

CAPITOLO 5. Cartesio: la metafisica teologica giustifica il meccanicismo matematico

§ 1. Introduzione. Dal dubbio del soggetto razionale alla nuova scienza, § 2. *Il mondo*: il principio di inerzia e il principio di conservazione della quantità di moto, § 3. L'allargamento della spiegazione meccanicistica alla vita e i problemi del dualismo cartesiano; § 4. Il metodo; § 5. Le Meditazioni metafisiche: dal dubbio a Dio, p. 101; § 6. Le passioni dell'anima e la morale. § 7. La vittoria del meccanicismo e le vicende del sistema cartesiano

Lecture, Laboratorio, Schede.

CAPITOLO 6. Le prime discussioni sul sistema cartesiano

§ 1. Pascal: scienziato, filosofo e uomo di fede, § 2. Hobbes contro il dualismo e il razionalismo cartesiani: il materialismo meccanicistico; § 3. Baruch Spinoza: un intellettuale di rottura

Lecture, Laboratorio, Schede.

CAPITOLO 7. Aspetti del pensiero politico, sociale e pedagogico ai tempi delle due rivoluzioni inglesi

§ 1. Le guerre civili di religione e la nascita dello Stato moderno; § 2. Alla vigilia della Great Rebellion: Ugo Grozio, il giusnaturalismo e la libertà di religione, § 3. La Great Rebellion: il "mondo alla rovescia"; § 4. Hobbes: giusnaturalismo e contratto sociale; § 5. Spinoza: la società serve al potenziamento degli individui; § 6. Locke e la nascita del pensiero liberale; § 7. Comenio e la nascita della scuola pubblica moderna

LETTURE, LABORATORIO, SCHEDE

CAPITOLO 5 CARTESIO. LA METAFISICA TEOLOGICA GIUSTIFICA IL MECCANICISMO MATEMATICO

Grazie a Cartesio si afferma in fisica e anche in fisiologia il meccanicismo su base matematica. Tuttavia la sua filosofia del soggetto, che ha lontane origini agostiniane, invita l'uomo a riflettere su se stesso, fornisce una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio e intende fondare una nuova metafisica. Su questa base sarà possibile un nuovo compromesso tra ragione e fede.

§ 1. DAL DUBBIO DEL SOGGETTO RAZIONALE ALLA NUOVA SCIENZA

Per Cartesio, padre della modernità, materia e spirito, le sostanze che compongono l'uomo, sono così diverse che paiono addirittura incompatibili. Un inizio difficile per la filosofia moderna.

§ 1.1. UNA VITA NASCOSTA

Una vita nascosta e anonima in Olanda, terra straniera ma fuori della portata dell'Inquisizione, inseguendo il sogno di rifondare tutto il sapere

René Descartes o **Cartesio** (in latino Cartesius, 1596-1650) apparteneva a una famiglia di giudici del Parlement (la «nobiltà di toga», che otteneva il titolo pagando una tassa speciale) e frequentò un prestigioso collegio gesuitico, la cui formazione nozionistica e autoritaria in seguito criticò duramente. Studiò diritto, ma la sua passione era per la matematica e la medicina. Si arruolò nell'esercito bavarese che avrebbe combattuto la Guerra dei Trent'anni, ma ben presto si congedò, ispirato anche da un sogno che gli dava la conferma di aver trovato i fondamenti di una **nuova scienza**, che avrebbe ricondotto tutte le scienze disperse a un unico principio, la fondazione matematica sulla base di postulati evidenti alla mente di tutti.

Pur vivendo nascosto, attraverso padre Mersenne Cartesio mantiene i rapporti con i più importanti studiosi europei

Dopo un periodo di viaggi in Europa per imparare dal «gran libro del mondo» e conoscere culture e stili di vita diversi, si stabilì in incognito in Olanda, fuori portata dall'Inquisizione, conducendo vita isolata, cambiando spesso indirizzo o città per prudenza, ma mantenendo contatti con molti importanti studiosi europei, anche grazie all'intermediazione dell'influente padre **Mersenne** (1588-1648). Nel 1633, quando stava per pubblicare il suo fondamentale trattato di fisica meccanicistica, *Il mondo*, apprese della condanna di Galilei e prudentemente lo richiuse nel cassetto (sarebbe uscito solo postumo). Il **Discorso sul metodo**, che diventerà la sua opera più famosa, sarà invece da lui pubblicato nel 1637, ma **anonimo**. Prima di pubblicare le successive *Meditazioni metafisiche* in latino nel 1641, tramite Mersenne, le sottopone al giudizio dei principali filosofi e teologi del tempo. L'opera conterrà così anche le loro *Obiezioni* e le relative *Risposte* di Cartesio. Nello stesso periodo pubblica in latino e in francese *I principi di filosofia*, sotto forma di un manuale per le scuole. Vi espone in termini molto prudenti il suo sistema metafisico e fisico, e scrive inutilmente a vari esponenti dei gesuiti, inseguendo il sogno di sostituire la sua filosofia alle dottrine della filosofia scolastica insegnate nelle scuole.

Nel 1649 morirà di polmonite a Stoccolma, dove teneva lezioni di filosofia alla regina Cristina alle cinque del mattino, l'unico orario in cui la sovrana era libera dalle cure dello Stato.

I libri di Cartesio saranno messi all'indice nel 1663 quando il loro autore era morto. Ma ormai erano stati avidamente letti e stavano sostituendo la fisica scolastica in tutta Europa.

§ 1.2. IL DUALISMO CARTESIANO

Cartesio è all'origine dello spiritualismo e del materialismo meccanicistico moderni

Nonostante Cartesio si senta investito della missione di rifondare l'intera scienza in modo unitario, egli di fatto si pone all'origine di due opposte correnti di pensiero, il materialismo meccanicista e lo spiritualismo.

Per Cartesio la natura è una grande macchina retta da leggi automatiche

Egli infatti porta alle estreme conseguenze il processo di riduzione del mondo naturale ai suoi aspetti matematico-meccanicistici iniziato da Galilei: la sua fisica considera la materia mossa solo da leggi meccaniche, che la regolano in modo indipendente da qualunque fine superiore e da qualunque intervento provvidenziale diretto. Da qui nel Settecento si svilupperà la filosofia materialista.

Ma non è questa la via che batte Cartesio. Al contrario, egli pensa che per fondare la nuova scienza sia necessario prima passare per l'analisi dell'anima e arrivare a Dio.

Per Cartesio nulla va dato per scontato, nemmeno l'esistenza dei corpi

Galilei non si era chiesto come le idee della matematica, indipendenti dall'esperienza sensibile, possano farci conoscere la vera struttura del mondo fisico. Invece Cartesio, per dare una risposta a questo quesito, **parte proprio dal dubbio**, un dubbio **che lo porta a mettere in discussione l'esistenza stessa del mondo esterno**, forse un inganno, forse un sogno destinato a dissolversi al momento del risveglio.

L'io è l'unica certezza da cui partire per ricostruire il sapere

La filosofia è come un albero, dice Cartesio, le cui radici sono la metafisica, il tronco la fisica e i rami tutte le altre scienze. Egli intende riedificare l'intero sistema del sapere partendo dalla metafisica e offrendo una piena giustificazione alla scienza moderna a impianto matematico-meccanicistico. La scienza ha bisogno di una metafisica costruita su di un fondamento sicuro, che secondo Cartesio è **l'io, della cui esistenza non possiamo dubitare: «dubito, quindi sono»**. E in questa importanza fondamentale attribuita al **soggetto pensante, che riflette su se stesso**, è stato visto l'inizio del pensiero moderno.

Partendo dall'io, Cartesio dimostra l'esistenza di Dio, che non può ingannarci e garantisce la verità delle nostre idee matematico-meccaniche

Ma se l'io è la prima certezza che si sottrae al dubbio, per Cartesio è **l'esistenza di un Dio onnipotente, onnisciente e veritiero**, di cui l'io porta l'impronta, **che ci dà la garanzia che le nostre idee corrispondano alla realtà esterna e ci facciano conoscere la vera natura del mondo fisico**. La dimostrazione che Dio esista e che non possa ingannarci Cartesio la trova in se stesso ed è questa certezza che gli consente di dissolvere i dubbi da cui era partito e che avevano investito l'intera conoscenza umana. È Dio dunque che garantisce la verità delle idee della matematica e della meccanica razionale, presenti nel nostro io.

GLOSSARIO: ***Idea nell'accezione di Cartesio**. Con Cartesio l'uso del termine **idea** viene capovolto: mentre per Platone si tratta a rigore di qualcosa di trascendente, che la mente umana contempla dal basso e poi riesce a ricordare, per Cartesio l'idea è qualunque contenuto mentale che l'io trova in sé, e che però può essere distinto dagli altri secondo la sua qualità (chiara e distinta o oscura e confusa).

Anche Agostino era partito dall'interiorità e dal dubbio, ma il suo esclusivo obiettivo era arrivare a Dio (→ vol. 1, pp. 190-91). Cartesio è un uomo del Seicento: **desidera anche fortemente conoscere il mondo, per agire su di esso e migliorare la condizione umana**.

Come Bacone, Cartesio crede nell'utilità della scienza per il progresso umano

Come Bacone, Cartesio è infatti convinto che la nuova conoscenza debba essere «non solo speculativa ma anche pratica, per la quale l'uomo possa rendersi padrone e possessore della natura», godere i frutti della terra senza troppa fatica e fruire di una buona salute e di altre comodità. Questa conoscenza è la nuova scienza matematica meccanicistica.

Cartesio elimina l'«anima del mondo» di Platone: il mondo è di materia inerte

Platone nel *Timeo* aveva immaginato che il demiurgo formasse il mondo secondo fini, assemblando atomi di forma geometrica. Cartesio invece esclude l'intervento continuato di qualsiasi intelligenza ordinatrice, di qualsiasi anima del mondo. Per lui Dio crea dal nulla la materia, che però poi segue esclusivamente le leggi meccaniche dell'urto fra corpi: l'ordine attuale del mondo si è originato da un caos di particelle in moto vorticoso.

L'anima e il corpo dell'uomo sono assolutamente diversi, ma intimamente uniti

Egli spiega meccanicisticamente anche gli esseri viventi, cosa che ancora nessuno aveva osato fare tranne Democrito, e in questo modo fa degli animali dei semplici automi semoventi. Ma non l'uomo: l'uomo è duplice. Al corpo umano, puro insieme di meccanismi semplici come leve, carrucole, funi, si congiunge l'anima, spirituale, radicalmente diversa, del tutto indipendente dal corpo, a cui pure in qualche modo è intimamente unita. Così l'anima, che Cartesio scolasticamente interpreta come una **sostanza** (una **res**), può essere considerata immortale.

Il **dualismo** di anima e corpo (**res extensa** e **res cogitans**) sarà accettato da molti; in realtà, come vedremo, esso sollevava più problemi di quelli che risolveva.

Cartesio era chiuso dentro gli schemi del suo razionalismo?



§ 1.3. UN NUOVO COMPROMESSO TRA RAGIONE E RELIGIONE

Secondo lo storico della filosofia Desmond Clarke, la figura di Cartesio, in questo periodo rivoluzionario, è quella di uno scienziato riluttante a schierarsi nella controversia suscitata dal caso Galilei, di un critico molto cauto e misurato della teologia cattolica, infine di un innovatore in filosofia che continua però a far uso anche di quei concetti scolastici che la sua stessa opera rendeva problematici.

Il nuovo compromesso: il meccanicismo contro il pampsichismo panteista miscredente

Possiamo aggiungere che la nuova filosofia meccanicista di Cartesio scalza la filosofia scolastica aristotelica finalistica e il compromesso tomista (→ vol. 1, cap. 18), ma propone a sua volta **un nuovo compromesso tra ragione e religione**. Il suo amico teologo, padre **Mersenne**, vedeva con favore il meccanicismo, che gli sembrava capace di battere teoricamente il *pampsichismo

panteista e miscredente dei libertini, ispirato al pensiero rinascimentale e a Bruno (← Sintesi del Periodo, § 3).

Cartesio padre della moderna filosofia del soggetto

D'altro canto nel Novecento sarà visto da molti come quello che per primo ha dato inizio alla moderna filosofia del soggetto, in cui l'**io**, il **soggetto conoscente**, analizza se stesso e riflette su se stesso.

§ 2. IL MONDO: IL PRINCIPIO DI INERZIA E IL PRINCIPIO DI CONSERVAZIONE DELLA QUANTITÀ DI MOTO

Si è detto che Cartesio aveva lasciato nel cassetto *Il mondo*, temendo le conseguenze di una pubblicazione così "scandalosa". Forse ora capiremo le ragioni di queste paure.

Dio dà il calcio d'inizio al mondo, che poi si muove automaticamente secondo le leggi meccaniche

Come si è detto, **Il mondo** è il primo e più importante testo di fisica di Cartesio, che l'autore rinunciò a pubblicare alla notizia della condanna di Galilei, per timore di subire la stessa sorte.

Egli riprende l'argomento di questo libro nel *Discorso del metodo*, dove ne riassume il contenuto, presentandolo come «favola geometrica»: **immagina che Dio abbia semplicemente creato la materia inerte ed estesa e che vi abbia immesso una quantità determinata di moto, che, data l'immutabilità di Dio, si mantiene inalterata.** Da questa ipotesi iniziale Cartesio deduce le leggi fondamentali della fisica e il processo di formazione dell'intero universo che, **una volta avviato, procede secondo meccanica necessità.** Il moto vorticoso che si genera dall'urto delle particelle variamente schiacciate e fratturate che riempiono gli spazi (Cartesio non ammette il vuoto) produce infatti una Terra, un Sole, dei pianeti, delle stelle fisse e, sulla Terra, piante e animali del tutto simili a quelli che vediamo.

Le qualità soggettive, non quantificabili, dipendono dall'individuo; quelle oggettive, geometriche, sono uguali per tutti

Questa riduzione del moto del mondo a cause meccaniche e l'assenza di un ordinamento finalistico sono molto vicine alla visione di **Democrito** (con la differenza che Cartesio non ammette il vuoto). Ma **egli si guarda bene dal citare l'antico filosofo.** Nel *Discorso* dichiara anzi che la sua ricostruzione del processo di formazione del mondo è puramente ipotetica.

