attenzione, tanto meno mi appare possibile che possano aver avuto origine da me soltanto, e quindi, in forza di tutto quel che ho detto finora, s’ha da concludere che è impossibile che Dio non esista”.*

Di fronte a questa idea di Dio, l’uomo si coglie come finito ed imperfetto: egli si considera così solo a patto di vedersi nell’orizzonte dell’infinito e del perfetto. Così, in certo modo, la rappresentazione dell’infinito, nel soggetto, precede quella del finito, cioè la rappresentazione di Dio precede quella che ho di me stesso. Infatti, in che modo potrei comprendere di dubitare, di desiderare, ossia di mancare di qualcosa, di non essere quindi assolutamente perfetto, se in me non vi fosse alcuna rappresentazione di una natura perfetta, confrontandomi con la quale io riconosco le mie deficienze? Quando il soggetto presta attenzione al fatto di dubitare, dunque di essere una realtà imperfetta e dipendente, gli viene incontro una rappresentazione chiara e distinta di una natura indipendente e perfetta, vale a dire di Dio. Siccome questa rappresentazione di Dio precede necessariamente ogni altra nel soggetto, è considerata dal nostro autore **innata**, non nel senso che ci sta sempre davanti agli occhi, ma solo nel senso che abbiamo in noi la possibilità di suscitarla.

Delle obiezioni sono state mosse a tale argomento. **Mersenne** affermò che in noi stessi possiamo trovare un fondamento sufficiente per costruire su esso solo la suddetta rappresentazione. Colui che pensa, cioè, possiede un certo grado di perfezione, e altri che pensano come lui posseggono un grado analogo di perfezione da cui trarre un fondamento, un grado di perfezione da porre sugli altri, e cioè all’infinito. Si chiede Mersenne:

*“Perché ... non dovrei poter aggiungere a un certo grado dell’essere che io percepisco un qualsiasi altro grado, e costruire in tal modo la rappresentazione di una natura perfetta, proprio partendo da ogni grado suscettibile di aggiungersi agli altri?”.*

Cartesio replicherà che è vero che l’intelligenza umana accresce quelle perfezioni per poterle attribuire a Dio. Ma egli comunque si chiede:

*“Da dove può derivare la capacità di accrescere tutte le perfezioni create, se non dal fatto che è presente in noi la rappresentazione di una realtà maggiore, precisamente di Dio?”.*

È una risposta dogmatica a una domanda scettica. La logica di Cartesio è in fondo questa:

*“Non è vero che l’infinito venga colto grazie alla negazione del limite o della limitatezza, giacché, al contrario, ogni limitatezza implica la negazione dell’infinito”.*

Cartesio prosegue poi così:

*“ ... quella rappresentazione in virtù della quale io penso un Dio sommo, eterno, infinito, onnipotente, onnisciente, creatore di tutte le cose che sono esterne a me, ha in sé, veramente, un contenuto effettivo rappresentato maggiore di quelle rappresentazioni in virtù delle quali vengono esibite le sostanze finite”.*

A questo punto egli aggiunge il principio di causalità: ogni contenuto effettivo deve essere tratto da una cosa che possiede un contenuto almeno equivalente:

*“Infatti io chiedo: da dove l’effetto potrebbe trarre il proprio contenuto effettivo, se non dalla causa? E come potrebbe la causa darglielo, se non lo possedesse?”.*

Lo stesso rapporto causa – effetto vale anche per i contenuti effettivi puramente rappresentati:

*“Che questa rappresentazione racchiuda questo o quel contenuto effettivo rappresentato piuttosto che un altro, deriva ad essa, in ogni caso, da una qualche causa, in cui è racchiuso un contenuto effettivo reale almeno pari a quello che la rappresentazione racchiude di contenuto effettivo rappresentato”.*

Non sembrano comparire problemi, quando si tratta di contenuti effettivi finiti, che possono benissimo essere prodotti dall’uomo che è una natura finita. Ma quando si ha a che fare con il contenuto effettivo infinito compreso nella rappresentazione di Dio? L’uomo non può trarre da sé tale contenuto, a motivo della sua finitudine. Ciò che è più perfetto e racchiude in sé un maggiore contenuto effettivo non può scaturire da ciò che possiede un contenuto effettivo minore. Ciò vale per gli effetti a contenuto effettivo reale o attuale, ed anche per le rappresentazioni. Il contenuto effettivo della rappresentazione di una natura infinita e perfetta deve quindi derivare da una natura reale, infinita e perfetta. Quindi la rappresentazione di una natura sommamente perfetta che è in noi ha tanto contenuto effettivo rappresentato che può derivare solo da una causa

sommamente perfetta. La rappresentazione di Dio che è in noi può avere per causa soltanto Dio stesso. Quindi Cartesio porta a compimento la dimostrazione dell'esistenza di Dio:

*“Si deve assolutamente concludere che dal solo fatto che io esisto, e che in me è presente una certa rappresentazione di una natura perfettissima, ossia di Dio, viene dimostrato nel modo più chiaro che Dio esiste”.*

Anche a questa argomentazione sono state fatte delle obiezioni. Ad esempio **Mersenne** sosteneva che la rappresentazione di Dio non è altro che un oggetto di pensiero, e non è più nobile della mente che lo pensa. Per **Arnauld** la prova dell'esistenza di Dio ritorna su se stessa, come un circolo chiuso:

*“Mi resta soltanto il dubbio che egli non proceda circolarmente quando afferma che per noi è stabilito chiaramente che ciò che comprendiamo in modo chiaro e distinto è vero proprio in quanto Dio esiste. Ma per noi non può essere stabilito che Dio esiste, se non in quanto noi comprendiamo ciò in modo chiaro e distinto: dunque, prima di stabilire che Dio esiste, dobbiamo stabilire che è vero ciò che noi comprendiamo sempre in modo chiaro e distinto”.*

Arnauld ha le sue ragioni. Cartesio, infatti, poggia la prova dell'esistenza di Dio su tale tesi di fondo:

*“ ... per il <<lumen naturale>> è chiaro che in ogni causa naturale deve esserci almeno tanto contenuto effettivo quanto nell'effetto proprio di questa causa”.*

Il *lumen naturale*, per Cartesio, è il principio della certezza e ciò che si mostra attraverso esso non può in alcun modo essere soggetto al dubbio. Il *lumen naturale* è il *medium* con cui si presenta tutto ciò che comprendiamo chiaramente e distintamente. Una verità chiara per il *lumen naturale* è, ad esempio, che al mio dubitare segue che io esisto. Ma la certezza della comprensione chiara e distinta deve essere assicurata mediante la prova dell'esistenza di Dio. Ciò che deve essere provato in realtà è presupposto nella prova. La prova dell'esistenza di Dio serve a garantire il principio della conoscenza chiara e distinta. Una volta che l'esistenza di Dio è colta come certa, bisogna provare che Dio non è un ingannatore. Ciò è facile: Dio deve essere necessariamente pensato come natura perfettissima. Se è perfetto, Dio non può avere in sé alcuna manchevolezza, quindi non può essere ingannatore perché ogni frode e ogni inganno dipendono da qualche manchevolezza. Se Dio è la suprema natura, Egli deve essere anche il Sommo Bene e il Sommo Vero. La certezza e la verità di ogni sapere viene dunque a dipendere unicamente dal riconoscimento del fatto che Dio non inganna. Anche la prova della sincerità di Dio ha così un andamento circolare: il *lumen naturale* deve fornire fondamento alla prova, ma la certezza della prova deve essere assicurata appunto solamente mediante la dimostrazione della veracità di Dio. Quella finora presentata è la sua dimostrazione fondamentale. A questa il nostro autore adduce un'ulteriore dimostrazione che corrisponderebbe all'argomento ontologico ripreso da Anselmo di Canterbury. Cartesio svolge così l'argomentazione: tutto ciò che io comprendo in modo chiaro e distinto, esiste così come io lo comprendo. Egli scrive:

*“Ciò che noi comprendiamo, in modo chiaro e distinto, appartiene alla vera ed immutabile natura o essenza o forma di qualche cosa, ciò appunto può essere in verità affermato di questa cosa”.*

Ora bisogna pensare a Dio come la natura perfettissima, e si comprende in modo chiaro e distinto che anche l'esistenza fa parte delle sue perfezioni. Non si è dunque liberi di pensare Dio come non esistente ma alla vera e immutabile natura è proprio l'esistere. In verità Dio esiste. Cartesio va incontro ad una difficoltà oggettiva: considerare l'esistenza come una delle perfezioni o proprietà di Dio. **Caterus**, il primo interlocutore di Cartesio, si richiama a Tommaso d'Aquino:

*“ ... anche se si ammettesse che la natura sommamente perfetta implica già l'esistenza, in virtù appunto, di questa sua determinazione, tuttavia non ne consegue che appunto questa esistenza è in realtà qualcosa nella natura delle cose stesse, ma ne consegue solo che il concetto di esistenza è indissolubilmente connesso al concetto di somma natura”.*

**Gassendi** osserva che l'esistenza non costituisce una perfezione né in Dio né in qualsivoglia altra cosa. Ciò che esiste ed ha molteplici perfezioni, non possiede l'esistenza come una perfezione singola, ma come ciò in virtù del quale sono esistenti sia esso sia le sue perfezioni.

Cartesio ribadisce che l'esistenza necessaria è una proprietà assunta in Dio, perché appartiene a Lui solo, e solo in Lui costituisce parte dell'essenza.

Tale ulteriore argomento per dimostrare l'esistenza di Dio risulta radicalmente diverso dall'argomento ontologico di S. Anselmo. In quest'ultimo l'idea di Dio come ciò di cui non può essere pensato nulla di più grande è la traduzione in termini razionali e comunicabili del dato rivelato; la ragione traduce dialogando con la Rivelazione e ricevendo il contenuto di tale idea dalla fede. La ragione non fa altro che esprimere il dato di fede in termini razionali e intellegibili perché anche l'ateo, pur negandone l'esistenza, si trovi d'accordo sul contenuto rappresentato dall'idea di Dio. **In Cartesio l'idea di Dio è ridotta ad un mero sillogismo:**

- Dio è l'essere perfettissimo
- l'esistenza è una perfezione
- Dio necessariamente esiste.

Il punto di partenza non è più la verità di fede, ma l'idea di Dio cui la ragione perviene senza la mediazione della Rivelazione; anzi, la trova già in sé, ed il contesto non è più il dialogo della ragione con la fede, ma è un monologo della ragione con se stessa.

# Blaise Pascal (1623-1662)

## Vita e contesto

Egli propone un modo radicalmente diverso di impostare la problematica teologica e di concepire il rapporto tra fede e ragione, in conseguenza al dialogo anche critico con la modernità che stava prendendo forma. Egli, nel suo tempo, vede affermarsi la filosofia cartesiana e la relativa fisica meccanicistica, indifferente alle cause finali. Vide inoltre la diffusione delle tendenze naturalistiche in campo antropologico e dell'orientamento teorico e pratico detto "libertino" in campo etico. Tale orientamento era scetticeggiante, ammetteva un Dio lontano dal mondo che non si cura troppo dell'uomo e del quale l'uomo non deve troppo curarsi. In campo religioso si stava sviluppando il movimento giansenistico, che non volle mai riconoscersi come ereticale, ma portava in sé motivi calvinistici. Pascal ne riprese il rigorismo morale.

Un aspetto interessante del Giansenismo, e importante per capire Pascal, è l'impostazione del **rapporto tra la grazia divina e la libertà umana**, e quindi la problematica morale. I Gesuiti del tempo erano maggiormente attenti alle istanze umanistiche e proponevano una concezione teologica e religiosa in cui l'uomo mantiene la propria libertà davanti a Dio. Il peccato originale ha ferito il libero arbitrio, ma non lo ha estinto, come afferma il Concilio di Trento; ha fatto perdere i dono soprannaturali ma non ha tolto le capacità naturali umane di conoscere il bene e di praticarlo. Dio dà a tutti una grazia sufficiente per ben agire e per salvarsi; ad essa l'uomo può anche opporsi e resistere. Dopo la redenzione, le condizioni della salvezza devono essere più facili per i cristiani e l'espiazione dei peccati non è strettamente necessaria affinché l'assoluzione sacramentale produca i suoi effetti. I sacramenti agiscono *ex opere operato* ed è sufficiente l'attrizione per ricevere il perdono dei peccati nel sacramento della penitenza. Un vivo amore di Dio va desiderato per la salvezza, ma per ottenere il perdono basta un pentimento per timore dell'inferno, anche senza il rimorso di aver offeso Dio, anche senza lo slancio di amore per Lui.

Gli agostiniani seguaci di Giansenio si posero contro tale orientamento, perché temevano un ritorno del pelagianesimo e un cedimento al naturalismo per compiacere il mondo. Costoro pensavano, invece, che se l'uomo è caduto in Adamo, la sua volontà è corrotta e solo la grazia può riportarlo dall'*amor sui* in cui è caduto alla volontà del bene e all'amore del Dio salvifico. Dio avrebbe potuto lasciare nella perdizione tutti gli uomini peccatori, ma così non ha voluto; anzi, Egli, attraverso il Figlio, il cui sacrificio di sé potrebbe salvare tutti gli uomini, ne salva solo alcuni e senza ingiustizia, perché nessun uomo, dopo il peccato, può pretendere alcunché da Dio. Dio dà a chi vuole la grazia efficace che non toglie la libertà dell'uomo ma sollecita talmente la volontà umana, che essa infallibilmente cede. Ma anche il giusto, che è tale perché ha già avuto un dono di grazia, non è sicuro della perseveranza. Dio potrebbe anche rifiutare la grazia al giusto. Senza la

grazia e senza la rigenerazione profonda della volontà e la trasformazione di tutta la persona, l'uomo non può fare nulla di buono. Dunque, una morale naturale è impossibile, conta solo l'amore soprannaturale di Dio, senza il quale neppure la confessione dei peccati è efficace: i sacramenti operano solo se l'uomo ha fatto penitenza e se ha orientato rettamente la sua volontà.

Pascal ingaggiò una battaglia contro la morale dei gesuiti, considerata lassista. Le *Lettere provinciali* sono l'espressione della sua battaglia con i gesuiti. L'intento fondamentale della sua opera è **apologetico**: egli vuole mostrare all'uomo della nascente età moderna **che il cristianesimo è vero e risponde alle più profonde esigenze dell'uomo**, anche di quello che vive nell'età della scienza. Alla fine del '500, il moto di corrosione dell'adesione di massa al cristianesimo era iniziato in Italia e aveva cominciato a diffondersi anche in Francia. Quali forze operavano in tale direzione distruttiva?

La tendenza naturalistica cartesiana non negava la dimostrabilità razionale dell'esistenza di Dio, e di un Dio creatore, non negava neppure una morale oggettiva ma tendeva ad eliminare l'intervento speciale di Dio nella storia, ritenendo incomprendibile il miracolo, riducendo di molto il concetto di Provvidenza, rifiutando di indagare sulle cause finali, cioè di ammettere come determinanti i fini degli enti creati, allontanando sempre di più l'uomo da Dio. Dio c'è ma vuole che l'uomo operi e si sviluppi nel mondo badando al mondo, senza preoccupazioni ultramondane.

Un altro orientamento stava assumendo toni scettici in campo conoscitivo, edonistici e mondani in campo pratico, indifferenti in sede religiosa, talvolta ostili al cristianesimo. Si tratta dell'indirizzo libertino. Globalmente si evidenzia l'indifferenza di tanti uomini rispetto al cristianesimo, di persone che non vogliono sapere nulla sui destini ultimi. Se Dio c'è, non guida la storia umana con interventi straordinari e non pretende che l'uomo viva più che da uomo. Come si è creato in Francia questo clima naturale? In Francia si diffonde la filosofia naturalistica italiana dell'ambiente padovano, sotto l'influsso dell'aristotelico **Pomponazzi**. L'anima non ha un'autonomia rispetto al corpo o una sussistenza oltre esso, tutto è sottoposto al destino, non ha senso il miracolo, ma l'uomo è un microcosmo che ha in sé la potenza necessaria anche per rendere ragione di ciò che sembra un miracolo.