Cartesio, soprattutto nel *Trattato*, riprende la netta distinzione che Galilei aveva introdotto fra **qualità soggettive e qualità oggettive.** Egli attribuisce alla materia i soli caratteri oggettivi della forma geometrica e del moto. **L'estensione nello spazio è la caratteristica essenziale della materia, le qualità come l'odore, il colore, il sapore, sono pure impressioni soggettive,** che non ci fanno conoscere nulla della realtà quale essa è. Il mondo di cui facciamo esperienza, sia esterno che interno, non è per nulla detto che assomigli alle nostre percezioni. Il fenomeno del fuoco e della luce potrebbe per esempio essere il risultato osservabile di eventi che sono troppo microscopici per essere visti a occhio nudo.

Solo le idee innate permettono la scienza rigorosa

In sintesi, secondo lui, per conoscere con rigore scientifico le proprietà dei corpi non possiamo basarci sull'esperienza; dobbiamo avvalerci solo delle idee chiare e distinte **innate, o a priori** (cioè presenti nella nostra mente già da sempre), ovvero le idee della matematica e della causalità meccanica.

L'ordine attuale del mondo è il risultato dei vortici della materia, mossa secondo i principi di inerzia e di conservazione della quantità di moto

Nel *Trattato*, a spiegare la formazione del nostro mondo con tutto quello che in esso si trova bastano le due leggi della meccanica: il **principio di inerzia** e quello della **conservazione della quantità di moto.** È a Cartesio che si deve la prima formulazione corretta del principio d'inerzia, inteso sia come conservazione della direzione rettilinea del moto sia come conservazione della velocità iniziale.

Ma egli doveva anche porsi il problema di che cosa causi il movimento circolare dei pianeti e della stessa Terra, che considerava ormai come un pianeta. Affermando il carattere rettilineo del moto inerziale egli doveva rendere conto del fatto che il moto dei pianeti è un moto curvilineo. Perciò ricorre all'**ipotesi dei vortici interconnessi**. In un universo pieno, quale egli lo concepisce, il moto di una sola particella dà luogo al movimento di tutte le altre. Si formano così molteplici vortici che trascinano i nuclei di particelle più grossolane (gli astri) e ne piegano la traiettoria. Egli nega il vuoto e respinge, come Galilei, l'azione a distanza: la materia non può agire dove non è; il movimento si trasmette solo attraverso l'urto delle particelle più o meno frammentate che riempiono l'universo.

Con i vortici Cartesio cerca di spiegare tutti i fenomeni principali della natura. Oltre al movimento della Terra e dei pianeti, spiegato con un grande vortice che ruota attorno al Sole, spiega anche la caduta dei gravi, che viene ricondotta a un vortice più piccolo che gira attorno alla Terra. Con altri vortici cerca di dar conto dei fenomeni della coesione dei corpi, della durezza, dell'elettromagnetismo, del chimismo, della luce. Sono spiegazioni spesso fantasiose, molto lontane da quelle dei nostri libri di fisica, ma che non diminuiscono il peso che Cartesio ha avuto nell'affermarsi della scienza moderna.

A lui si deve anche la formulazione del principio della conservazione della quantità di moto: negli urti che si verificano fra i corpi, un corpo cede in tutto o in parte la quantità di moto di cui era precedentemente fornito, ma la somma delle quantità di moto dei due corpi resta la stessa. Nell'universo non c'è degradazione di moto (oggi si parla di conservazione dell'energia cinetica).

Il principio di inerzia e quello della conservazione della quantità di moto bastano per Cartesio a spiegare tutto quello che si verifica nell'universo.

Madre natura ha lasciato il posto a un semplice meccanismo privo di ogni valore spirituale, in cui gli esseri viventi sono semplici macchine: puro oggetto su cui potrà esplicarsi il dominio dell'uomo. Davvero un cambiamento sconvolgente.

§ 3. L'ALLARGAMENTO DELLA SPIEGAZIONE MECCANICISTICA ALLA VITA E I PROBLEMI DEL DUALISMO CARTESIANO

Se per Montaigne molti animali sono a modo loro ragionevoli, per Cartesio invece sono tutti solo automi.

Tutti gli esseri viventi non sono altro che macchine in movimento, automi senza vita: non si parla più di anima vegetativa e sensitiva

Gli esseri viventi e il corpo umano dunque vanno spiegati con le leggi meccaniche. I gridi, i gesti, l'apparente industriosità degli animali, tutto è automatismo. Nel *Discorso del metodo* Cartesio prospetta l'ipotesi che si possa costruire una macchina tanto simile a una scimmia antropomorfa o a qualche altra bestia da rendere impossibile la distinzione fra la macchina e l'animale. La vita per lui non ha bisogno di un principio vitale o di un'anima: **non si parla più dell'anima vegetativa e dell'anima sensitiva di Aristotele**. Tutto si riduce a una coordinazione di parti simile a quella che riscontriamo in una macchina. Agli occhi dello scienziato meccanicista un animale o una pianta morta non sono niente di diverso da orologi logori o rotti.

Cartesio pare non si sia posto il problema di come dal caos iniziale possano essersi formati gli esseri viventi, così altamente organizzati, con i loro organi che rispondono a precise **funzioni**, e che la filosofia aristotelica interpretava come **fini** voluti dalla natura.

Solo la dottrina darwiniana dell'evoluzione darà una risposta a questo problema e così la biologia potrà fare realmente a meno del concetto di **fine**, ma già nel Seicento molte funzioni vitali troveranno una spiegazione meccanicistica parziale. Il grande medico **William Harvey** (1578-1657) spiegherà la circolazione sanguigna sul modello di un congegno idraulico, ma attribuirà ancora al cuore un particolare principio di vita che lo fa pulsare; già **Richard Lower** (1621-91) vedrà nel cuore una semplice pompa. Anche Cartesio, partendo dalla rivoluzionaria

dottrina di Harvey, crede di poter spiegare meccanicisticamente la circolazione facendo del cuore un bollitore (ma il calore presente nel cuore non è assolutamente sufficiente a dilatare il sangue fino a provocarne la circolazione).

L'uomo, dotato di un'anima immortale, comunica col corpo attraverso la ghiandola pineale

Ma se per Cartesio la vita degli animali si può spiegare con cause puramente meccaniche, l'uomo non è riducibile a un automa. La **parola**, che è espressione della **ragione**, è ciò che distingue l'uomo dall'animale. L'uomo dunque è dotato di un'anima razionale che non può in alcun modo derivare dalla potenza della materia. Essa deve essere stata creata espressamente.

Cartesio teme che il suo discorso possa favorire «l'errore di coloro che negano Dio» e ancor più «degli spiriti deboli», che potrebbero pensare che l'uomo non differisca dalle bestie e che «noi non abbiamo nulla a temere o sperare dopo questa vita, similmente alle mosche e alle formiche» (Descartes, *Discorso sul metodo*, Bari, Laterza 1966, p. 120). L'anima per lui è una sostanza diversa, destinata all'immortalità. Ma come è possibile allora sostenere l'unità dell'uomo, in cui al volere dell'anima corrisponde immediatamente un'azione meccanica del corpo, e in cui a ogni stimolo dei sensi corrisponde un'idea nella mente? Cartesio penserà di trovare il punto d'incontro fra corpo e anima nella **ghiandola pineale** (posta nell'encefalo), che egli erroneamente riteneva appartenere solo all'uomo. Nelle *Meditazioni* sosterrà che la **volontà**, come facoltà dell'anima, sarebbe in grado di intervenire, a suo ***libero arbitrio**, sulla ghiandola pineale per orientare la corrente nervosa e dirigerla verso gli scopi prefissi.

I critici obiettarono che la ghiandola pineale, essendo a tutti gli effetti materia, è condizionata solo dalle leggi meccaniche della materia. Se il pensiero è inesteso e i corpi per definizione esistono solo nello spazio, perché la ghiandola pineale deve far eccezione?

*Libero arbitrio: la capacità della volontà umana di scegliere tra alternative senza alcun condizionamento esterno.

§ 4. IL METODO

Per Cartesio tutti gli uomini sono egualmente dotati di buon senso. Ma tutti ne fanno uso allo stesso modo?

§ 4.1. LE REGOLE DEL METODO E LE IDEE INNATE

Tutti gli uomini sono egualmente dotati di ragione

Nel 1637 Cartesio pubblica il *Discorso del metodo*, come prefazione ai trattati scientifici *Diottrica*, *Meteore*, *Geometria*. Qui riprende il problema del metodo scientifico, che era già stato di Bacone e di Galilei. All'inizio egli rievoca gli insegnamenti ricevuti al collegio dei gesuiti, fondati sulla logica scolastica e sullo studio dei classici antichi, ricordando di aver appreso che «non si può immaginare nulla di tanto strano e poco credibile che non sia stato detto da qualche filosofo» (*Ivi*, p. 58). Rievoca anche i suoi viaggi che gli hanno mostrato che ogni popolo ha abitudini e credenze che agli altri paiono strane e assurde. Benché ritenga che **tutti gli uomini siano egualmente dotati di buon senso, e cioè di ragione**, crede che «per la scoperta di verità un po' difficili, la maggioranza dei consensi valga poco o nulla» (*Ivi*, p. 59). In questa crisi di tutte le sue certezze, egli tenta di elaborare un **metodo razionale rigoroso e valido per tutti per stabilire la verità su solide fondamenta**.

Ecco dunque le quattro regole di tale metodo:

- La **prima** regola è quella dell'**evidenza**: non accogliere mai nulla che non sia evidente, che non si presenti cioè allo spirito in modo così **chiaro e distinto** da non lasciar nessun appiglio al dubbio.

- La **seconda** regola è quella dell'**analisi**: bisogna scomporre i fenomeni complessi negli elementi semplici che li compongono.

- La **terza** regola è quella della **sintesi**: bisogna ricomporre i fenomeni complessi a partire dagli elementi semplici che li compongono, in modo da scoprire come essi si colleghino fra loro nel complesso della realtà che si sta indagando.

- La **quarta** regola è quella dell'**enumerazione**: bisogna fare enumerazioni così complete da essere sicuri di non aver omesso nulla.

Le idee che vengono dai sensi sono oscure e confuse, quelle innate sono chiare e distinte

Sappiamo quali sono per lui le **idee chiare e distinte**: le idee della matematica e della meccanica razionale, **innate** nella nostra mente. Viceversa quelle che ci vengono dai sensi sono **oscuri e confuse**. Per Cartesio anche le idee della meccanica razionale e non solo quelle della matematica sono indipendenti dall'esperienza sensibile: effettivamente noi non potremo mai osservare in natura il moto rettilineo uniforme perché questo moto richiederebbe l'assenza totale di attrito, cosa che in natura non si dà. Lo stesso vale per la conservazione della quantità di moto. Cartesio si pone il problema di fornire una giustificazione della capacità di queste leggi di fornirci una conoscenza **vera** del mondo fisico e la trova nelle **idee innate**.

L'analisi scompone la realtà, come si scompone in pezzi una macchina, la sintesi ha la funzione di rimontare il tutto

Isolati dunque nell'analisi gli elementi semplici, i caratteri quantitativi di cui abbiamo idee chiare e distinte, l'indagine deve essere rivolta a cogliere i rapporti che li legano per poi ricostruire il fenomeno complesso. E questa è la sintesi: sembra proprio lo stesso procedimento che permette di scomporre una macchina nelle sue parti componenti e poi ricostruirla.

Quanto all'enumerazione, essa serve a escludere di aver inserito fatti casuali o di non aver incluso elementi importanti.

§ 4.2. IL RUOLO DELL'ESPERIENZA NEL METODO

Ma qual è il ruolo dell'esperienza nel metodo di Cartesio? Egli sembra infatti voler procedere, in molte sue spiegazioni dei fenomeni della natura, per via puramente **deduttiva**. Infatti, nel *Mondo* è dall'idea della materia come estensione e dai primi principi (principio d'inerzia e principio della conservazione della quantità di moto) che Cartesio deduce la formazione dei vortici di particelle e da questi la formazione del sistema solare, il moto dei pianeti, la caduta dei gravi e via via i più importanti fenomeni della natura. E senza far ricorso all'esperienza.

L'esperimento serve se la teoria porta a due risultati equivalenti

Ma nella sesta parte del *Discorso del metodo* egli ci fornisce una risposta abbastanza chiara: l'esperimento entra in gioco **solo quando** nella spiegazione dei fenomeni naturali, condotta a partire da principi a priori, si giunge a più conclusioni diverse, tutte equivalenti dal punto di vista teorico. Allora **è l'esperimento che decide quale tra le spiegazioni a priori si accordi coi fatti**.

Cartesio non considera l'aspetto sperimentale della fisica

In effetti il fine di Cartesio era fondare **a priori** su base metafisica la scienza della natura. La via sperimentale, essenziale per Galilei (come lo sarà per Newton), gli è estranea. Cartesio conosceva le dottrine di Galilei, ma non aveva letto i *Dialoghi*: immerso nei suoi ragionamenti, leggeva pochissimi libri.

Se comunque apprezzava molto Galilei, non aveva alcuna simpatia per **Bacone**: la sua via deduttiva è proprio l'inverso di quella induttiva del cancelliere inglese. Ma non saranno né Bacon né Cartesio a imporsi nella scienza fisica. Sarà il **metodo sperimentale di Galilei e poi di Newton**.

§ 5. LE MEDITAZIONI METAFISICHE: DAL DUBBIO A DIO

Ma perché un Dio così logico e perfetto aveva bisogno di creare il mondo?

Per rifondare il sistema del sapere bisogna prima dubitare assolutamente di tutto

Le *Meditazioni metafisiche* sono l'opera che molti considerano la più importante di Cartesio, quella destinata a lasciare un segno indelebile nell'intera storia del pensiero occidentale per aver messo **al centro dell'analisi l'io e il suo contenuto di idee**. L'obiettivo qui è di **rifondare** l'intero sistema del sapere offrendo una legittimazione alla nuova scienza.

Per questo per lui è **necessario dubitare sistematicamente** su tutto ciò in cui si è sempre creduto, azzerare tutta la conoscenza tradizionale **per cercare una prima verità assolutamente certa ed evidente che permetta di ricostruire su basi sicure l'intero albero della conoscenza**. E questa verità viene individuata nella certezza che il soggetto pensante ha di esistere. La soggettività diventa il perno di una metafisica capace di rendere conto di tutto ciò che esiste e della nostra possibilità di conoscerlo secondo verità.

§ 5.1. DAL DUBBIO ALLA SOSTANZA PENSANTE

La **prima meditazione** prende dunque le mosse dal **dubbio metodico**: Cartesio intende **sottoporre a verifica tutte le idee fino ad allora accolte senza una critica preliminare**.

Le idee sono di tre tipi: instabili e occasionali; fabbricate da noi; innate e stabili (idee chiare e distinte)

Diversamente da Platone, egli considera le idee **non** come **enti reali**, ma come **contenuti della mente**, e intende vagliarne il valore, la capacità di farci conoscere realmente quello che rappresentano.

Cartesio sottopone a esame in primo luogo le idee che ci derivano dai sensi, che chiama «**avventizie**» (cioè instabili e occasionali), poi quelle frutto di immaginazione, o «**fattizie**» (cioè fittizie), che nascono dalla fusione di due o più idee avventizie (come per esempio il cavallo alato). Infine, prende in considerazione le **idee innate**, quelle che troviamo in noi senza l'apporto dell'esperienza, cioè le **idee «chiare e distinte»** di cui parlava nel *Discorso del metodo*: le idee **della matematica e della meccanica razionale** (principio di inerzia e principio della conservazione della quantità di moto).

Ora le **idee ricavate dai sensi**, egli dice, **sono insicure e incerte** (un bastone immerso per metà in un secchio d'acqua ci appare piegato), e insicure sono certamente anche le fattizie. **Sembrerebbe invece che le idee «chiare e distinte» si sottraggano al dubbio**. A noi sembra infatti che l'affermazione che il quadrato ha quattro lati e quattro angoli sia assolutamente certa. Non sembra possibile che delle verità così manifeste come quelle della matematica possano essere sospettate di falsità o d'incertezza.

Ma non è così: **anch'esse potrebbero benissimo essere un abbaglio, un inganno della mente**. Noi potremmo, senza rendercene conto, essere nelle condizioni di un **pazzo** che trova perfettamente logico quello che al sano di mente appare assurdo. Del resto molte volte nel sonno i nostri ragionamenti ci appaiono perfettamente chiari e conseguenti, mentre quando ci svegliamo ci appaiono del tutto privi di senso. Anche di queste idee perciò è possibile dubitare. Chi ci assicura che non esista un «**genio malefico**» che si diverte a farci apparire chiaro ed evidente ciò che è falso e privo di senso, a trarci in inganno anche quando contiamo i lati del quadrato? La chiarezza e l'evidenza, che erano apparse all'inizio come un criterio assoluto del valore di verità di queste idee, non bastano dunque a fondarlo.

Il dubbio iperbolico: se un genio malefico avesse creato la nostra mente, il nostro corpo e il mondo potrebbero non esistere

È questo il **dubbio «iperbolico»**, il dubbio portato sulla possibilità stessa di una conoscenza «vera». **Cartesio si spinge fino a dubitare dell'esistenza stessa del mondo esterno e persino del proprio corpo**. Chi mi assicura che non siano le immagini di un sogno destinato a dissolversi al risveglio? A Cartesio pare di annegare in questo dubbio: saremmo forse condannati a vivere in un mondo di

idee, di immagini, di impressioni senza mai sapere se ad esse corrisponda qualcosa fuori di noi?

L'io ha una certezza assoluta, quella di dubitare, e cioè di pensare, quindi l'io è una sostanza pensante

Ma proprio rientrando in sé stesso, nell'intimo della propria coscienza, sospeso il giudizio se esista o no il mondo esterno, egli trova la prima certezza su cui il dubbio non può aver presa. **Cogito, ergo sum – se dubito, penso; e se penso, sono.** Per poter dubitare devo esistere. Sebbene la cera che a me sembra di vedere, di toccare, di plasmare possa anche essere solo un'immagine nella mia mente, ebbene per immaginare di toccarla, di plasmarla io devo esistere. Il mondo esterno, persino il mio corpo, potrebbero non essere altro che un'illusione, ma io che dubito non posso non esistere. Anche se ci fosse un genio malefico che cerca in tutti i modi di trarmi in inganno, ebbene perché io possa essere ingannato, devo esistere.

Io però devo esistere indipendentemente dal mio corpo, visto che sono certo di esistere prima di sapere se ho un corpo o no. **Solo il pensiero non può essere scisso da me.** Io dunque sono pensiero, spirito, anima, cioè una sostanza pensante, non estesa, distinta dal corpo e autonoma rispetto ad esso.

Tuttavia la certezza riguarda solo l'atto del pensare: io sono sicuro di esistere ora, ma non di essere esistito un attimo fa né che continuerò a esistere fra un attimo. Ma Cartesio alla domanda «che cosa sono io che penso?» crede di poter rispondere: io esisto come **sostanza pensante, res cogitans**, distinta, diversa e indipendente dal corpo, o **res extensa**. La certezza di esistere indipendentemente dal fatto di avere un corpo viene interpretata da Cartesio come la prova che l'io è realmente **una sostanza esistente di per se stessa.**

La concezione dell'io come coscienza, indipendentemente dalla certezza che esista un mondo esterno, è un motivo destinato a essere ripreso nella filosofia moderna e contemporanea. Al contrario l'attribuzione all'io di una realtà sostanziale – nel senso aristotelico e scolastico – sarà considerata infondata già da alcuni suoi contemporanei, come vedremo, e nel Settecento sarà radicalmente contestata da **Kant** (→ cap. 11, § 7). Tuttavia Cartesio, come Platone, **attribuisce l'immortalità all'io**, sostanza immateriale, non divisibile in parti e quindi non disgregabile.

§ 5.2. DALLA SOSTANZA PENSANTE A DIO

Nelle meditazioni successive Cartesio affronta il problema dell'esistenza di Dio. Per lui l'io, finito e mutevole, non può costituire una garanzia assoluta di verità. **Dio solo può dare un fondamento ultimo al criterio di verità scoperto nell'io.**

Date le sue premesse, per arrivare a Dio Cartesio deve necessariamente partire dalla coscienza e non può fare appello all'ordine del mondo. Deve perciò trovare in se stesso un'idea che porti in sé la garanzia della verità, ed è l'idea stessa di Dio.

L'io ha in sé l'idea di Dio, essere perfettissimo, ma non può averla creata a causa della propria imperfezione: l'ha ricevuta da Dio stesso

L'idea di Dio, che l'uomo ritrova in se stesso, è quella di un essere infinito, eterno, immutabile, onnisciente e onnipotente, in una parola **perfettissimo**. Sostiene Cartesio: quest'idea io non posso averla ricavata dal mondo sensibile (ammesso che esso esista). Nel mondo sensibile infatti non percepisco nulla di immutabile e perfetto. Neanche posso essermela formata sommando idee di perfezioni appartenenti a cose diverse perché la somma di perfezioni disparate non corrisponde all'idea che ho in me di Dio, che comporta la coincidenza di tutte le perfezioni, la perfezione assoluta. Neanche posso essermela inventata io, perché io non sono perfetto e da solo non avrei potuto sapere che cos'è l'Essere perfettissimo. Non resta perciò altra possibilità se non quella di riconoscere che **questa idea proviene direttamente da Dio** ed è stata posta da Dio stesso nella nostra mente nell'atto della creazione.

A Dio, essere perfettissimo, non può mancare l'esistenza

Dio dunque esiste. È la **prova ontologica** che era già stata formulata da **Anselmo**, ispirandosi ad **Agostino** e che risale dall'idea di Dio alla sua reale esistenza: l'idea di Dio è quella di un essere perfettissimo e l'essere perfettissimo non può mancare di quella suprema perfezione che è l'esistenza. È una prova che era già stata confutata da molti, a partire da **Tommaso**.

A un altro argomento egli fa ancora appello nella meditazione successiva: se fossi stato creato da me, afferma Cartesio, mi sarei dato quelle perfezioni di cui ho l'idea. E ancora: io non posso essermi creato da solo, dato che in me non trovo affatto una simile potenza: l'autocreazione non è neppure immaginabile.

Dio non fa scherzi: la sua veracità garantisce la verità delle nostre idee innate e la loro adeguatezza alla conoscenza del mondo

Cartesio ha dunque condotto agostinianamente la sua analisi della coscienza, che lo porta a Dio, ma a differenza di Agostino l'interesse di Cartesio non è rivolto solo a Dio e all'anima – è rivolto anche al mondo. **Essendo Dio perfettissimo**, dice Cartesio, **non può essere ingannatore**, ché l'inganno è segno di debolezza. Poiché esiste in noi l'ineliminabile tendenza ad ammettere l'esistenza di un mondo esterno, non è possibile pensare che questa tendenza ci porti all'errore. Poiché Dio, che è **veritiero**, ci permette di credere che le idee dei corpi siano prodotte dalla *res extensa*, cioè dai corpi stessi, questa nostra credenza è vera. Bisogna quindi pensare che esista una sostanza estesa e che i corpi siano la causa delle idee che ne ho.

Cartesio, fondando direttamente in Dio la verità della nuova scienza, la sottrae di fatto alle pretese della Chiesa cattolica (e di tutte le altre).

Per il *razionalismo *innatista di Cartesio sono le idee matematiche che fondano il sapere, mentre per gli empiristi sono i dati sensibili

Ma la garanzia di verità vale solo per le idee innate «**chiare e distinte**» della matematica e della meccanica razionale, non certo per quelle **confuse e vaghe** che ci offrono i sensi. Se noi ci affidiamo a queste ultime possiamo benissimo cadere in errore, ma questo errore non può essere imputato a un inganno divino. Dipende solo dalla nostra volontà che dà l'assenso a impressioni puramente soggettive e prive di chiarezza. Questa fondazione della verità sulla ragione prenderà il nome di ***razionalismo (o innatismo)**, e sarà in competizione con la fondazione opposta, cioè con l'***empirismo**, per cui la coscienza ha come base i dati sensibili.

*Razionalismo: come teoria gnoseologica, la dottrina secondo cui solo la ragione è fonte di conoscenza vera.

*Empirismo, dottrina che considera l'esperienza come fonte essenziale della conoscenza.

Pascal rimprovera a Cartesio l'astrattezza del suo Dio

Ma il Dio ricavato dalla dimostrazione cartesiana ha ben poco a che fare con il Dio del Vecchio testamento e meno ancora con il Dio del Nuovo Testamento. Garante della nuova scienza, il Dio di Cartesio non è il Dio provvidenza, il Dio padre della religione cristiana, il Dio a cui ci si può rivolgere con la preghiera e nel cui amore si può riporre la propria speranza. La sua unica funzione è creare dal nulla e conservare la materia. Di questa astratta freddezza molto lo rimprovererà il grande fisico **Pascal** (→ cap. 6, §§ 1-2).

§ 5.3 LA POLEMICA SUL DUALISMO CARTESIANO

L'obiezione di Elisabetta di Boemia: come fa l'anima (inestesa) a entrare in contatto con il corpo (esteso)?

Nell'ultima delle **Meditazioni** il filosofo ripeté la teoria della ghiandola pineale, e ciò sollevò, tra le altre, le obiezioni di una giovane donna, la principessa **Elisabetta di Boemia**, che si mise in contatto con lui. Egli, diversamente da altri suoi contemporanei, non aveva particolari preconcetti nei confronti delle donne: in un'opera dice infatti che esse, proprio perché non sviolate dalla falsa cultura impartita dalle scuole, risultano più recettive e più disponibili ad accogliere le nuove idee.

Nella prima delle 59 lettere del loro carteggio, Elisabetta chiede a Cartesio di chiarirle come possa mai una sostanza pensante, ma inestesa, determinare i movimenti degli «**spiriti animali**» – i corpuscoli fluidi che secondo lui mettono in comunicazione il cervello con i muscoli al fine di compiere un'azione volontaria. Cartesio le risponde che non bisogna confondere la nozione della forza con cui un corpo agisce su un altro corpo con quella con cui l'anima agisce sul corpo, che è totalmente differente. Una risposta che Elisabetta trova del tutto insoddisfacente. Lo incalza scrivendo: «Vi confesso che per me sarebbe più facile concedere la materia e l'estensione all'anima, che la capacità di muovere un corpo o di esserne mosso a un essere immateriale» (Lettera citata in Desmond Clarke, *Descartes*, Hoepli, 2006, p. 308). Ma le risposte a questa e alle altre lettere saranno altrettanto evasive. A Hobbes, che riteneva che fosse direttamente il corpo (il cervello) a pensare, diede invece una risposta molto secca: non escludeva del tutto questa possibilità, ma affermava che lo stadio attuale delle conoscenze non permetteva di asserirlo.

Il problema della comunicazione tra anima e corpo mostra dunque di essere la difficoltà centrale del sistema cartesiano.

§ 6. LE PASSIONI DELL'ANIMA E LA MORALE

Qual è veramente la morale di Cartesio?

CARTESIO TENTA DI SPIEGARE LE PASSIONI SU BASI MECCANICHE E NEUROLOGICHE

Nel trattato *Le passioni dell'anima*, del 1649, dedicato proprio alla principessa Elisabetta, Cartesio tenta di spiegare tutto quello che avviene nel corpo e nella mente a partire da cause puramente meccaniche. Le sue spiegazioni di come si muovono "gli spiriti animali" e come agiscano sul cervello [e sui nervi] sono rozze e sbagliate, ma hanno avuto un significato importante nella storia della medicina. Per andare oltre la neurologia cartesiana sarebbero stati necessari strumenti come il microscopio e conoscenze di biochimica e di trasmissione dei segnali elettrici allora del tutto impensabili.

LE PASSIONI SONO SENSAZIONI COMPLESSE ATTRAVERSO CUI LA NATURA CI GUIDA A CIÒ CHE CI È UTILE; POSSIAMO ANCHE EDUCARLE

Le "**passioni**" vengono da Cartesio classificate come un tipo speciale di **sensazioni**. Il carattere saliente di questi stati mentali, dice il filosofo, è il fatto che il soggetto non ha il controllo su ciò che prova: non si può semplicemente decidere di non provare dolore, così come di non sentire un forte rumore. In tal senso il soggetto è passivo e per questo le sensazioni in questione sono dette "passioni". Cartesio esamina le emozioni primarie, innate, e quelle complesse dovute alla somma di più emozioni e afferma che *le emozioni mirano a disporre l'anima a volere le cose che la natura ci indica come utili*. Ma le risposte, egli dice, possono venir rafforzate dall'esercizio e dall'abitudine che consentono di utilizzare per il meglio le passioni buone e evitare gli eccessi. Cartesio ritiene che l'educazione del pensiero e della volontà possa condurre l'uomo a connettere in modo abituale le passioni a corretti giudizi in modo da diventare padroni di se stessi e a non soggiacere semplicemente alle emozioni e ai sentimenti.