Pascal si trova ad essere testimone di una vicenda deludente: lo scetticismo aveva corrosato in molti le certezze naturalistiche di tipo pomponazziano. La riflessione sull'incapacità umana di arrivare alla verità, la verità sulle cose ultime, aveva portato all'abbandono della fiducia di dominare con la ragione tutta la realtà ma aveva anche portato a dimenticare la vocazione alla grandezza che l'uomo dubbioso porta in sé. Lo scetticismo proponeva una quieta accettazione della vita nella sua dimensione quotidiana e, in alcuni esiti un po' più distruttivi, aveva provocato l'abbandono di ogni interesse per il soprannaturale. L'uomo mantiene le virtù razionali necessarie per la vita nel mondo e l'interesse per la scienza, si disinteressa per la religione rivelata, e quindi anche del cristianesimo che propone la divinizzazione dell'uomo dopo la caduta. Ci si era accontentati in una posizione di razionalismo moderato, che fa stare contenti nel finito. L'importante è che l'uomo operi nel mondo per quel poco che gli è possibile.

## L'uomo

In questo contesto si precisa il senso dell'apologetica di Pascal. Egli cominciò a comporre i *Pensieri* a partire dal 1657. Per il nostro autore l'uomo è incomprendibile al di fuori della fede ed egli è incapace di raggiungere il suo bene più alto al di fuori del cristianesimo. Vi sono per questo i frammenti cosiddetti "pirroniani": l'uomo è incapace di conoscere la verità, le sue facoltà conoscitive sono deboli perché su di esse pesano l'immaginazione, l'abitudine, la tradizione. L'uomo è una creatura superficiale e incostante. Proprio a causa di questa situazione, per non riflettere e per non pensare alla propria situazione, l'uomo si allontana da se stesso. Scrive Pascal:

*"Quando mi son messo qualche volta a considerare il vario agitarsi degli uomini e i pericoli e le pene a cui si espongono, nella Corte, in guerra, donde nascono tante liti, passioni, imprese audaci e spesso malvagie, ho scoperto che tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola causa, dal non saper starsene in pace, in una camera. Un uomo che possiede a sufficienza per ben vivere, se sapesse starsene a casa sua con piacere, non la lascerebbe per andare per mare o per andare ad assediare una piazzaforte. Non si comprerebbe una carica nell'esercito a così caro prezzo, se non si trovasse insopportabile non muoversi nella città; e non si cercherebbero le conversazioni e lo svago dei giochi se si riuscisse a restare a casa propria con piacere. Ma quando ho considerato la cosa più a fondo e, trovata la causa di tutte le nostre infelicità, ho voluto scoprirne la ragione, ho trovato che ce n'è una molto reale: l'infelicità naturale della nostra condizione debole e mortale, condizione così miseranda che nulla ci può consolare, quando ci pensiamo seriamente. Qualunque condizione ci si immagini, se si riuniscono insieme tutti i beni che potrebbero appartenerci, quella del re è la condizione più bella del mondo; e tuttavia si immagini un re che già ha raggiunto tutte le soddisfazioni che possono appagarlo; se non ha distrazioni e se gli si lascia la possibilità di meditare e riflettere su quello che egli è, tale effimera felicità non verrà a sorreggerlo; necessariamente finirà col fare oggetto delle sue considerazioni i pericoli che lo minacciano, le rivolte che potrebbero scoppiare e, infine, la morte e le malattie che sono inevitabili, di modo che, se è privo di ciò che si dice **divertimento**, eccolo infelice, e più infelice dell'ultimo dei suoi sudditi, che giochi o che si diverta"*

L'uomo in sé, per Pascal, è carico di limitazioni, di difetti, di frustrazioni. Il pensiero della morte è la figura suprema per dire l'infelicità naturale dell'uomo: esso corrode ogni passione umana e l'uomo, più si scontra con esso più non riesce a guarire dalla morte, e con essa dalla miseria e dall'ignoranza, non riesce a non pensarci nel momento in cui desidera la felicità. Che cosa ha saputo inventare l'uomo per essere felice? Ben poca cosa di fronte all'ineluttabilità e al potere nientificante della morte. L'unico bene escogitato dagli uomini consisterebbe nell'essere distratti dal pensare alla propria condizione, consisterebbe nell'avere una occupazione che li distorni, o nell'assecondare qualche passione piacevole e nuova che li occupi, sia essa il gioco o la danza, qualche spettacolo attraente. Per questo, dice Pascal, gli uomini amano il fracasso e il trambusto e non riescono a comprendere il piacere della solitudine. Lo stesso re si affanna a circondarsi di

persone che lo divertono e che gli impediscono di pensare a se stesso. Se lo facesse, anche un re sarebbe infelice. Ma l'uomo è solo un essere piccolo, misero, frustrato, condannato alla infelicità?

Nell'uomo vive una tensione paradossale: egli è misero ma è insieme grande, perché ha aspirazioni di incommensurabile grandezza. Se si sente misero è perché egli, in sé, insieme alla miseria, avverte i segni della grandezza. L'uomo è grande perché ha l'aspirazione ad una vita infinita, che non è solo una piena felicità nella vita finita con i mezzi del finito, ma ad una piena felicità intesa come infinita felicità, quale si ha in una vita più che umana, in una vita divina. Sostiene il nostro autore:

*“C'è in loro (negli uomini) un intimo segreto che li porta a cercare fuori di sé il divertimento e l'occupazione, che deriva dal risentire le loro continue miserie; e c'è in loro un altro istinto segreto, che è residuo della grandezza della nostra natura originaria, che fa loro conoscere che la felicità vera sta soltanto nel riposo e non nel tumulto (il tumulto della ricerca); e da questi due istinti opposti si forma in essi un progetto confuso che si nasconde alla loro vista nel profondo della loro anima, che li spinge a tendere al riposo attraverso l'agitazione e a credere sempre che la soddisfazione non ancora raggiunta giungerà senz'altro se, superando qualche particolare difficoltà che hanno preso in considerazione, possono aprirsi per questa strada la porta al riposo”*

La **piena felicità**, per Pascal, sta **solo in un oggetto infinito e immutabile, in Dio**; tutto il resto non può soddisfare e non soddisfa. Ancora:

*“Noi siamo pieni di cose che ci spingono fuori di noi. Il nostro istinto ci fa avvertire che bisogna cercare la felicità fuori di noi. Le nostre passioni ci spingono fuori, anche quando gli oggetti non si presentassero a stimolarle. Gli oggetti esteriori ci tentano di per se stessi e ci chiamano, anche quando non ci pensiamo. E così i filosofi hanno un bel dire: Rientrate in voi stessi, vi troverete il vostro bene; non li si crede; e quelli che li credono sono i più vuoti e i più sciocchi. Gli stoici dicono: Rientrate in voi stessi, è lì che troverete la vostra quiete. E ciò non è vero. Gli altri dicono: Uscite al di fuori, cercate la felicità divertendovi. E ciò non è vero. Vengono le malattie. La felicità non è fuori di noi né dentro di noi; è in Dio, e fuori e dentro di noi”.*

Nonostante le miserie, afferma il nostro autore, l'uomo vuole essere felice e non può non volerlo. Per riuscire ad essere felice, l'uomo dovrebbe diventare immortale ma, non potendo questo, ha semplicemente deciso di non pensare alla morte. Il **divertissement**, in questo senso, è l'unico sollievo per le nostre miserie ma, di fronte alla felicità, esso diventa la nostra più grande miseria perché ci fa andare lentamente incontro alla morte senza farci pensare ad essa, senza che ce ne rendiamo conto. L'aspirazione ad una infinità di vita non è però di per sé la capacità di soddisfacimento di tale aspirazione: l'uomo è grande non già perché egli ha una semplice aspirazione, che potrebbe peraltro restare sempre delusa, ma perché la grandezza gli è almeno appartenuta, e così si può almeno sperare che possa tornargli, anche se non si sa per quali vie. L'uomo non aspirerebbe alla grandezza, non ne avrebbe neppure il sospetto, non la sentirebbe come qualcosa cui egli è ordinato, non sentirebbe la sua assenza come una privazione, come una

manca, se non fosse stato in origine grande, se non portasse in sé l'eco, seppure lontana, di una grandezza perduta. L'uomo porta con sé tracce di grandezza.