LE MALATTIE DEL CORPO POSSONO COMPROMETTERE LA CAPACITÀ RAZIONALE DELL'ANIMA

Come già nel *Discorso del metodo* Cartesio afferma *l'intima connessione che esiste fra il corpo e l'anima*. Riconosce infatti che *l'anima dipende dal corpo per molte delle funzioni che la caratterizzano e riconosce anche che certe malattie del corpo incidono sull'attività della mente e possono compromettere la capacità stessa di ragionare*. Era stata la principessa Elisabetta, che aveva dovuto assistere alla grave malattia del fratello, a sottolineare il problema. Cartesio ribadisce tuttavia la distinzione fra le due sostanze, l'una destinata a dissolversi al momento della morte e l'altra destinata a sopravvivere. Dal corpo dipendono sensazioni, emozioni, indispensabili per la vita quotidiana, ma si tratta di idee confuse e approssimative, mentre sono proprie soltanto dell'anima le idee chiare e distinte su cui si basa il vero sapere, che è innato, come per Platone.

LA VERA GUIDA MORALE È LA RAGIONE DELL'INDIVIDUO.

La riflessione sulle passioni induce Cartesio ad alcune considerazioni morali. Nel *Discorso del metodo* egli aveva scelto come “**morale provvisoria**” la massima di *seguire i costumi del proprio paese e le opinioni degli uomini moderati*, in attesa di fondare la morale in modo deduttivo. Lasciato da parte questo progetto, tuttavia, nelle lettere alla principessa Elisabetta e nelle *Passioni dell'anima*, cessa di riferirsi a queste norme conformiste e afferma che *la ragione è l'unica vera guida dell'esistenza*. Egli identifica la beatitudine con la soddisfazione interiore che deriva dall'aver seguito i dettami della ragione anche qualora gli avvenimenti vadano in una direzione diversa da quella prevista e ci si accorga di aver occasionalmente sbagliato. L'anima, che è immortale, è capace di godere di un'infinità di gioie “che non si trovano in questa vita”.

È un altro rapporto intellettuale con una donna che segna il destino di Cartesio. Nel 1649, pur fra molti dubbi, decide di accogliere l'invito della regina Cristina di Svezia, un'altra sua famosa interlocutrice, a recarsi a Stoccolma. Ma ha presagi di morte e fa testamento. Là sarebbe morto nel 1650 colpito da polmonite.

§ 7. LA VITTORIA DEL MECCANICISMO E LE VICENDE DEL SISTEMA CARTESIANO

La rivoluzione scientifica di Galilei diventa rivoluzione filosofica e culturale. Il rapporto tra modernità e tradizione religiosa diventa problematico.

Il meccanicismo di Cartesio affossa la fisica aristotelica

Come Copernico, Keplero e Galilei rendono non più proponibile l'astronomia tolemaica, così **Cartesio rende definitivamente obsoleta la fisica aristotelica**, già criticata dagli occamisti, da Cusano e da Bruno, e confutata dallo stesso Galilei. Anche il grande fisico e matematico **Blaise Pascal** aderì (criticamente) alla fisica meccanicistica (→ cap. 6, § 1) e progressivamente la teoria cartesiana si affermò nel mondo francese ed europeo.

Il meccanicismo di Cartesio esclude il vuoto, l'atomismo di Gassendi lo accetta

Cartesio come Aristotele afferma la divisibilità indefinita della materia, intesa da lui come un **continuum**, e **nega il vuoto**. L'abate **Pierre Gassendi** (1592-1655) ripropone il **meccanicismo atomistico** di origine democritea, per cui gli atomi si muovono nel vuoto (ritiene naturalmente che gli atomi siano creati da Dio). Ma già prima Pascal aveva contestato su base sperimentale la negazione del vuoto.

Per Malebranche è Dio che mette di volta in volta in contatto anima e corpo

Il compromesso cartesiano con la religione per un certo periodo riuscì a funzionare. Mettere all'Indice Galilei non era servito molto neanche per quanto riguarda il mondo cattolico: il sacerdote oratoriano **Nicolas Malebranche** (1638-1715) cercò di perfezionare la filosofia dualistica di Cartesio, elaborando un'azzardata teoria metafisica, l'**occasionalismo**, che risolveva il problema cruciale della comunicazione tra anima e corpo. Poiché Dio conosce perfettamente sia le intenzioni dell'anima umana, sia le leggi meccaniche dei corpi, da lui create, egli mette in moto direttamente i nostri organi in **occasione** dei nostri voleri e trasmette alla nostra mente le idee corrispondenti ai moti dei corpi circostanti.

La filosofia meccanicista apre la strada al materialismo

D'altro lato, il meccanicismo aprì la strada a filosofie di stampo materialistico o panteistico, contrarie alla visione religiosa tradizionale. L'anglicano **Hobbes** osò proporre una filosofia materialistica, da lui considerata però non contraria alla fede (→ cap. 6, §§ 3-4), e l'ebreo non credente **Spinoza** elaborò, partendo da Cartesio, una filosofia panteista (→ cap. 6, §§ 5-7).

Il Dio razionale di Cartesio non scalda il cuore

La teologia razionale di Cartesio infine apparve inadeguata a chi aveva l'esigenza di un'autentica religiosità ispirata alle Scritture, come lo stesso **Pascal** (→ cap. 6, § 2).

Letture

Cartesio: una nuova metafisica

Testo 1 . Renato Cartesio

La formazione del mondo

Tratto da *Il Mondo. L'Uomo*, Laterza, Bari 1969, pp. 56-57

La visione cartesiana dell'universo (materiale) non ha più nulla a che fare con quella degli scolastici e di Aristotele, tutta imperniata sul concetto di fine, e meno ancora con quella dei maghi e di Giordano Bruno. La si può compendiare con le parole stesse di Cartesio: esiste in tutto l'universo una sola medesima materia, conoscibile esclusivamente dal fatto di essere estesa, «spartibile e mobile secondo le parti». Ogni variazione della materia dipende dal movimento. L'assetto ordinato del mondo in cui viviamo dipende quindi dalle leggi del movimento. Nella sua prima opera *Il mondo* (pubblicata postuma) egli ricorre per prudenza a una favola in cui si descrive la nascita di un mondo simile al nostro.

Lasciate dunque che per un poco il vostro pensiero esca da questo mondo per venirne a vedere un altro nuovissimo che può nascere [...] negli spazi immaginari. [...] Supponiamo che Dio crei di nuovo attorno a noi tanta materia che, ovunque la nostra immaginazione si stenda, non scorga più alcun luogo vuoto. [...] Ora a questa materia immaginata dal libero gioco della nostra fantasia, attribuiamo, se volete, una natura in cui non vi sia niente che non risulti conoscibile da chiunque. A tal fine supponiamo espressamente che essa non abbia la forma né della terra né del fuoco, né dell'aria né altre forme più particolari, per esempio di un legno, di una pietra. [...] Supponiamo inoltre che questa materia possa venir divisa in tutte le forme immaginabili e che ognuna di queste parti possa ricevere in sé tutti i movimenti da noi concepibili. [...] Se [Dio] per ipotesi non creerà nulla più di quanto ho detto, senza neppure portarvi ordine e proporzione, facendone il più ingarbugliato caos che i poeti possano descrivere, **basteranno le leggi di natura a far sì che le parti del caos arrivino a districarsi da sé**. Disponendosi in bell'ordine così da assumere la forma di un mondo perfettissimo, dove si potranno vedere, non solo la luce, ma anche tutte le altre cose, generali e particolari, che compaiono in questo mondo reale.

Testo 2. Renato Cartesio

I corpi degli esseri viventi

(trad. nostra da Descartes, *Discours de la méthode*, Larousse, Paris, 1946, pp. 43-44))

Per Cartesio anche gli animali e il corpo umano obbediscono a leggi puramente meccaniche. Ecco come nel *Discorso del metodo* riassume le ipotesi fatte ne *Il mondo*, l'opera restata a lungo inedita.

Dalla descrizione degli corpi inanimati e delle piante passai a quella degli animali, e particolarmente a quella degli uomini. Ma poiché non avevo ancora abbastanza conoscenze per parlare alla stessa livello a cui avevo parlato delle altre cose, cioè dimostrando gli effetti attraverso le cause mi contentai di supporre che Dio formasse il corpo di un uomo in tutto simile al

nostro, tanto nell'aspetto esteriore delle membra, quanto nella conformazione interna dei suoi organi, non adoperando altra materia che quella dianzi descritta: e perciò non vi mettesse dapprima nessun'anima ragionevole, né altra cosa che servisse da anima vegetativa o sensitiva, ma soltanto eccitasse nel suo cuore uno di quei **fuochi senza luce** che già avevo spiegato doversi concepire della stessa natura di quello che scalda il fieno quando viene riposto prima di essere secco [...].

Fuochi senza luce: calore senza fiamma. Cartesio allude al fenomeno della fermentazione del fieno che avviene quando si ripone nel fienile fieno non ben secco e produce calore senza fiamma. È un paragone che gli serve per dire che tutti i fenomeni che avvengono nell'organismo umano e animale sono fenomeni legati alle proprietà generali della materia, gli stessi che si verificano cioè anche nella natura non vivente. Il fenomeno in questione avviene per esempio quando la pioggia bagna il fieno sparso sull'aia a essiccare per essere poi riposto nel fienile, cosa ben frequente nella vita contadina di allora.

Testo 3. Renato Cartesio

Gli animali-macchine e l'uomo

Tratto da *Discorso sul metodo*, Signorelli, Milano 1951, pp. 103-107

Cartesio certo non assimila anche l'uomo agli animali "automi" (lo faranno i materialisti francesi del secolo successivo). L'uomo è dotato di un'anima razionale creata espressamente da Dio. Lo ribadisce nei due paragrafi del discorso successivi a quello sopra riportato in T2.

Mi ero particolarmente indugiato [anche qui allude a *Il mondo*] a far vedere che, se esistessero macchine simili con gli organi e l'aspetto esteriore di una scimmia o di un qualche animale privo di ragione, non avremmo alcun mezzo per accorgerci che la natura di tali automi non sarebbe identica a quella degli animali, mentre invece, se ve ne fossero simili al nostro corpo e imitanti le nostre azioni quanto è moralmente possibile, avremmo sempre due mezzi certissimi per riconoscere che non per questo sarebbero uomini. Il primo dei quali è che non potrebbero adoperare parole o altri segni componendole da sé medesimi come facciamo noi per manifestare agli altri i nostri pensieri. Si può infatti immaginare che una macchina sia fatta in modo tale da dire delle parole, ed anche che ne dica alcune a proposito di azioni materiali [...], come che essa domandi cosa le si vuol dire, se viene toccata da qualche parte, che gridi che le si fa male [...] ma non certo che essa combini delle parole in modo vario per rispondere al senso di tutto ciò che si dirà in sua presenza, come sono in grado di fare anche gli uomini più ottusi. Il secondo mezzo è che quand'anche facessero molte cose così bene come ognuno di noi, o forse anche meglio, in altre fallirebbero certamente, facendo così scoprire che la loro azione non è dovuta a conoscenza, ma solo alla disposizione dei loro organi [...] mentre la ragione è uno strumento universale che può servire in ogni sorta di occasioni; sicché è moralmente impossibile che in una macchina vi siano congegni in numero sufficiente da farla agire in tutte le occorrenze della vita come ci fa agire la ragione.

L'uomo si differenzia dagli animali per l'uso del linguaggio e per l'uso della ragione universale.

[...] È [...] una cosa significativa che non ci siano uomini così ottusi e stupidi [...] che non siano capaci di mettere insieme varie parole, combinando un discorso col quale facciano capire i loro pensieri; e che al contrario non v'è alcun animale, per quanto ben conformato, che faccia niente di simile. Il secondo mezzo è che quand'anche facessero molte cose così bene come ognuno di noi, o forse anche meglio, in altre fallirebbero certamente, facendo così scoprire che la loro azione non è dovuta a conoscenza, ma solo alla disposizione dei loro organi [...] mentre la ragione è uno strumento universale che può servire in ogni sorta di occasioni.

La data disposizione degli organi (meccanici) di ciascun animale corrisponde a ciò che di solito si chiama istinto, che funziona solo per circostanze precise, mentre la ragione è universale.

Per Cartesio dunque la ragione universale, paragonata all'istinto degli animali che permette loro di adattarsi, entro certi limiti, all'ambiente, permette all'uomo non solo conoscenze teoriche universali, ma la scoperta di nuove possibilità di progresso pratico.

Dopo questo argomento io avevo descritto l'anima razionale e fatto vedere che non può in alcun modo derivare dalla potenza della materia come le altre cose di cui avevo parlato, ma deve essere creata espressamente [da Dio]; e come non basti che essa sia posta nel corpo umano come un pilota nella sua nave, se non forse in quanto muove le membra di esso, ma deve con esso essere congiunta e unita strettamente, per aver oltre a ciò sentimenti e appetiti simili ai nostri, e comporre così un uomo vero. Del resto ho qui trattato più estesamente l'argomento dell'anima perché è tra i più importanti: infatti dopo l'errore di quelli che negano l'esistenza di Dio [...] nessun altro errore allontana maggiormente gli uomini deboli dal cammino della verità, più del pensiero che l'anima delle bestie abbia la stesa natura della nostra, e che per conseguenza dopo questa vita non abbiano nulla da temere o da sperare, non più che le mosche e le formiche. Quando invece si conosce quanto siano differenti, si comprendono meglio le ragioni che provano che la nostra anima è di natura del tutto indipendente dal corpo, e quindi non è soggetta a morire con esso [...].

La tesi di Cartesio è dunque che l'anima, posta da Dio alla guida del nostro corpo, è unita strettamente ad esso, ma nello stesso tempo ne è indipendente.

Testo 4 .Renato Cartesio

La “scoperta” dell’Io: il dubbio metodico

Tratto da *Discorso sul metodo*, Signorelli, Milano 1951, pp. 71-

74

Nel difficile tentativo di conciliare con la religione e con la concezione spiritualistica dell'uomo la concezione meccanicistica, che gli permette di dare una spiegazione coerente del mondo e delle cose e degli animali che contiene, Cartesio compie, nelle *Meditazioni metafisiche*, una rifondazione dell'intera metafisica. In questo passo del *Discorso del metodo*,

che anticipa i temi dell'opera maggiore, per porre le fondamenta della nuova metafisica parte dal dubbio metodico, che gli permette di approdare alla prima certezza: io penso, io sono.

Avevo da un pezzo notato che quanto ai costumi qualche volta è necessario seguire opinioni assai incerte come se fossero indubitabili. [Ma quando decisi di dedicarmi esclusivamente alla ricerca della verità] pensai che dovevo fare tutto il contrario, e rigettare come assolutamente falso tutto ciò su cui potessi concepire il minimo dubbio, per vedere, se dopo mi sarebbe restata qualche convinzione assolutamente indubitabile.

Perciò, siccome i nostri sensi qualche volta ci ingannano, volli supporre che niente fosse come essi ce lo fanno immaginare. E poiché ci sono delle persone che sbagliano ragionando sui più semplici argomenti di geometria [...], pensando che io ero soggetto all'errore come chiunque altro, rigettai come false tutte le ragioni che prima avevo preso per dimostrazioni. Infine considerando che i medesimi pensieri che abbiamo da svegli possono venirci anche quando dormiamo, senza che in questo caso ve ne sia alcuno vero, stabilii di immaginare che quante cose mi erano mai venute in mente non fossero più vere delle illusioni dei sogni.

Ma subito riflettei che, mentre volevo così pensare che tutto era falso, di necessità io che lo pensavo dovevo essere qualcosa. E osservando che questa verità «io penso, dunque sono», era così ferma e certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non avrebbero potuto scuoterla, giudicai di potere accoglierla senza scrupoli come il primo principio della filosofia che cercavo [...].

Poi, esaminando attentamente che cosa io ero, e vedendo che potevo immaginare di non avere alcun corpo e che non esisteva il mondo né alcun luogo dove io fossi, ma non potevo perciò fingere di non esistere io stesso; ma che, al contrario, dal fatto che pensavo di dubitare della verità delle altre cose, seguiva evidentemente e necessariamente che io esistevo; mentre solo se io avessi cessato di pensare, ancorché tutto il resto di ciò che avevo immaginato fosse stato vero, non avevo alcuna ragione di credere che io fossi esistito, conobbi da ciò che io ero una sostanza la cui essenza o natura consiste tutta nel pensiero, e che per esistere non ha bisogno di nessun luogo né dipende da alcuna cosa materiale. In guisa che questo io, cioè a dire l'anima, per il quale io sono ciò che sono, è completamente distinto dal corpo, ed è anche più facile a conoscersi di questo e se anche questo non esistesse non cesserebbe di essere tutto ciò che è.

Testo 5 . Renato Cartesio

La scoperta dell'io: il cammino della riflessione

Tratto da *Opere filosofiche*, vol. 1, Utet, Torino 1994, pp. 672-

76

Le *Meditazioni* sono un'opera filosofica complessa e di difficile lettura, in cui Cartesio vuol fondare una nuova metafisica, partendo dalla riflessione dell'io su se stesso, una modalità per alcuni versi ripresa da Agostino, e poi ripresa da molti filosofi moderni.

Pensare? Ecco, ho trovato: è il pensiero la sola cosa che non può essermi sottratta. Io sono, io esisto, questo è certo [...] sono dunque – ad essere esatti – soltanto una cosa pensante, cioè una mente, o un'anima o un intelletto o una ragione, termini il cui significato mi era prima ignoto.

[...] Ma dunque che cosa sono? Una cosa che pensa. E che è questa cosa? Invero una cosa che dubita, che intende, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche e che sente. [...]

V'è qualcosa che possa dirsi separato da me stesso? È infatti così manifesto che sono io a dubitare, ad intendere, a volere che nulla viene alla mente per renderlo più evidente. Io sono anche quella medesima entità che immagina: infatti, **posto anche che accada, come ho supposto, che proprio nessuna delle cose che ho immaginate sia vera, tuttavia la stessa forza di immaginare esiste veramente e fa parte del mio pensiero.** Infine, sono lo stesso che percepisce o che avverte le cose corporee come attraverso i sensi, cioè vede ora la luce, ode il rumore, avverte il calore. [Tutto ciò può essere anche l'immagine di un sogno,] tuttavia è certo che mi pare di vedere, di udire di avvertire calore. Ciò non può essere falso, ché in ciò effettivamente consiste quel che in me si dice sentire; e questo, assunto così con precisione, altro non è che pensare.

All'io come entità pensante Cartesio finisce per attribuire il carattere di una sostanza, una *res cogitans*, contrapposta alla *res extensa*, facendone così una sostanza dotata di *libero arbitrio e destinata all'immortalità. Il passaggio da «io penso» a «io sono una sostanza pensante» (la parola «sostanza» implica permanenza dell'essere), è un passaggio, come vedremo più oltre, ritenuto non giustificato da molti critici di Cartesio. Tuttavia bisogna dire che la rivendicazione della centralità dell'io, della coscienza di sé, resta di fondamentale importanza nella storia del pensiero occidentale.

Testo 6. Renato Cartesio Dal Cogito a Dio

Tratto da *Discorso sul metodo*, (trad. nostra dalla 6ª edizione Larousse, quatrième partie)

Dal *cogito* Cartesio risale a Dio attraverso tre dimostrazioni. Ecco la prima:

... Riflettendo sul fatto che io dubitavo e che, di conseguenza, il mio essere non era perfetto del tutto, dato che io vedevo che conoscere era una perfezione più grande che dubitare, io decisi di cercare da dove avevo imparato a pensare a qualcosa di più perfetto di me, e riconobbi in modo evidente che dovevo averlo appreso da qualche natura che fosse effettivamente più perfetta di me. Dato che, per quanto riguarda i pensieri di diverse cose fuori di me, come il cielo, la terra, la luce, il calore e mille altre, non mi preoccupavo molto di sapere da dove tali pensieri derivassero, perché, non trovando nulla in queste cose che mi sembrasse renderle superiori a me, io potevo credere che, se essi erano veri, era perché dipendevano dalla mia natura, nella misura in cui essa aveva qualche perfezione; e se non lo erano, era perché derivavano dal nulla, cioè perché essi erano in me dato che io ero imperfetto. Ma non poteva essere lo stesso dell'idea di un essere più perfetto di me, perché era manifestamente impossibile che derivasse dal nulla. E poiché non è meno assurdo pensare che il più perfetto fosse una conseguenza e una derivazione del meno perfetto che pensare che dal nulla possa venir fuori qualcosa, io non potevo pensare quell'idea come appartenente a me: cosicché restava solo la possibilità che essa fosse stata messa in me da un'altra natura, che fosse

veramente più perfetta di me, e anche che avesse in sé tutte le perfezioni di cui potessi avere qualche idea, cioè, in una parola, da Dio.

In sintesi, per Cartesio, non potrei avere l'idea dell'infinito e della perfezione se non l'avesse impressa in me un Essere infinito e perfetto, che deve essere la causa della mia esistenza, visto che, se mi fossi fatto da solo, mi sarei dato le perfezioni di cui sento la mancanza (seconda dimostrazione). E Dio in quanto perfettissimo non può mancare di quella perfezione che è l'esistenza (terza dimostrazione).

In questo Dio perfettissimo, che essendo perfetto non può ingannare, Cartesio trova la garanzia dell'esistenza del mondo esterno e del suo carattere matematico-meccanico. Per arrivare a questa conclusione, il filosofo fa di nuovo riferimento al dubbio sull'esistenza di un mondo esterno all'io.

[...]. I migliori ingegni possono studiare la questione finché vogliono; non credo però che possano trovare una ragione sufficiente a eliminare questo dubbio [che esista il mondo esterno], se non presuppongono l'esistenza di Dio. Infatti in primo luogo, **il principio che ho dapprima preso come regola, e cioè che le cose da noi concepite chiaramente e distintamente sono tutte vere, non è garantito se non dal fatto che Dio è o esiste**, e che egli è un essere perfetto e che tutto ciò che è in noi di reale e di vero ci viene da lui: da ciò consegue che **le nostre idee e nozioni, essendo delle cose reali e provenienti da Dio in tutto ciò in cui sono chiare e distinte, non possono non essere vere.**

Di modo che, se noi spesso ne abbiamo che contengono qualcosa di falso, queste non possono essere se non quelle che contengono qualche cosa di confuso e d'oscuro perché in ciò esse partecipano del nulla, cioè sono in noi così confuse perché noi non siamo del tutto perfetti.

Le idee chiare e distinte sono per Cartesio quelle della matematica e della meccanica razionale, che non ci derivano dai sensi. Solo per tali idee, innate, vale la garanzia divina.

Obiezioni alla dottrina cartesiana delle due sostanze

Testo 7. Thomas Hobbes

Obiezioni all'idea dell'anima-sostanza

Tratto da *Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, Laterza, Bari 1954, pp. 170-71

Come è possibile che una sostanza puramente spirituale dotata di *libero arbitrio possa dirigere i movimenti del corpo che obbediscono esclusivamente a leggi meccaniche? Sarebbe più semplice, obietta Hobbes nelle *Obiezioni alla Metafisica*, affermare che anche l'anima sia materiale. E contesta la possibilità di derivare dalla coscienza di pensare l'idea che il pensiero sia una sostanza.

Io sono una cosa che pensa. Ben detto, poiché, dal fatto che penso o dal fatto che ho un'idea, sia vegliando, sia dormendo, s'inferisce che io sono pensante: poiché queste due cose «io penso», «io sono pensante» significano la stessa cosa. Dal fatto che io sono pensante segue «che io sono», poiché quel che sente non è un niente. Ma dove il nostro autore aggiunge: «cioè uno spirito, un'anima, un intelletto, una ragione», là nasce un dubbio. Poiché non mi sembra un ragionamento ben dedotto dire: «io sono pensante» dunque «io sono un pensiero»; oppure

«io sono intelligente» dunque «sono un intelletto». Poiché nella stessa guisa potrei dire: «io sono passeggiante», dunque «sono una passeggiata» [...].

Testo 8. Elisabetta del Palatinato
Come può l'anima essere inestesa?
Tratto da *Carteggio*, Prima lettera

Come Hobbes, anche la principessa Elisabetta del Palatinato, con cui Cartesio ebbe un'importante corrispondenza, manifesta la sua perplessità sulla dottrina delle due sostanze.

Confesso che mi sarebbe più facile concedere la materia e l'estensione all'anima che la capacità di muovere un corpo e di esserne mosso a un essere immateriale. Come può l'anima umana, che è solo una sostanza pensante, determinare i movimenti degli spiriti animali al fine di compiere un'azione volontaria? [...] Voi escludete completamente l'estensione alla vostra nozione dell'anima ed essa mi sembra effettivamente incompatibile col fatto di essere una cosa immateriale. Ecco perché vi chiedo se potete darmi una definizione dell'anima più particolareggiata di quella che si trova nella vostra *Metafisica* [...].

Testo 9 Antonio Damasio
Un critico moderno del dualismo di Cartesio
Tratto da *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1994, pp. 338 e 341

L'aspetto più problematico della dottrina cartesiana, quello che ha sollevato più critiche è il dualismo di anima e corpo. Data l'influenza di Cartesio nella storia del pensiero, queste critiche si sono ripresentate più volte nel tempo. Nel 1994 usciva un libro di Antonio Damasio, neurobiologo portoghese, *L'errore di Cartesio*, destinato a diventare famoso. Damasio, anche sulla base di casi clinici, contesta la possibilità di scindere l'anima dal corpo, le funzioni superiori della mente umana dall'organismo visto nella sua interezza.

Eccolo l'errore di Cartesio: l'abissale separazione tra corpo e mente – tra la materia del corpo, dotata di dimensioni, infinitamente divisibile, da un lato, e la “stoffa” della mente, non misurabile, priva di dimensioni, non attivabile con un comando meccanico [...].

Una piena comprensione della mente umana richiede una prospettiva integrata; la mente [...] deve essere correlata con un organismo intero, in possesso di un cervello e di un corpo integrati e in piena interazione con un ambiente fisico e sociale.

Ma la mente davvero intrisa nel corpo [...] non abbandona i livelli più raffinati di attività, quelli che ne costituiscono l'anima e lo spirito [...]. Anima e corpo sono complessi unici di un organismo.

Laboratorio

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO IL PAR 1
ANALISI DEI CONCETTI
Il compromesso ragione-fede di Cartesio

Individuate gli elementi del compromesso fede-ragione di Cartesio e della sua concezione dei rapporti tra metafisica e fisica. Quali novità ci sono rispetto a Galilei?

Cartesio e Mersenne

L'impostazione cartesiana ebbe in padre Mersenne un intelligente fautore e propagatore. Perché Mersenne favorì il meccanicismo? Quali erano le idee più pericolose per la Chiesa secondo lui?

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO IL PAR 3.

ANALISI DEI CONCETTI E CONFRONTO

Il dualismo spirito-materia

Analizzate i concetti di *res cogitans* e *res extensa* in Cartesio e mettete in luce le loro caratteristiche e i loro rapporti reciproci.

CONFRONTO AVANZATO

Confrontate questa visione dualistica con la concezione di Aristotele e Tommaso dell'anima come forma del corpo.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO IL PAR 3 E IL T 3.

ANALISI DEL TESTO

Differenze uomo-animale

Mettete a fuoco le differenze tra uomo e animale per Cartesio e le caratteristiche teoriche e pratiche della ragione.

DISCUSSIONE

Differenze uomo-intelligenza artificiale

Cartesio stabilisce due parametri, linguaggio sensato e ragione universale, per distinguere gli uomini dagli animali-macchina. L'attuale grandioso sviluppo dell'intelligenza artificiale ha portato e porta alla costruzione di robot sempre più capaci di svolgere attività una volta esclusive dell'uomo. Provate a stilare un elenco di caratteristiche che possano oggi distinguere l'uomo dalla macchina e discutetele in classe.