In un discorso pronunciato per l'educazione dei giovani Pascal così afferma:

*“E' bene, Signore, che sappiate ciò che vi si deve, affinché non pretendiate di esigere dagli uomini ciò che non vi è dovuto; perché ciò è un'ingiustizia palese: e tuttavia è molto comune a quelli della vostra condizione, perché ne ignorano la natura. Vi sono nel mondo due sorte di grandezze: vi sono infatti grandezze di istituzione e grandezze di natura. Le grandezze di istituzione dipendono dalla volontà degli uomini che hanno creduto con ragione di dover onorare certi stati e aggiungervi certi atti di pensiero. Le alte cariche e la nobiltà sono di questo genere ... Le grandezze naturali sono quelle che sono indipendenti dalla fantasia degli uomini, perché consistono in qualità reali ed effettive dell'anima o del corpo, che rendono l'una o l'altro più stimabile, come le scienze, la luce dello spirito, la virtù, la salute, la forza”.*

Per educare, ci direbbe Pascal, occorre partire dai segni presenti di tale grandezza perduta. Se l'uomo non avesse già in qualche modo posseduto tale grandezza, se in qualche modo non fosse già stato segnato da essa, sarebbe assurdo pensare di poter educare. Come può essere educata una creatura totalmente priva di grandezza e totalmente investita di miseria? Proprio la tensione dialettica tra grandezza e miseria nell'uomo rende pensabile e possibile la sua educazione.

La **grandezza dell'uomo** è nel suo **pensare**. Così scrive il nostro autore:

*“Il pensiero fa la grandezza dell'uomo ... Tutta la dignità dell'uomo sta nel suo pensiero. Ma cosa è questo pensiero? Come è sciocco. Il pensiero è dunque una cosa ammirevole e incomparabile per sua natura. Bisognava che esso avesse difetti strani per essere degno di disprezzo; ma esso ne ha di tali che non c'è nulla di più ridicolo. Come è grande per la sua natura! E come è misero per i suoi difetti”.*

Seguendo Pascal, arriviamo a dire che la **grandezza del pensiero** è nel permettere all'uomo di pervenire a tale autocoscienza di sé:

*“La grandezza dell'uomo sta in ciò, che **si riconosce miserabile**. Un albero non si riconosce miserabile. Si è quindi miserabili perché ci si riconosce miserabili; ma è essere grandi riconoscere che si è miserabili”.*

In questo frangente, Pascal sembra muoversi secondo reminiscenze cartesiane. Anche Cartesio, come Pascal, aveva concentrato la sua attenzione sul soggetto. Anche Cartesio, come Pascal, era partito da ciò che contraddistingue l'uomo dagli animali e da tutte le cose create, il pensiero. Anche Cartesio, come Pascal, era partito da un momento limite del pensiero dell'uomo, il dubbio, che non può però essere applicato nell'essere presenti a se stessi nel momento in cui si dubita, e quindi alla certezza di esistere, come *res cogitans*. Ma Cartesio risolve la negatività del dubbio in un atto affermativo e positivo che è il *Cogito*, e quindi la mia esistenza come *res cogitans*, che diventa il fondamento per arrivare a dimostrare l'esistenza di Dio e per costruire l'intero edificio

della scienza. Per Pascal determinante invece è **l'esperienza della negatività** che non viene risolta in un atto positivo. Il pensiero è grande perché coglie la negatività, il limite come tale, nella sua drammaticità che esso non dissolve, e rende l'uomo grande perché lo rende cosciente della sua miseria, perché mantiene in lui in perenne tensione dialettica grandezza e miseria.

Ma perché Pascal si interroga tanto anche sulla grandezza dell'uomo? Occorre tener conto del contesto storico in cui il nostro autore si trova ad elaborare la sua apologetica. Ormai si stava diffondendo la concezione copernicana dell'universo insieme all'interpretazione meccanicistica del mondo. L'uomo non è più al centro dell'universo, egli non è più neanche il fine della realtà né la sua esistenza ha più un fine. Quale rimane allora il significato dell'uomo nel mondo? Quale la sua posizione? Non rischia l'uomo di diventare un nulla, di rendersi irrilevante, schiacciato dalla immensità degli spazi? Il celebre frammento 264 recita così:

*“L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una **canna pensante**. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma quando l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire, e il vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla”.*

L'uomo avverte nella sua condizione, nella sua esistenza, qualcosa che non dovrebbe esserci, dei pesanti limiti. Egli può riconoscere tutto questo perché ha in sé l'idea di un valore, di un complesso, di un'unità di valori, e aspira ad esso. La coscienza della miseria rivela nell'uomo la presenza dell'idea di una grandezza non più attuale. L'uomo deve essere allora decaduto se avverte la situazione attuale come colpita dal limite, e si sente chiamato ad una grandezza. Ma perché tale **aspirazione alla grandezza** è più di un'aspirazione frustrata, perché essa è una **nostalgia**? Pascal, in questo senso, fa un primo passo: il riconoscimento di un ordine razionale del reale. Tale ordine non significa però la coincidenza, punto per punto, di essere e dover essere, di fatto e ideale; si tratta di un ordine in cui l'aspirazione al dover essere non resta eternamente frustrata, si tratta di un ordine in cui i vari enti dipendono da una Intelligenza creatrice e ordinatrice. Tale Intelligenza vuole e dispone l'attuazione dei valori cui i vari enti sono ordinati. Se alla base del mondo e dell'uomo vi è un'Intelligenza Provvidente, essa non può aver creato l'uomo intrinsecamente orientato verso certi valori ma privo, allo stesso tempo, della possibilità di adeguarsi ad essi. Se ora l'uomo è incapace di realizzare i valori cui aspira, ciò non può essere per lui una condizione intrascendibile, ma una condizione temporanea che ha necessariamente davanti a sé una possibilità di superamento. La prospettiva di tale superamento invita ad interrogarsi circa l'esistenza di Dio.. Se Dio esiste, può dare all'uomo la via di salvezza dalla morte. Chi ha mai dimostrato in fondo che Dio non esiste? Se la sua “non esistenza” lascia definitivamente l'uomo nel negativo, perché non provare a cercarlo? Ma come si cerca Dio? Con i mezzi della sola ragione? Attraverso le prove razionali della sua esistenza? Il nostro autore non esclude *in toto* tali prove, ma le ritiene inadeguate. Ascoltiamo il nostro autore dal frammento 366 (206):

*“... Ammiro con quale ordine tali persone (coloro che hanno provato a cercare Dio) si accingono a parlare di Dio. Quando rivolgono i loro discorsi agli empi, il primo loro capitolo consiste nel provare la Divinità con le opere della natura. Non mi stupirei del loro tentativo se rivolgersero i loro discorsi ai credenti, perché è certo che quelli che hanno la fede viva nel loro cuore vedono subito che tutto ciò che esiste è solo opera del Dio che adorano. Ma per quelli in cui questa luce si è spenta, e in cui ci si propone di farla rivivere, per queste persone che, prive di fede e di grazia, pur cercando con tutta la loro intelligenza tutto ciò che nella natura li possa portare a quella conoscenza, trovano solo oscurità e tenebre: dire a queste persone che basta loro guardare la più piccola tra le cose che le circondano per vedere Dio in tutta luce, e offrire loro, per tutta prova di così grande e importante argomento, il corso della luna e dei pianeti e pretendere di aver raggiunto la prova con tale discorso, è dar loro motivo di credere che le prove della nostra religione sono molto deboli; ed io sono convinto per ragionamento e per esperienza che nulla è più atto a farne nascere in loro il disprezzo. Non è in questo modo che la Scrittura, che conosce meglio le cose di Dio, ne parla. Essa afferma, all’opposto, che Dio è un Dio nascosto; e che, dopo la corruzione della natura, Egli li ha lasciati in un accecamento da cui possono uscire solo per mezzo di Gesù Cristo, fuori del quale ogni comunicazione con Dio è tolta: nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare (Mt 11,27). È quello che la Scrittura ci indica quando afferma in tanti passi che coloro che cercano Dio lo trovano (Mt 7,7). Non è di questa luce, come quella del giorno in pieno mezzogiorno, che si parla. Non si sente il bisogno di dire, di quelli che cercano la luce in pieno mezzogiorno, o l’acqua nel mare, che ne troveranno: bisogna dunque che l’evidenza di Dio nella natura non sia di tal genere. Così la Scrittura dice in altri passi: Vere Tu es Deus absconditus (Is 45,15)”.*

Con le prove tradizionali dell’esistenza di Dio si perviene a un Dio autore delle verità geometriche, Motore Immobile, Causa efficiente. Si può anche intravedere lo squilibrio dell’uomo come segno di una vocazione frustrata alla grandezza. Ma il Dio che salva non è il Dio dei filosofi, ma il Dio dei cristiani, il Dio che promette la partecipazione alla sua stessa vita che è una vita infinitamente infinita e beata. Il Dio dei cristiani è un Dio di amore, oggetto infinito di un amore che, per potersi rivolgere a tale oggetto, deve essere capace di infinità. Non basta dimostrare che Dio è causa del movimento in quanto Motore immobile; bisogna amare questo Dio superando l’attaccamento al sensibile, e amando con forza infinita. Solo Dio può dare all’uomo tale forza. Cosa può fare l’uomo per approdare a Dio e accedere alla felicità? Si tratta solo dell’iniziativa salvifica di Dio? Da una parte, Pascal insiste molto sul sentimento del cuore, sulla carità, dono di Dio, per la conoscenza autentica di Dio. Egli scrive infatti nel frammento 481:

*“E’ il cuore che sente Dio, e non la ragione. Ecco che cos’è la fede: Dio sensibile al cuore, non alla ragione”.*

Il cuore si configurerebbe come la facoltà che si riferisce alle verità religiose, sarebbe, nell’uomo, la facoltà dell’infinito il quale è oggetto della nostra tensione ad esso. Il cuore è la coscienza della nostra aspirazione all’infinito. Tutto ciò che riguarda l’infinito, Dio, i principi estremi delle verità geometriche, sfugge all’uomo decaduto e si sottrae all’evidenza; rimane solo un sentimento non

evidente, un'aspirazione a Dio, un amore dell'essenza universale, un estrapolare all'infinito quanto sappiamo di noi stessi come realtà corporeo – spirituale. Il cuore è il sentire che precede la volontà e la conoscenza dispiegata in quanto è amore di infinito, tensione all'infinito, presentimento dell'infinito, ma non è il concetto dell'infinito. Il cuore, in rapporto alla religione e alla morale, è un sentire, un apprendere, non è pura contemplazione, una constatazione passiva. Il cuore è un tendere, una inclinazione, una ricerca, una direzione a ... . Il cuore non è puro volere né puro vedere, ma è la radice comune del sentire e del conoscere. Poco prima Pascal aveva ribadito, nel fr. 480:

*“La fede è un dono di Dio. Non crediate che diciamo che è un dono del ragionamento. Le altre religioni non dicono questo della loro fede; non davano che il ragionamento per arrivarci, il quale, invece, in verità, non vi arriva mai”.*

E ancora nel fr. 479:

*“Noi conosciamo la verità, non solamente con la ragione, ma anche con il cuore; è in quest'ultimo modo che noi conosciamo i primi principi, ed è invano che la ragione, che non vi ha parte, cerca di impugnarli. I pirroniani, che non mirano ad altro, vi si adoperano inutilmente. Sappiamo di non sognare: quale che sia l'incapacità nostra (il difetto di ragione) di provarlo con la ragione, questa incapacità dimostra solo la debolezza della nostra ragione, ma non l'incertezza di tutte le nostre conoscenze, come essi pretendono. Perché la conoscenza dei primi principi, come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri, è altrettanto salda quanto qualsiasi di quelle che i nostri ragionamenti ci procurano. Ed è su questa conoscenza del cuore e dell'istinto che la ragione deve fondarsi, e fondarvi ogni suo discorso. Il cuore sente che ci sono tre dimensioni nello spazio, e che i numeri sono infiniti; e la ragione dimostra poi che non vi sono due numeri quadrati l'uno dei quali sia il doppio dell'altro. I principi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza, sebbene per vie diverse. Ed è altrettanto inutile e altrettanto ridicolo che la ragione chieda al cuore prove dei suoi principi, per volervi dare il proprio consenso, quanto sarebbe ridicolo che il cuore chiedesse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni che essa dimostra, per volerle accettare. Questa impotenza non deve, dunque, servire che ad umiliare la ragione, che vorrebbe giudicare tutto, ma non ad impugnare la nostra certezza, come se vi fosse solo la ragione capace di istruirci. Piacesse a Dio che, all'opposto, noi non ne avessimo mai bisogno e che conoscessimo tutte le cose per istinto e per sentimento! Ma la natura ci ha rifiutato questo bene; all'opposto essa ci ha dato solo pochissime conoscenze di tal fatta; tutte le altre non possono essere acquisite che per ragionamento. Ed è per questo che quelli a cui Dio ha dato la religione per sentimento del cuore, sono ben fortunati e ben legittimamente persuasi. Ma a quelli che non l'hanno, noi non possiamo darla che per mezzo del ragionamento, nell'attesa che Dio gliela doni per sentimento del cuore, senza di che la fede è solamente umana e inutile per la salvezza”.*

Approfittiamo per tentare una sintesi della concezione pascaliana di *coeur*. In un'operetta di Pascal, *De l'esprit geometrique*, egli afferma che il punto di partenza per i procedimenti dimostrativi è dato in una *lumière naturelle*, una sorta di evidenza immediata. I principi sono colti

dalla ragione o dall'intelletto? Il cuore, per Pascal, ha il suo ordine, l'intelletto ha il proprio, che procede per principi e dimostrazioni. Nel frammento 23 Pascal dice:

*“Quelli che hanno l'abitudine di giudicare con il sentimento, non capiscono nulla delle cose di ragionamento, perché pretendono di capire subito con uno sguardo di insieme, e non hanno l'abitudine di cercare i principi. Mentre gli altri, al contrario, che hanno l'abitudine di ragionare partendo da principi, non capiscono nulla delle cose del sentimento, poiché vi cercano dei principi e non li possono scorgere con un solo colpo d'occhio”.*