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO IL PAR 3 E 5 E IL T7.

ANALISI DELLA CRITICA

Chiedetevi che validità abbia la critica di Hobbes (T7) alla pretesa di Cartesio che la *res cogitans* sia una sostanza.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO IL PAR 5.

RICERCA STORICA AVANZATA

Le prove dell'esistenza di Dio

Cercate i casi precedenti di prove dell'esistenza di Dio che ne fanno una specie di "genere letterario" della filosofia scolastica (→ vol. 1, capp. 15, 17 e 18).

RICERCA-AZIONE

Fate un sondaggio tra credenti e non credenti per sapere se le prove dell'esistenza di Dio hanno una validità e un senso per le credenze religiose.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO L'INTERO CAPITOLO.

ANALISI DEI CONCETTI

Con l'aiuto del § 6, ricapitolate schematicamente le caratteristiche principali del concetto di Cartesio.

RICERCA INTERDISCIPLINARE

Cartesio, l'algebra e la fisica

Con l'aiuto dei docenti di fisica e di matematica, fate un bilancio dei contributi dati da Cartesio a queste scienze.

SUGGERIMENTO DI LETTURA E APPROFONDIMENTO

Il Discorso del metodo

Con l'aiuto dell'insegnante, individuate in biblioteca un'edizione commentata del *Discorso del metodo*, uno dei più importanti classici della filosofia moderna, e provate a leggerne qualche parte. A noi sembrano particolarmente significative la Seconda parte (regole del metodo), la Quarta parte

(prova dell'esistenza di Dio) e la Sesta (progresso delle scienze). La lettura naturalmente può essere fatta secondo gruppi di interesse, che presenteranno relazioni alla classe.

CAPITOLO 6. LE PRIME DISCUSSIONI SUL SISTEMA CARTESIANO

Cartesio non diventerà per il mondo moderno un nuovo Aristotele, né un nuovo Tommaso. Gassendi, come sappiamo, ha opposto all'idea cartesiana della materia come continuum l'ipotesi degli atomi. Più duro è l'attacco di Hobbes, che oppone al razionalismo di Cartesio un aperto empirismo e al suo dualismo corpo-anima uno schietto materialismo. Il nuovo compromesso fede-ragione è rifiutato da Pascal, scienziato dotato di alta sensibilità religiosa, in nome delle «ragioni del cuore» e della fede, mentre Spinoza, che pure è innatista, razionalista e meccanicista come Cartesio, definisce Dio in un modo incompatibile con la religione tradizionale.

§ 1. PASCAL, SCIENZIATO, FILOSOFO E UOMO DI FEDE

Pascal non accetta il compromesso cartesiano fede-ragione: cerca un Dio che è altro dalla ragione. Ma quali sono le vie per trovarlo?

§ 1.1. PASCAL: I LIMITI DELLA SCIENZA

Pascal fu un ragazzo prodigio, un geniale scienziato e inventore, un mistico tormentato dalla malattia

Blaise Pascal (1623-62) era figlio di un magistrato regio che lo stimolò molto precocemente a interessarsi alle scienze e a partecipare al circolo parigino di padre Mersenne. Suo padre aveva aderito anche alla corrente chiamata giansenismo, di ispirazione agostiniana, la quale, all'interno del cattolicesimo, difendeva l'idea di predestinazione, subendo continui attacchi dalla teologia gesuitica tomista. Gli intellettuali giansenisti, nel loro convento di Port-Royal, si occupavano anche di ricerche scientifiche (tra l'altro elaborarono la **logica di Port-Royal**). Pascal fu un ragazzo prodigio, ma nella sua breve vita fu afflitto da una grave malattia. Ebbe tra l'altro una visione mistica e per qualche tempo visse nel convento giansenista.

Egli diede contributi fondamentali alla matematica e alla fisica, con lavori sia sperimentali che teorici sull'idraulica, la pressione atmosferica e l'esistenza e la natura del vuoto. A lui sono dovuti tra l'altro il teorema di Pascal (teoria delle coniche) e la legge di Pascal (meccanica dei fluidi). Fu l'inventore della prima **calcolatrice meccanica**, la pascalina. Fondò, insieme a Pierre de Fermat (1607-65), una nuova branca della matematica, il **calcolo delle probabilità**. La sua più nota opera filosofica sono ***I pensieri***, una raccolta di meditazioni personali, che sarebbero dovute diventare una grande **opera in difesa del cristianesimo**, che non riuscì mai a terminare.

Pascal come scienziato ebbe una forte percezione dei limiti della scienza. Ma in particolare era cosciente delle difficoltà del meccanicismo cartesiano. Criticò in primo luogo la pretesa di Cartesio di poter ricostruire l'intero universo a partire da primi principi.

L'immensità dell'universo ci lascia stupiti e la conoscenza della totalità è impossibile

Pur accettando in linea di massima il meccanicismo, Pascal rifiuta la leggerezza con cui Cartesio aveva spiegato molti fatti naturali. Ben lungi dal poter conoscere l'universo nella sua genesi e nella totalità dei suoi fenomeni, l'uomo non può raggiungere che un numero limitatissimo di conoscenze. Esso può solo riempirsi di stupore di fronte ai vasti giri degli astri, e i confini dell'universo sfuggono persino alla sua immaginazione.

L'uomo è sospeso tra il nulla e l'infinito e può conoscere bene davvero solo ciò di cui ha esperienza

A metà strada fra l'infinito e il nulla, l'uomo è incapace di «comprendere gli estremi; fine e principio delle cose sono per lui irrimediabilmente avvolti in un insondabile mistero, ed egli è ugualmente incapace di scorgere il nulla da cui è

creato e l'infinito in cui è inghiottito» (B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, pp. 99-100).

Il numero limitatissimo di fenomeni che possiamo conoscere sono per lui quelli di cui possiamo avere esperienza. Egli ha ben più chiaro di Cartesio il carattere sperimentale della nuova scienza: essa non può andare oltre i risultati comprovati da rigorose verifiche sperimentali.

La ragione non ci permette di comprendere nulla della nostra vita interiore e del nostro destino

Ma dove la scienza mostra il suo fallimento totale è nel mondo dell'interiorità. La scienza non è in grado di penetrare nell'intimità dell'io: la vita interiore si sottrae alla capacità di comprensione della ragione. Alla **ragione** Pascal contrappone il **cuore**, il quale solo può attingere alla radice segreta della vita di ciascuno di noi, nella sua singolarità originale: «**Il cuore ha sue ragioni che la ragione non conosce affatto**» (*Ivi*, p. 59). Tutto quello che più intimamente riguarda l'uomo, la sua provenienza, il suo destino, l'esistenza di Dio, i principi del bene e del male, egli dice, non è accertabile dalla ragione. Essa può farci conoscere solo le cose esterne, il mondo fisico; ma, dice Pascal, «la conoscenza delle cose esterne non potrà consolarmi della mia ignoranza della morale nei tempi dell'afflizione» (*Ivi*, p. 60).

Tra le facoltà dello spirito egli distingue tra **esprit de géométrie**, l'intelligenza logica sequenziale che procede attraverso passaggi progressivi e deduttivi, ed **esprit de finesse**, la componente intuitiva e sottile dell'intelletto che in qualche modo "afferra" o penetra direttamente nelle verità. L'eccellenza nella scienza e nella matematica richiede entrambe le capacità, ma l'**esprit de finesse** è indispensabile per avvicinarsi alla religione.

§ 1.2. RELIGIONE E CONDIZIONE UMANA

L'**esprit de géométrie** resta alla superficie delle cose, scivola su di esse; l'**esprit de finesse** penetra nel loro intimo.

La ragione non può conoscere le verità più importanti per noi, quelle su Dio e sul nostro destino

Le verità che più l'uomo ambisce conoscere, l'esistenza di Dio e il destino ultraterreno, non possono essere dimostrate con un ragionamento, ad esse non si può arrivare per via intellettuale e dimostrativa.

Il Dio di Cartesio, garante delle verità geometriche, non ha niente a che fare con il Dio della Bibbia

Quelle certezze a cui la scienza non può attingere può darcele la **religione cristiana**, la quale si fonda non sulla ragione ma sul cuore. La ragione non può dimostrare l'esistenza di Dio, né il destino ultraterreno dell'uomo. E del resto una prova razionale potrebbe concludere tutt'al più l'esistenza di un Dio autore di verità geometriche, del Dio di Cartesio, garante del valore del procedimento matematico, non del Dio della religione cristiana, «il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, un Dio che è amore e consolazione, **un Dio che riempie il cuore e l'anima di quelli che possiede**, un Dio che fa loro sentire ulteriormente la loro miseria e la sua infinita misericordia, che si unisce al fondo della loro anima [...] Questo Dio so conoscere per altre vie» (*Ivi*, p. 69).

La Bibbia fa sorgere molti dubbi

Ma Pascal sottolinea le difficoltà che si oppongono all'accettazione della religione cristiana. Che Dio esista è possibile, ma è ben lungi dall'essere dimostrato. Che Cristo sia veramente il figlio di Dio è altrettanto dubbio. Le profezie bibliche sono ambigue, il carattere dei miracoli equivoco. Nella Bibbia si trova infatti l'invito a fare attenzione a distinguere i veri dai falsi miracoli, sicché ci troviamo nella strana situazione di dover fondare la dottrina cristiana sui miracoli e di dover poi distinguere i veri miracoli dai falsi, basandoci sulla dottrina cristiana stessa.

Il peccato originale spiega perché l'uomo aspira all'infinito e non è in grado di raggiungerlo

Il cristianesimo è fondato su dogmi ben difficilmente accettabili dalla ragione. Il **peccato originale** è qualcosa che ripugna profondamente alla ragione. Non è possibile pensare a un peccato che si trasmette per via ereditaria! Eppure se rinunciamo alla dottrina del peccato originale, noi non possiamo più comprendere nulla dell'uomo. Solo il peccato originale e la caduta dell'uomo da una condizione originaria di vicinanza a Dio possono spiegare il perché della sua natura contraddittoria: **l'uomo aspira all'infinito, ma non è in grado di attingerlo**; è legato al finito, ma non è capace di accontentarsene.

L'uomo nella sua corruzione attuale conserva le tracce della sua alta condizione originaria

L'uomo non può accontentarsi dei beni terreni perché fu creato per l'infinito. Dio l'aveva sollevato a una condizione soprannaturale affinché potesse godere della sua luce. Ma con il peccato di Adamo, l'uomo ha perduto questo privilegio ed è decaduto. Il ricordo confuso dell'eccellenza della primitiva condizione spiega perché l'uomo non possa accontentarsi delle cose finite. La corruzione dovuta al peccato originale spiega nel contempo perché egli sia incapace di soddisfare le sue aspirazioni all'infinito. Di questo peccato bisogna perciò dire quello che si dice delle ipotesi: il valore dell'ipotesi non deriva tanto da un'intrinseca validità, quanto dalla sua capacità di dar ragione dei fatti, di spiegare i fenomeni.

§ 1.3. LA SCOMMESSA DI CREDERE

In un mondo incerto il calcolo delle probabilità ci permette di fare delle previsioni mediamente esatte

Come si vede, in tema di fede Pascal non rinuncia agli argomenti razionali. Questo vale anche per la sua teoria della **scommessa**. Come sappiamo, egli fondò il calcolo delle probabilità, che ci permette di stabilire il grado di probabilità di un determinato fenomeno. A occuparsene fu stimolato da un amico che scommetteva a dadi. Essendo sei le facce del dado, le probabilità che esca un determinato numero, per esempio il 4, è di 1/6. Le ragioni per cui un dado si ferma su un numero piuttosto che su un altro sono tantissime: la forza con cui l'ho lanciato, le irregolarità nella forma del dado e del terreno su cui il dado cade e così via. Troppe perché noi possiamo analizzarle tutte. Tutto questo non impedisce di descrivere anticipatamente, con una formula matematica, il comportamento del dado: su un numero sufficientemente alto di gettate, il numero 4 uscirà 1/6 delle volte.

Di fronte al messaggio di Dio, non possiamo non decidere, perché non decidere è decidere di non rispondere

Il calcolo delle probabilità dunque permette delle previsioni mediamente esatte intorno a fenomeni di per sé incerti. «Noi non sappiamo né se Dio esista, né se l'anima sopravviva al corpo. Se dovessimo aspettare di aver analizzato il problema, non potremmo mai deciderci ad accogliere o respingere gli insegnamenti della religione. Ma **una decisione noi dobbiamo prenderla, non possiamo sospendere il giudizio**. Rifiutarsi di decidere infatti è già decidere per il no» (Ivi, p. 68). È come non rispondere al messaggio di Dio.

Se scommettiamo su Dio possiamo vincere l'eternità e possiamo perdere solo una vita misera e breve

Anche se non abbiamo nessuna sicurezza che Dio esista e che la religione cristiana sia vera, il premio promesso è un'eternità di beatitudine, mentre, se perdessimo la scommessa, non avremmo perso che il godimento di una vita breve e affannosa. Ci conviene perciò scommettere che Dio esista perché in questa scommessa abbiamo tutto da guadagnare e ben poco da perdere (Pascal non considera però decisivo questo argomento, pensato per chi non ha una fede interiore: ma forse una vita rivolta a Dio sulla base di questa scommessa può portare a trovare la vera fede).

Si cerca il divertimento per dimenticare il problema del nostro destino

Dice Pascal: spesso cerchiamo di sfuggire al problema di Dio alienandoci nella **distrazione**, nel **divertimento** (*divertissement*), buttandoci senza

interruzione nel gioco, nella caccia, nelle feste, in tutto quello che può farci **dimenticare di noi stessi e del nostro destino**. Ma questo non è degno dell'uomo. Se l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe comunque più nobile di ciò che l'uccide perché sa di morire e conosce il potere che l'universo ha su di lui, mentre l'universo non ne sa nulla.

«L'uomo non è che una canna, la più debole della natura». Ma è «una canna che pensa». «Tutta la nostra dignità consiste nel pensiero» (*Ivi*, p. 1161-162).