Il sentimento, quindi, coglie l'insieme, la ragione coglie i principi e gli elementi singoli. Ma nel fr. 471 Pascal attribuisce l'apprensione dei principi primi al *coeur*, cioè al sentimento. Per il frammento ascoltato la certezza di essere desti che noi abbiamo inconfutabilmente riposa sul *coeur*, e non su una evidenza di ragione e la cognizione stessa dei primi principi poggia sul *coeur*, sull'istinto. In questo frammento non è possibile interpretare il termine *coeur* come sinonimo di *lumière naturelle*, dell'evidenza immediata. Poi si parla di religione per sentimento del cuore senza la quale la fede rimarrebbe solamente umana, non salvifica. Ciò che fa sì che la fede sia utile per la salvezza deve essere l'orientamento della volontà, o del sentire, verso Dio, l'amore per Dio. Ci si chiede allora: perché il fondamento della certezza immediata, pur mantenuta, è stato spostato dalla *lumière naturelle* al *coeur* per quel che riguarda i primi principi? È difficile parlare di una svolta effettuata da Pascal dall'operetta *De l'esprit de géométrie* alla raccolta *Pensées*, anche perché la prima operetta dovrebbe appartenere al medesimo periodo di *Pensées*. Forse è più onesto constatare la diversità delle posizioni di Pascal su questo punto. Perché pascal ha parlato di cuore, istinto, sentimento in rapporto all'apprensione dei primi principi? Un'ipotesi vorrebbe giustificare così: istinto e sentimento indicano spesso una conoscenza immediata e *coeur*, in genere, si collega a tali parole. Qualcun altro ritiene che alla base dell'uso di *coeur* per indicare la conoscenza dei primi principi vi sia una preoccupazione apologetica: il *coeur* è, in Pascal, essenzialmente, l'organo della certezza religiosa, dell'intelligenza delle cose rivelate, della fede (sentimento interiore di Dio); ora, per sottolineare il carattere di certezza che un tal tipo di conoscenza di Dio non dimostrativa) possiede, il nostro autore vorrebbe – usando il termine *coeur* per la conoscenza immediata dei primi principi – ricordare che anche la conoscenza di tali principi non è dimostrativa, eppure è certa, e da tutti sentita come tale; allora non è strano che si conosca con il *coeur* anche Dio. Ma Pascal si impegna anche nelle prove storiche del cristianesimo, riprende e rinnova l'apologetica tradizionale che porta a Gesù – Dio attraverso i miracoli, la sua morte e risurrezione, l'adempimento delle profezie, la superiorità della morale cristiana, la perennità della religione ebraico – cristiana attraverso i millenni. Ma perché un uomo può avere interesse a tali prove storiche? Tale interesse nasce solo se prima si riconosce che il cristianesimo è la religione, tra le tante storicamente esistenti, la quale dà risposta più piena alla domanda umana di felicità, e la risposta più adeguata, attraverso il dogma del peccato originale, al mistero dello squilibrio presente nell'uomo. L'uomo, infatti, è duplice, e, per spiegare tale duplicità, bisogna pensare ad una caduta. La vera concezione dell'uomo e dell'universo, che per Pascal è data dall'unica vera religione, dovrà tener conto di tale duplicità e spiegarla con una caduta di cui la religione ci dà

notizia positiva. La vera religione coglie il paradosso dell'uomo ed indica la via per uscire da esso. Per Pascal, solo il cristianesimo è in grado di dare tali risposte ed è perciò l'unica vera religione. Ascoltiamo il frammento 703:

*“E' falso che noi siamo degni di essere amati dagli altri, è ingiusto volerlo. Se nascessimo ragionevoli e indifferenti, e conoscendo noi stessi e gli altri, non daremmo affatto tale inclinazione alla nostra volontà. Tuttavia, noi nasciamo con essa; nasciamo dunque ingiusti, perché tutto tende a sé. Questo è contro ogni ordine: Occorre tendere a quanto è generale; e la spinta verso di sé è il principio di ogni disordine, in guerra, in politica, in economia, nel corpo particolare dell'uomo. La volontà è dunque pervertita. Se i membri delle comunità naturali e civili tendono al bene del corpo, le comunità stesse devono tendere ad un altro corpo più generale, di cui sono le membra. Si deve dunque tendere al generale. Noi nasciamo dunque ingiusti e pervertiti. Nessuna religione al di fuori della nostra ha insegnato che l'uomo nasce dal peccato, nessuna setta di filosofi l'ha detto: nessuna ha dunque detto il vero. Nessuna setta, né religione, è sempre esistita sulla terra, eccetto la religione cristiana”.*

Le altre filosofie cadono in un conflitto quando vogliono spiegare la realtà dell'uomo. In *Entretien avec M. De Sauci* Pascal scrive:

*“Epitteto – gli disse – è uno dei filosofi del mondo che abbiano meglio conosciuto i doveri dell'uomo. Egli vuole, prima di ogni cosa, che l'uomo consideri Dio come il proprio oggetto principale, che sia persuaso che egli governa ogni cosa con giustizia; che si sottometta a lui con sincerità, e che lo segua volontariamente in tutto, non facendo nulla se non con grandissima saggezza: e così tale disposizione porrà fine ad ogni lamento e ad ogni scontento e preparerà il suo spirito a sopportare con serenità tutti gli eventi calamitosi. Non dite mai, - l'ho perduto -, dite piuttosto – io l'ho restituito. Mia moglie è morta, io l'ho restituita. Analogamente parlava dei beni e di tutto il resto. – Ma chi me la toglie è un malvagio – dite voi. A che titolo vi date pena, se chi ve l'ha prestato ve lo richiede indietro? Per il tempo che ve ne permette l'uso, abbiate cura come di un bene che appartenga ad un altro, come un uomo che viaggia si serve di una locanda. Non dovete, dice, desiderare che le cose che accadono, avvengano come voi le volete; ma dovete volere che esse accadano come avvengono. Ricordatevi, dice in un altro luogo, che siete qui come un attore, e che recitate la parte di un personaggio di una commedia, quale che sia quella che piace all'autore di darvi. Se ve la dà corta, recitatela corta; se ve la dà lunga, recitatela lunga, se vuole che facciate la parte dello straccione, lo dovete fare con tutta la naturalezza che vi sarà possibile; così per il resto. È fatto vostro di rappresentare bene il personaggio che vi è stato dato; ma sceglierlo è compito di un altro. Abbiate ogni giorno davanti agli occhi la morte e i mali che vi sembrano più insopportabili; e giammai penserete alcunché di poco elevato, e non desiderate nulla in modo eccessivo ... Ecco, signore – dice M. Pascal a M. de Sauci – i lumi di quel grande spirito che ha così ben capito i doveri dell'uomo. Oso dire che meriterebbe di essere adorato, se ne avesse conosciuto altrettanto bene l'impotenza, dal momento che bisognerebbe essere Dio per insegnare e l'uno e l'altra agli uomini. E così, poiché egli era terra e cenere, dopo aver così ben compreso ciò*

*che si deve, ecco come si perde nella presunzione di ciò che si può. Dice che Dio ha dato all'uomo i mezzi per soddisfare tutti i suoi obblighi; che questi mezzi sono in nostro potere; che bisogna cercare la felicità con le cose che sono in nostro potere, dal momento che Dio ce le ha date a questo fine; che bisogna vedere ciò che vi è in noi di libero; che i beni, la vita, la stima non sono in nostro potere e non portano dunque a Dio; ma che lo spirito non può essere forzato a credere ciò che sa essere falso, né la volontà ad amare ciò che essa sa che la rende infelice; che queste due potenze sono dunque libere e che è per mezzo loro che ci possiamo rendere perfetti; che l'uomo può, per mezzo di queste potenze, conoscere con perfezione Dio, amarlo, obbedirlo, piacere a lui, guarire da ogni vizio, acquistare tutte le virtù, rendersi così santo e compartecipe di Dio. Questi principi di una superbia diabolica lo conducono ad altri errori, come: che l'anima è una parte della sostanza divina; che il dolore e la morte non sono mali, che ci si può uccidere quando si è così perseguitati da dover credere che Dio ci chiama, ed altri ancora".*

Pascal si misura con Epitteto, un autore stoico, e con una filosofia, lo stoicismo, che voleva indicare all'uomo un modo per essere felice. Secondo gli stoici, l'uomo, per essere felice, doveva conservare se stesso e vivere secondo ragione. Con la ragione l'uomo deve distinguere i beni, cioè le cose che incrementano il suo essere, i mali, cioè le cose che danneggiano il suo essere, e le cose indifferenti. Nella sua lettera, Pascal avvicina molto Epitteto alla religione cristiana. Ci sono però delle notevoli differenze tra la filosofia di Epitteto e il pensiero cristiano, nonché degli errori nella prima. È molto dubbio che il Dio di Epitteto sia da intendersi teisticamente; molto probabilmente egli lo intendeva panteisticamente. La sottomissione dello stoico è il cosiddetto amor fati; consiste nell'accettazione passiva dell'ordine delle cose per il quale ciò che è è come deve essere, ed è lontano dall'obbedienza cristiana. Per Epitteto, poi, l'anima è una porzione della sostanza divina, e tale affermazione è inammissibile per un cristiano. Ma l'errore maggiore che Pascal imputa ad Epitteto è l'insegnamento secondo il quale il dolore e la morte non sono mali, e l'uomo può con le sue forze rendersi santo e amico di Dio. L'autore stoico presuppone una interna unità metafisica tra Dio e l'uomo. Per Pascal, invece, **il cristianesimo è l'unica vera religione** perché è l'unica a spiegare l'uomo. Dall'analisi della situazione umana Pascal arriva alla verità del cristianesimo, esaminando semplicemente il contenuto della dottrina cristiana e trovando in esso la rispondenza con la realtà più profonda dell'uomo. Pascal svolge poi molte altre considerazioni apologetiche, di tipo diverso ed autonomo, rispetto a quella che passa attraverso il peccato originale. Già questo si intravede nel frammento 483:

*"Le grandezze e le miserie dell'uomo sono talmente visibili che bisogna necessariamente che la vera religione ci insegni che c'è qualche grande principio di grandezza nell'uomo, e che c'è un grande principio di miseria. Bisogna, inoltre, che essa ci renda ragione di questi sorprendenti contrasti. Io non pretendo che sottomettiate a me la vostra credenza senza ragione, e non pretendo di assoggettarvi con tirannia. Non pretendo di darvi ragione di ogni cosa. E, per conciliare questo contrasto, intendo farvi vedere chiaramente, con prove convincenti, dei segni divini in me che vi convincano di ciò che sono, voglio procurarvi autorità con meraviglie e con prove che non*

*possiate respingere; e che in seguito voi crediate le cose che io insegno, quando non vi troviate altro motivo di negarle, se non che voi non potete sapere da voi stessi se siano o no”.*

L'argomento apologetico fondamentale poggia sulla grandezza e sulla miseria dell'uomo, ma vengono portati, come prove convincenti in favore del cristianesimo, alcuni segni divini, e meraviglie e prove che non possono essere respinte; un'ulteriore apologetica sarebbe un'integrazione necessaria della riflessione fondamentale. Vogliamo anche considerare il metodo seguito da Pascal nella sua apologetica. In genere, tra i cattolici, per rendere ragione della verità del cristianesimo, è più diffuso il metodo empirico. Esso considera inizialmente il fatto storico del cristianesimo, come un fatto nella storia tra tanti altri. Cristo ha proposto una data dottrina, ha affermato di essere figlio di Dio, ha convalidato la sua asserzione attraverso miracoli. Perciò va accettato l'insegnamento divino. Tale metodo chiede una accettazione positiva del contenuto cristiano da parte del credente, una accettazione meramente estrinseca, dall'esterno. In questo metodo non viene in primo piano il legame tra la vita dell'uomo, con quanto l'uomo esige, e il contenuto della Rivelazione. Le singole dottrine cristiane sono accettate perché è Dio a rivelarle ma non viene detto né cercato se e come esse rispondano ai bisogni umani. Le dottrine rivelate si sovrappongono dall'esterno al sapere umano già autonomamente costituito, alla filosofia e alla saggezza umane. Tra umano e rivelato non vi è fusione, ma solo estrinseca giustapposizione. Pascal opta invece per **un metodo di immanenza**: egli parte dall'esame di ciò che di fatto, concretamente, l'uomo è, mostra che l'uomo è in una situazione di squilibrio, che implica una caduta originaria ed invoca la redenzione. Tale situazione spinge l'uomo a cercare se non si dia una religione che positivamente confermi e determini quanto l'analisi dell'uomo ci ha indicato, e dia una positiva risposta all'invocazione che, dal di dentro, parte verso l'infinitizzazione. L'indagine diventa indagine sulle prove storiche del cristianesimo. Il cristianesimo risponde alle esigenze interiori dell'uomo, specifica quanto già l'uomo può riconoscere in sé, dà la risposta che l'uomo si attende. Il metodo empirico rimane invece scoperto di fronte all'obiezione: perché impegnarsi tanto, per tanto tempo, nell'esame della verità del cristianesimo, e non piuttosto in una delle tante altre religioni e filosofie? Per chi sceglie il metodo empirico, l'impegno sull'indagine del cristianesimo diventa accidentale; per Pascal l'impegno verso il cristianesimo perde di accidentalità, perché il cristianesimo è quella religione, fra tutte, che va incontro proprio a quanto l'uomo ha già scoperto in sé. Ci si chiede e si rende ragione del fatto che il cristianesimo, tra le molte altre religioni, sia la sola vera. Se le dottrine cristiane convengono all'uomo, si manifesta il loro senso e tale senso sfugge per chi resta fermo al metodo empirico. Cartesio, ad esempio, rivendica l'autonomia della ricerca filosofica, ma si ferma di fronte all'autorità della religione: accetta i contenuti di quest'ultima per fede, senza cercare di penetrarla nel suo senso, nel suo rapporto con le esigenze umane. Pascal vuole invece cogliere il senso delle verità di fede, vuole cogliere con la ragione il loro rapporto con l'esistenza umana. Egli non opta né per una posizione fideista né per una posizione scettica. Alcuni, dopo aver considerato lo squilibrio presente nell'uomo, e le prove storiche del cristianesimo, potrebbero non restare del tutto persuasi: vorrebbero credere, ritengono le prove plausibili, ma non riescono a credere. Pascal, per queste persone, elabora **il celebre argomento della scommessa**. Egli si rivolge all'incredulo, che pur vede

una certa plausibilità delle prove storiche del cristianesimo, e lo fa dal punto di vista strettamente razionale. Egli non riesce a decidere né che il Dio dei cristiani sia, né che non sia, ma, direbbe Pascal, non puoi non decidere. Non si può vivere se non assumendo o che Dio sia o che non sia. Scegliere di non scegliere è già scegliere di vivere come se Dio non fosse. Allora, direbbe pascal a chi esita ancora a credere, scegli calcolando cosa ti convenga di più, visto che la ragione non ti soccorre: se scegli per il Dio dei cristiani, se vinci, vinci una vita infinitamente beata per un infinito tempo; se perdi, perdi tutto. La scelta non sembra esser dubbia. Certo, scegliendo per il Dio dei cristiani, non si sceglie di credere perché non si può decidere con un puro atto di volontà di credere, di vedere che qualcosa è vero o falso, se non lo si vede. Se lo si vedesse, non ci sarebbe bisogno di decidere o di imporsi di credere. In realtà, si sceglie di vivere come se Dio esistesse; ma, così facendo, si abitua la volontà a volere i veri valori, ci si disabituava a cercare i piaceri più grossolani, ci si apre un po' per volta al vero amore per un essere assoluto e non sensibile; si fa tutto quel che si può per ben disporsi a ricevere da Dio la grazia che dà l'amore soprannaturale per Dio, fonte di salvezza. Le prove razionali di Dio, le prove storiche del cristianesimo, il vivere secondo la legge morale cristiana non sono sufficienti ad elevare ad una comprensione autentica ed amorosa di Dio. Esse sono uno strumento per disporsi a tale amore che Dio poi darà; sono utili, anche se non sufficienti, per la fede. Pascal non è né razionalista, né irrazionalista e la sua apologetica vuole concretamente e compiutamente coinvolgere tutto l'uomo per andare oltre l'uomo, verso la grazia divina. Il metodo di Pascal è rilevante non solo in rapporto all'apologia del cristianesimo, ma in rapporto all'uomo stesso. Egli non studia l'uomo per definizioni e deduzioni: egli studia le facoltà conoscitive umane così come esse di fatto operano, come riescono ad operare nell'uomo concreto. Egli studia volontà, sentimenti, desideri nel loro conflitto, nel loro riuscire e nel loro fallire. Egli anticipa un metodo per l'approccio all'uomo cogliendolo nel suo effettuale essere-nel-mondo, ripreso in epoca contemporanea dall'esistenzialismo. Si potrebbe definire un metodo esistenziale *ante litteram*. L'epoca di Pascal è l'epoca della caduta della concezione tolemaica dell'universo, notevole ferita per l'orgoglio dell'uomo occidentale. Il modello matematico di conoscenza diventava sempre più dominante e rischiava, se applicato all'uomo, di portare ad una visione astratta e arida di esso. Per Pascal, invece, vi sono *raisons du coeur*, le ragioni del cuore; anche il sentimento ha la sua forza conoscitiva. Il meccanicismo, applicato all'uomo, porta ad intendere l'uomo, ogni singolo uomo, come atomo-individuo che si incontra e si scontra con gli atomi-individui, secondo una logica di calcolo utilitaristico. Per questo il nostro autore, se da un lato deve riconoscere amaramente che in politica bisogna adottare uno spietato realismo, d'altra parte invoca **una superiore morale, ben più alta di quella utilitaristica, fondata sull'amore**. Egli la ricerca nel cristianesimo. Concludiamo ascoltando il famoso frammento 451:

*“La nostra anima è gettata nel corpo, dove essa trova numero, tempo, dimensioni. Essa vi ragiona sopra e chiama tutto questo natura, necessità, e non può credere ad altra cosa. L'unità aggiunta all'infinito non lo accresce di nulla, non più di un piede aggiunto ad una misura infinita. Il finito si annichila alla presenza dell'infinito, e diventa un puro nulla. Così il nostro spirito davanti a Dio; così la nostra giustizia davanti alla giustizia divina. Tra la nostra giustizia e la giustizia di Dio vi è una sproporzione grande quanto quella tra l'unità e l'infinito. È necessario che la giustizia di Dio sia*

*immensa come la sua misericordia. Ora, la giustizia verso i reprobri è meno immensa e deve impressionare meno che la misericordia verso gli eletti ...”.*

Tutti gli uomini sono, dopo il peccato di Adamo, *massa damnationis*; tutti meritano la pena del peccato. Non sarebbe quindi di per sé ingiusto che tutti fossero dannati, ma Dio, per misericordia, ne salva alcuni, gli eletti, da lui liberamente scelti. Dal che segue che il mistero della libera scelta, per la salvezza, di alcuni piuttosto che di altri, è una realtà immensamente lontana dalle nostre capacità di comprensione, più della stessa giustizia divina, inesauribile con la nostra comprensione:

*“... Non vi è forse una verità sostanziale, dal momento che vediamo tante cose vere che non sono la verità stessa? Noi conosciamo dunque la natura e l’esistenza del finito perché siamo finiti ed estesi come esso. Noi conosciamo l’esistenza dell’Infinito (cfr. infinito matematico) e ignoriamo la sua natura, perché ha estensione come noi, ma non ha limiti come noi”.*

Pascal applica il principio secondo cui solo il simile conosce il simile. Noi, finiti ed estesi, in quanto corporei, non possiamo conoscere Dio, infinito e inesteso. Ma, di fatto, nello stesso giro di frasi, Pascal rispolvera l’argomento razionale per dimostrare l’esistenza di Dio detto *a veritatibus aeternis*: non c’è una verità sostanziale, dal momento che ci sono tante cose vere che non sono la verità? Sembra che la ragione dimostri Dio. Ci chiediamo: come si possono mantenere insieme questi due aspetti, l’inconoscibilità di Dio da parte della ragione e la dimostrazione razionale della sua esistenza? Pascal parla in prima persona, oppure quando dice che Dio non si può conoscere razionalmente, si mette dal punto di vista dell’interlocutore incredulo, per invitarlo almeno a scommettere su Dio? Il frammento dell’invito a scommettere è rivolto all’incredulo. L’argomento della scommessa non è la risposta in termini irrazionalistici, di pura opzione o di pura scommessa, all’interrogativo sull’uomo. Esso è la proposta fatta a chi non crede, perché persuaso che Dio non si possa dimostrare, e non persuaso, almeno fino in fondo, delle considerazioni apologetiche tradizionali, le cosiddette “prove storiche”, in favore del cristianesimo. Le prove storiche possono essere proposte a chi ha già scommesso per verificare quanto inizialmente si sia accettato per scommessa:

*“Ma noi non conosciamo né l’esistenza, né la natura di Dio, perché Egli non è né esteso né limitato. Ma con la fede noi conosciamo la sua esistenza; nello stato di gloria noi conosceremo la sua natura. Ora, ho già dimostrato che si può ben conoscere l’esistenza di una cosa senza conoscere la sua natura. Parliamo adesso secondo i lumi naturali. Se vi è un Dio, Egli è infinitamente incomprendibile, perché, non avendo né parti né limiti, non ha nessun rapporto con noi. Noi siamo dunque incapaci di conoscere ciò che Egli è, né se è. Stando così le cose, chi vorrà tentare di risolvere questo problema? Non certo noi, che non abbiamo alcun rapporto con Lui. Chi biasimerà dunque i cristiani di non poter dare ragione della loro credenza, essi che professano una religione di cui non possono dare ragione? Essi dichiarano, esponendola al mondo, che è una stoltezza; e poi vi lamentate del fatto che essi non diano le prove. Se essi ne dessero le prove, mancherebbero di parola; solo mancando di prova essi non mancano di senso ...”.*

L'argomento della scommessa non si dispone come l'unica risposta della fede; inoltre, neppure per coloro che lo accettino, esso esclude il successivo ricorso anche alle considerazioni apologetiche tradizionali. L'invito a scommettere non è dunque segno di fideismo, o di irrazionalismo, ma è invito a porre, per quanto dipende dall'uomo, quelle condizioni di volontà e di azione che dispongono all'amore per la verità e per Dio, e con ciò, poi, a guardare con occhio d'amore le prove storiche della verità del cristianesimo:

*“Esaminiamo dunque questo punto e diciamo: Dio esiste o non esiste? Ma da quale parte inclineremo? La ragione non vi può determinare nulla; c'è un caos infinito che ci separa. Si gioca un gioco, all'estremità di questa distanza infinita, in cui uscirà o testa o croce. Su cosa scommetterete? Con la ragione, voi non potete fare né l'una né l'altra scelta; con la ragione non potete sostenere nessuna delle due. Non accusate dunque di errore quelli che hanno fatto una scelta, perché non ne sapete nulla. No, ma io li biasimo di aver fatto non questa scelta, ma una scelta; perché, sebbene sia chi sceglie croce sia l'altro commettano lo stesso errore, sono tutti e due in errore: giusto è non scommettere. Sì, ma bisogna scommettere. Questo non è lasciato al libero volere, voi siete imbarcato. Ma cosa sceglierete, dunque? Guardiamo. Dal momento che bisogna scegliere, guardiamo ciò che vi interessa di meno. Avete due cose da perdere: il vero e il bene, e due cose da impegnare: la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra conoscenza e la vostra beatitudine; e la vostra natura ha due cose da fuggire: l'errore e la miseria. La vostra ragione non patisce maggior offesa se sceglie o in un senso o nell'altro, dal momento che bisogna necessariamente scegliere. Ecco un punto risolto. Ma la vostra beatitudine? Pesiamo il guadagno o la perdita, puntando croce, che Dio esiste. Valutiamo questi due casi: se vincete, vincete tutto, se perdete, non perdete nulla. Scommettete, dunque, che Dio esiste, senza esitare”.*

La scommessa non è invito a scommettere genericamente che Dio esiste, essa non vuole portare l'incredulo a credere in Dio e nel cristianesimo assumendo un atteggiamento teoretico, come nel deismo illuministico. Un atto di volontà, una opzione non possono produrre una convinzione, un atto teoretico. Pascal invita a scommettere per il Dio dei cristiani, un Dio esigente che chiede all'uomo un impegno totale della propria vita, un Dio che però offre se stesso agli uomini, promettendo loro una partecipazione ad una infinità di vita infinitamente beata. Si scommette sul Dio cristiano, fondamento di una legge, per abituarsi a vivere da cristiani ed assumere quell'atteggiamento che potrà poi aprirci alla fede, che è dono di Dio.