Dio si mostra e si nasconde: viviamo nell'incertezza e nell'angoscia

Dio è per Pascal un «deus absconditus», che a volte sembra mostrarsi, ma rimane poi nascosto e irraggiungibile. Se io non vedessi in nessun luogo alcun segno di Dio, dice Pascal, dovrei decidere che non esiste; se vedessi ovunque i segni di un creatore, dovrei riposare in pace nella mia fede; ma vedendo troppo per negare e troppo poco per affermare fiduciosamente, sono in uno stato compassionevole e «ho desiderato cento volte che, se un Dio sostiene la natura, questa dovrebbe rivelarlo senza ambiguità o che, se i segni di un Dio sono fallaci, la natura dovrebbe sopprimerli totalmente; dica l'intera verità o nulla, in modo che io possa vedere da che parte stare» (*Ivi*, p.).

§ 1.4. LA RELIGIOSITÀ DI PASCAL DI FRONTE ALLA MODERNITÀ

Ai tempi di Pascal, il meccanicismo contribuisce a togliere senso al mondo, mentre il discredito della religione distrugge i legami comunitari

Ai tempi di Pascal, quando il meccanicismo ha escluso dalla natura i **fini** delle cose e degli esseri viventi, e il messaggio religioso è messo in discussione dai **liberi pensatori** libertini, le certezze tradizionali stanno crollando e l'umanità si trova sempre più in un **mondo disincantato**, come lo chiamerà il sociologo Max Weber. Questa demolizione progressiva delle credenze tradizionali, delle certezze religiose e del legame sociale che da esse proveniva è uno degli aspetti **tragici** della condizione moderna.

Secondo lo storico della filosofia Lucien Goldmann, il razionalismo meccanicistico aveva portato alla soppressione di due concetti strettamente connessi: sul piano fisico aveva distrutto l'idea di un **universo ordinato**, sostituendola con quella di uno spazio **indefinito**, senza qualità né limiti; sul piano umano, aveva distrutto l'idea di **comunità** (certo intesa allora in senso gerarchico), sostituendola con quella di una somma illimitata di individui ragionevoli, uguali e interscambiabili.

Pascal è un precursore della filosofia dell'esistenza (una variante della moderna filosofia del soggetto)

Pascal si concentra sull'individuo, sul suo destino, sull'esperienza, la libertà e la responsabilità della persona, e sull'importanza per la nostra esistenza della **decisione**, anche quando mancano tutti gli elementi necessari per scegliere. Perciò è spesso considerato come un precursore della «filosofia dell'esistenza», sviluppata nell'Otto-Novecento da pensatori come Kierkegaard, Heidegger e Sartre, che è una variante della moderna **filosofia del soggetto**. Il rifiuto di Pascal di qualsiasi spiegazione metafisica dell'anima, la sua enfasi sulla paura di un futuro sconosciuto, l'angoscia davanti alla mancanza di senso dell'esistenza e l'esperienza di essere dominato da forze naturali e sociali che superano di gran lunga i nostri poteri individuali, troveranno eco non solo in filosofi isolati, ma nella filosofia, nella letteratura e nel cinema esistenzialisti emersi in Europa dopo la Seconda guerra mondiale. In questo periodo, in cui erano ben visibili le rovine materiali e morali della guerra, l'umanità viveva anche l'incubo di un possibile conflitto atomico.

§ 2. HOBBS CONTRO IL DUALISMO E IL RAZIONALISMO CARTESIANI: IL MATERIALISMO MECCANICISTICO

Un anglicano singolare, che crede che Dio e l'anima siano materiali.

Mentre Galilei, Cartesio e Pascal, oltre che come pensatori hanno dato anche importanti contributi come fisici, o matematici, l'inglese **Thomas Hobbes** (1588-1679) è soprattutto un filosofo politico (→ cap. 7, § 4).

Hobbes fu introdotto nel circolo di padre Mersenne, in contatto con Cartesio e Gassendi, in uno dei suoi molti soggiorni parigini a partire dal 1610. Figlio di un povero parroco di campagna, Hobbes era riuscito a studiare e a diventare l'educatore dei rampolli della nobile e potente famiglia Cavendish, e ne accompagnò tre, uno dopo l'altro, nei loro viaggi d'istruzione in Europa, nei quali poté conoscere lo stesso Galilei. Con padre Mersenne ebbe particolari rapporti di amicizia e fu da lui invitato a scrivere le sue obiezioni alle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio.

Egli aderì integralmente alla visione meccanicistica, che espone nel *De corpore* (1655) e nel *De homine* (1658). Ma essa è ripresa anche nelle sue opere politiche, come il *Leviatano* (1651). La filosofia di Hobbes è decisamente sistematica, unitaria e coerente, proponendo in particolare infatti una soluzione semplice al problema più difficile del meccanicismo cartesiano, quello del rapporto tra anima e corpo.

§ 2.1. IL MATERIALISMO DI HOBBS

Il meccanicismo materialista aiuta a capire la mente e le passioni umane

Per Hobbes **tutto è corpo, e l'anima è un movimento di parti interne al corpo**. Questa soluzione, come quella di Gassendi, rimette in gioco il **materialismo** di Democrito ed Epicuro, bestie nere della filosofia medievale e prima ancora della metafisica greca. La questione di fondo rimane se il materialismo sia ateo e quindi incompatibile con il cristianesimo. Non necessariamente. L'apologista Tertulliano era materialista (e lo era lo stoicismo precristiano, anch'esso sicuramente monoteista). E Hobbes, ben lungi dal dichiararsi ateo, considera la fede indiscutibile e si sottomette ai dogmi della Chiesa di Stato inglese. Il materialismo però fu un valido strumento per costruire la sua teoria dello Stato: la sua descrizione delle passioni umane, in tutta la loro realistica bestialità, serve a capire il comportamento politico dell'uomo.

Tutto è corpo, anche la nostra mente

Personalità fra le più conturbanti del secolo, Hobbes ha il coraggio di estendere la spiegazione meccanicistica alle funzioni superiori dell'uomo (pensiero e volontà) e rifiuta la concezione tradizionale dell'anima, sia come sostanza diversa dal corpo, sia come forma del corpo (in senso aristotelico-tomista). Per lui **sostanza e corpo sono sinonimi**. Il moto appare come la grande chiave esplicativa unitaria: tutto si spiega con i movimenti della materia, anche l'immaginazione e il pensiero.

I moti delle cose si trasmettono attraverso i nervi al nostro cervello

Hobbes parte dalla distinzione, accolta da Galilei e Cartesio, secondo cui il mondo delle impressioni sensoriali non è veramente reale: **reali non sono le qualità sensibili, ma la forma, la dimensione, il moto delle particelle**. Per questa via egli giunge ad affermare che le percezioni, i pensieri, le volizioni sono solo l'aspetto soggettivo di quelli che in ultima analisi sono dei movimenti che avvengono in una parte definita del corpo organico: il cervello. Egli scrive infatti nel *Leviatano* che tutte le qualità chiamate sensibili sono, nell'oggetto della sensazione, semplicemente dei moti corporei con cui esso influenza in vario modo i nostri organi. E anche in noi, esse non sono altro che moti del nostro sistema nervoso e cerebrale.

I moti, che si originano negli organi di senso a causa degli stimoli esterni, sono trasmessi al sistema nervoso centrale dai nervi. Cartesio per primo aveva descritto il fenomeno della trasmissione delle sensazioni dagli organi di senso al cervello nei termini di un processo meccanico: quando i «piccoli fili»

costituenti la sostanza interna dei nervi ricevono una sollecitazione esterna, si origina istantaneamente un moto nel punto della loro terminazione con il cervello, allo stesso modo in cui una corda tesa trasmette le sollecitazioni subite da un'estremità all'altra.

Cartesio non spiega il "salto" delle sensazioni dal corpo (esteso) all'anima (sostanza inestesa)

Ma per Cartesio fra il moto che si produce nel cervello e le «idee» (percezioni, immagini, volizioni) c'è un salto. Una cosa sono le modificazioni della retina e del punto terminale del nervo ottico e un'altra cosa il fatto psichico della visione. **Cartesio** afferma che **il soggetto della percezione è l'anima e non il corpo**; è l'anima a disciplinare il meccanismo fisico della sensibilità con la propria attenzione e l'orientamento degli interessi. Il sentire, l'immaginare, il pensare sono proprietà di una sostanza diversa e separabile dal corpo; il pensiero appartiene a una sfera che non ha nulla a che fare con il corpo.

Hobbes obietta a Cartesio che, se il fenomeno della visione trae origine da un'interazione meccanica fra il corpo luminoso e gli organi della sensibilità, se ne può concludere che il soggetto della percezione visiva non può essere che un corpo.

Il pensiero non è sostanza, ma funzione e moto del corpo

Nella sua *Obiezione alle Meditazioni metafisiche*, Hobbes afferma che è del tutto plausibile che l'essere che pensa sia materiale. Egli contesta la procedura di Cartesio, il quale aveva visto nel fatto che noi siamo certi di esistere prima e indipendentemente dalla certezza di avere un corpo la prova che il pensiero è realmente una **sostanza** distinta dal corpo. Hobbes dice impietosamente che non è legittimo affermare che chi pensa è una «sostanza pensante» (*res cogitans*) più di quanto non lo sia dire che chi passeggia sia una passeggiata.

Il pensiero è una funzione, non una sostanza. Per Hobbes **la mente è semplicemente un movimento verificantesi in alcune parti del nostro corpo**.

Tutte le nostre idee, immagini, volizioni ecc. sono movimenti residui di quelli prodotti dalla sensazione. Al di fuori delle sensazioni e delle loro derivazioni non esiste che il linguaggio (→ § 5), che è ciò che distingue l'uomo dall'animale. La sensazione, i pensieri e la stessa concatenazione dei pensieri sono solo movimenti della nostra mente; ma **grazie al linguaggio e al metodo**, queste facoltà possono progredire in una tale misura da distinguere gli uomini da tutte le altre creature viventi.

§ 2.3. IL COMPORTAMENTO UMANO E LA LIBERTÀ

Anche l'uomo è una macchina e ogni sua azione è determinata dai meccanismi del suo corpo

Hobbes estende dunque all'uomo – all'uomo tutto intero – il modello esplicativo della macchina: anche l'uomo come gli animali non può essere conosciuto se non come una macchina, risalendo cioè al movimento delle sue parti. **Hobbes spiega anche il comportamento umano sulla base di leggi meccaniche**. L'uomo desidera ciò che i sensi e l'immaginazione lo stimolano a desiderare.

La libertà è il potere dell'uomo su se stesso, sugli altri e sull'ambiente e il *libero arbitrio non ha senso

Se è ancora possibile parlare di libertà, lo è in un senso del tutto diverso da quello tradizionale. È libero, dice Hobbes, l'uomo che è in grado di raggiungere quello che si è proposto senza impedimenti esterni o freni interni. **La libertà così intesa si identifica con il potere che un uomo ha sulle cose, sulle persone e su di sé**. Non ha nulla a che vedere con il ***libero arbitrio** della tradizione. Quest'ultimo consiste nella (presunta) capacità di decidersi, senza nessuna costrizione naturale, per una possibilità piuttosto che per un'altra. Ma dire che un uomo ha preso una decisione significa semplicemente che, tra le due passioni opposte che si agitavano nel suo cervello, una ha prevalso sull'altra.

Per Hobbes, in sintesi, la libertà può essere intesa solo come **libertà da impedimenti** che limitino il potere dell'uomo, le sue possibilità d'azione. Ciascuno

ha una libertà maggiore o minore, a seconda che abbia più o meno spazio in cui muoversi; così chi è rinchiuso in un carcere più vasto ha maggiore libertà di chi è tenuto in uno più stretto. Il padrone è più libero del servo perché ha più cose superflue e non deve servire a un altro.

§ 2.4. IL CARATTERE CONVENZIONALE DEI CONCETTI E IL RAGIONAMENTO COME CALCOLO

La nostra mente, secondo Hobbes, è come la calcolatrice di Pascal?

La parte politica è, come detto, la parte più sviluppata della filosofia di Hobbes. Ma per capire meglio tale teoria è utile analizzare prima la soluzione hobbesiana al problema degli universali e la sua concezione del linguaggio.

Le definizioni dei nomi sono arbitrarie e convenzionali, esse non riguardano l'essenza

Hobbes parte dall'affermazione che nella realtà non esistono se non esseri individuali. Gli universali, le specie e i generi, sono nomi il cui significato dipende dalla definizione che noi abbiamo convenuto di dar loro e non da un'intuizione che ci rivela l'essenza delle cose (come invece voleva Aristotele). Ad esempio, per convenzione sono chiamati «mammiferi» gli animali che mettono al mondo prole da allattare, che respirano con i polmoni e che sono forniti di peli. Questo però non significa affatto che ci siano animali alla cui natura ineriscano necessariamente **tutte** queste caratteristiche, tanto è vero che, se incontriamo un animale che possiede tutte queste caratteristiche tranne una, non diciamo che questo animale manca di un carattere per lui necessario. Semplicemente non lo chiamiamo mammifero.

La necessità riguarda i nomi, non le cose. Una volta che abbiamo fissato il significato di un nome, dobbiamo attenerci ad esso, ma il significato dipende da una nostra decisione arbitraria. Se noi avessimo voluto raggruppare altre caratteristiche sotto questo o un altro nome, avremmo potuto farlo. La definizione esprime semplicemente il significato del vocabolo, non l'essenza della cosa.

Dopo aver scandalizzato i benpensanti con il suo materialismo, Hobbes qui ha anche ripreso un tema considerato eretico dalla scolastica: il **nominalismo** (→ vol. 1, pp. 210 e 239). Se non bastasse, egli riduce il ragionamento a calcolo.

Ragionare vuol dire calcolare

I concetti sono frutto di un **calcolo**, cioè sono ottenuti per addizione e sottrazione:

uomo = animale + razionale

animale = uomo - razionale

Hobbes afferma che ragionare non significa altro che connettere e distinguere nomi. «Per ragionamento poi – dice Hobbes nel *Leviatano* – intendo il calcolo. Calcolare è cogliere la somma di più cose, l'una aggiunta all'altra, o conoscere il resto, sottratta una cosa all'altra. **Ragionare dunque è la stessa cosa che addizionare e sottrarre.** Qualsiasi ragionamento si risolve quindi in queste due operazioni della mente: l'addizione e la sottrazione. «E benché in alcune cose oltre all'addizionare e al sottrarre, si nominino altre operazioni come il moltiplicare e il dividere pure esse sono la stessa cosa, poiché la moltiplicazione non è altro che l'addizionare insieme cose eguali e la divisione non è che sottrarre una cosa quante volte è possibile.» (Th. Hobbes, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1987, p 40).

Dunque **la mente procede in qualche modo come una macchina calcolatrice.** Il pensiero umano non è altro se non una serie di funzioni governate dalle regole dell'analisi logico-matematica (si ricordi la calcolatrice meccanica di Pascal → § 1).

Non ci sono idee innate, ma solo costruzioni del nostro linguaggio

Noi possiamo avere una conoscenza vera **a priori**, dice Hobbes, soltanto di ciò che abbiamo costruito noi stessi, cioè dei concetti e delle loro connessioni.

Secondo Hobbes anche le idee della geometria, come per esempio il circolo, sono nostre costruzioni (e non idee innate, come voleva Cartesio): la definizione di circolo consiste solo nella regola che abbiamo seguito per costruirlo. **Sono nostre costruzioni anche il concetto di spazio, di tempo, di corpo.** Questi concetti sono indipendenti dalla corrispondenza con le cose: essi non perderebbero il loro valore se anche il mondo fosse annichilato. Questo non esclude che essi possano poi anche essere usati **come ipotesi** per conoscere il mondo esterno, ma la conoscenza che noi possiamo raggiungere dei fatti reali è soltanto una conoscenza **probabilistica**.

Dalle scienze che abbiamo fatto noi si traggono verità certe, ma della natura, fatta da Dio, abbiamo solo conoscenze probabili

Vi sono per Hobbes due tipi di conoscenze: quelle che partono da postulati che abbiamo noi stessi **arbitrariamente deciso e fissato**, come in primo luogo la matematica, e quelle che dipendono da **osservazioni e ipotesi**, come la scienza della natura. Le prime sono conoscenze necessarie, le seconde solo probabili.

Agli uomini è concessa scienza per dimostrazione (a priori), afferma Hobbes, unicamente per quelle cose che abbiamo costruito noi stessi. Così **è dimostrabile la geometria perché siamo noi stessi a creare le figure** secondo regole da noi convenute. Invece la **conoscenza della natura è solo ipotetica** poiché le cose naturali non sono state fatte da noi e non dipendono da convenzioni che noi stessi abbiamo stabilito.

Matematica, morale, diritto e politica, fondate su convenzioni, sono scienze dimostrative, mentre la fisica è solo probabile

Si capisce su questa base quindi perché, oltre alla **matematica**, anche la **morale**, il **diritto** e la **politica** per Hobbes abbiano valore dimostrativo. Infatti possiamo **dedurre** ciò che è giusto e ciò che è ingiusto dai patti e dalle leggi che sono state **fatte dagli uomini** (→ cap. 7, § 4).

Quanto alla conoscenza fisica, essa è solo **probabile**: osservando il mondo creato da Dio, noi dobbiamo risalire alle cause dagli effetti e **uno stesso effetto può avere spiegazioni diverse**, tutte compatibili con lo schema generale della meccanica (uno stesso fenomeno, per esempio la rifrazione, può essere spiegato con movimenti alternativi di particelle invisibili, diversi, ma obbedienti alla stessa legge generale).

§ 3. BARUCH SPINOZA: UN INTELLETTUALE DI ROTTURA

L'etica, secondo la visione teologica tradizionale, ci insegna le regole decise da Dio, cui dobbiamo obbedire per amore o per timore. Spinoza invece ci mette di fronte alla necessità della Natura.

Baruch Spinoza (1632-77) vive nell'Olanda calvinista ma aperta all'influenza erasmiana, uno Stato in cui si respirava un clima di relativa libertà e che accoglieva i profughi delle persecuzioni religiose (come gli ebrei che fuggivano dall'Inquisizione spagnola e portoghese) e gli intellettuali dissidenti cacciati dagli altri Paesi. **Convinto sostenitore della «libera necessità» in opposizione al *libero arbitrio** (sulla scia di Hobbes), **alfiere della democrazia e della libertà di pensiero ed espressione**, Spinoza elabora una risposta originale, rivoluzionaria, divergente dalle tendenze culturali dell'epoca, alle questioni fondamentali del suo tempo, ricevendo da più parti accuse di ateismo e blasfemia.

Ispirerà gran parte della filosofia tedesca preromantica, romantica e idealista (→ capp. 12-15) e più di recente perfino **Albert Einstein** (il grande fisico infatti per un certo periodo fu affascinato dal determinismo di Spinoza).

Una vita impegnata nell'elaborazione e nella diffusione di un pensiero libero

Spinoza nasce in una famiglia di mercanti ebrei sefarditi da poco rifugiatasi in Olanda. Frequenta la scuola ebraica Talmud Torah, studia la Bibbia e gli scritti dei più importanti rabbini. Inserito in un contesto multiculturale fin dalla giovane età,

impara presto diverse lingue: ebraico, olandese, spagnolo e portoghese. Studia i **classici** e la **filosofia neoplatonica umanistica e rinascimentale**, si avvicina al pensiero di **Bacone**, di **Cartesio** e di **Hobbes**.

Nell'estate del 1656 Spinoza viene bandito dalla comunità ebraica con un atto ufficiale di scomunica. Espulso dal suo mondo, sceglie un'esistenza ritirata e solitaria, iniziando a lavorare come tornitore di lenti ed esperto in strumenti ottici.

Costretto a vivere appartato, è in contatto con uomini politici liberali e in corrispondenza con importanti intellettuali.

Conduce una vita appartata, ma non isolata: cura, anche con rapporti epistolari impegnativi, l'amicizia con persone interessate alla filosofia ed entra in contatto con importanti uomini di cultura. È inoltre protetto e anche finanziato per le sue ricerche da Jan De Witt, il leader repubblicano e liberale olandese che sarà assassinato nel 1672.

Nel 1673 Spinoza rifiuta la cattedra di filosofia all'Università di Heidelberg, fedele alla sua scelta di vivere lontano dalle luci della ribalta e di difendere la sua libertà filosofica. Declina cortesemente l'invito, benché gli si assicuri: «godrete di una larghissima libertà di filosofare e il Principe [l'Elettore del Palatinato] è convinto che non abuserete di essa per perturbare la religione pubblicamente stabilita» (B. Spinoza, *Lettera 64*, in *Opere*, Mondadori, Milano 2007, p. 1457).

Deve pubblicare in modo anonimo e l'*Ethica* è pubblicata postuma.

Muore di tubercolosi polmonare nel 1677, a soli quarantaquattro anni, lasciando inedita la sua opera principale, l'*Ethica more geometrico demonstrata* (*Etica dimostrata attraverso il metodo geometrico*). Importantissimo è anche il *Trattato teologico-politico*, pubblicato anonimo (del *Trattato politico* parleremo nel cap. 7, § 5).

L'*Ethica* sarà subito pubblicata postuma, ma era già stata diffusa in segreto manoscritta dallo stesso Spinoza a una rete di intellettuali interessati alla sua filosofia. Con un metodo dimostrativo ispirato agli *Elementi* di **Euclide**, Spinoza espone le sue concezioni ontologiche su Dio e sulla Natura, la sua teoria della conoscenza, la sua antropologia e una visione etica e politica, il tutto collegato in un coerente sistema.

§ 3.1. L'*ETHICA*: OLTRE CARTESIO, CONTRO CARTESIO

La filosofia di Spinoza porta alle estreme conseguenze la filosofia meccanicistica.

Spinoza **ha l'audacia di accettare tutte le conseguenze di un principio già affermato prima di lui con la nuova concezione meccanicistica, ma non svolto in tutte le sue conseguenze: il principio dell'unità della natura**, cioè dell'omogeneità della realtà naturale e della legge da cui è governata. Cartesio, che aveva ben compreso che tale principio avrebbe portato a negare l'autonomia dell'anima e il libero arbitrio dell'uomo, aveva negato che la sostanza corporea esaurisse l'intera realtà, affermando l'esistenza di un'altra sostanza, la sostanza pensante, ovvero l'anima stessa, e ponendo al di sopra di esse Dio, ben distinto e separato dall'una e dall'altra sostanza.

C'è un'unica sostanza, Dio, di cui materia e spirito sono solo attributi

Superando le contrapposizioni cartesiane tra sostanza corporea, sostanza pensante e sostanza divina, invece **Spinoza afferma l'esistenza di un'unica sostanza, ovvero Dio stesso**. Al di fuori di questa sostanza non esiste nulla. Solo Dio infatti è **causa di sé**, ovvero «ciò la cui essenza implica l'esistenza» (B. Spinoza, *Etica dimostrata con ordine geometrico* in *Opere*, Mondadori, Milano 2007, p. 787) e null'altro eccetto Dio possiede questa proprietà. Pensiero e materia non possono essere concepiti come sostanze: sono **attributi** di Dio, ovvero sono concepiti dall'intelletto come espressioni della sua essenza che è **infinita potenza produttiva**. Dio non è puro spirito, bensì inscindibilmente materia, pensiero e altri infiniti attributi che l'uomo, essendo limitato, non può cogliere.

Dio ha infiniti attributi, i singoli corpi e le singole idee sono solo **modi contingenti** della sostanza divina.

Ma se tutto ciò che esiste veramente è solo la sostanza divina che cosa resta del mondo concreto fatto di cose materiali? Che cosa sono gli uomini e che cosa sono i loro pensieri, le loro idee? Se pensiero ed estensione sono due degli infiniti **"attributi"** della sostanza divina, tutte le singole cose esistenti non sono altro che suoi **"modi"**. Per "modi" Spinoza intende alterazioni della sostanza che non ne cambiano l'essenza: sono solo modificazioni accidentali, contingenti. Le rocce, le piante e tutti i corpi del mondo concreto esistono in Dio solo come sue affezioni. Così anche la bellezza, la libertà e le altre idee costruite dall'attività di pensiero sono solo modi dell'unica sostanza esistente. Così necessariamente anche l'individuo umano è un modo della sostanza dotato di un corpo e di un'anima.

Un'unica legge causale regola spirito e materia. L'ordine dei corpi corrisponde con quello delle idee.

Anima e corpo sono concepiti come due facce di un'unica medaglia. Non è l'anima che agisce sul corpo né il corpo che agisce sull'anima: **i fatti fisici e quelli psichici si corrispondono e sono simultanei perché sono i due volti di una medesima realtà**. Così come non esistono due sostanze, non esistono per Spinoza due leggi. Un'unica legge opera ovunque, così nei corpi come nelle menti: la legge della dipendenza causale secondo cui ogni fenomeno è inserito in un reticolo di cause ed effetti che seguono un rapporto di necessità. Per questo **l'ordine delle cose, dei corpi, corrisponde all'ordine delle idee**. Così Spinoza ha dato un'originale soluzione al problema lasciato aperto da Cartesio: come fanno il pensiero e la volontà a entrare in contatto con i corpi (► cap. 5, §§ 4 e 6). Per lui semplicemente i due ordini seguono **parallelamente** un'unica legge.

Il metodo di Spinoza è matematico deduttivo come quello di Cartesio.

Spinoza tuttavia a Cartesio è collegato perché, come lui, **guarda alla matematica e da essa deriva il suo metodo scientifico**: è possibile **dedurre** i fenomeni gli uni dagli altri, in primo luogo i pensieri e le passioni dell'uomo: i suoi, sentimenti, le sue emozioni, i suoi pensieri e le conseguenti azioni si possono dedurre le une dalle altre come le une dalle altre si deducono le proprietà delle figure geometriche. Per questo egli intitola la sua opera più famosa *Etica dimostrata attraverso il metodo geometrico*. Il suo metodo, basato sul puro ragionamento deduttivo, non è quello della scienza moderna (galileiano-newtoniana), ma resta ben chiara l'idea che gli eventi sono legati fra loro da un rapporto di necessità, un rapporto inderogabile a cui, e Spinoza lo ribadisce più volte, non si sottraggono neppure le azioni umane.

Ma da tutto ciò non consegue forse l'inevitabile negazione della libertà anche per l'uomo? Sì, se con libertà si intende la metafisica libertà del volere, ovvero il ***libero arbitrio**, un vero e proprio argomento tabù per il pensiero teologico dominante del tempo (e la risposta di Spinoza è simile a quella di Hobbes → § 4).

Non esiste la creazione: Dio stesso è il mondo. L'uomo è soggetto alle stesse leggi naturali che regolano tutti gli altri enti.

Nella prospettiva spinoziana **l'uomo è una parte della Natura, e come tale non fa eccezione**, non ha leggi proprie che sospendano quelle valide per l'intero universo. Per questa stessa ragione per Spinoza i **miracoli** non esistono. Le leggi della natura non ammettono deroghe: gli eventi miracolosi mettono solo in luce un difetto della nostra conoscenza, non spiegano il reale svolgimento dei fatti considerati.

Il Dio di Spinoza è la legge stessa che regola l'universo ed è anche causa immanente del mondo: Dio è nel mondo e anzi è il mondo stesso. Non c'è nessun Creatore e non c'è il creato, Dio non è separato dal mondo, né lo precede. Questo è il senso della celebre espressione spinoziana *Deus sive Natura*.

Dio è libero perché nulla lo limita o lo condiziona, ma è necessariamente ciò che è.

Ecco dunque che, dopo Bruno, si ripresenta il *panteismo. Ma Spinoza non cessa di stupirci: egli è anche **il filosofo della libera necessità**. Sembra

un'espressione paradossale, una contraddizione evidente, ma è il cuore del pensiero di Spinoza.

«Dico libera quella cosa che esiste e agisce per sola necessità della sua natura», scrive il filosofo olandese, come Dio che «esiste liberamente, sebbene necessariamente, perché esiste per la sola necessità della sua natura», e conclude: «Vedi pertanto che non pongo la libertà in una libera decisione, ma nella libera necessità» (B. Spinoza, *Lettera 74 a Schuller*, in *Opere*, Mondadori, Milano 2007, p. 1483). Dio, come totalità, è libero nel senso che nulla lo limita o lo condiziona.

Dio non sceglie con *libero arbitrio tra infiniti mondi possibili, ma realizza l'unico mondo che necessariamente scaturisce dalla sua natura. Per intendere questo tipo di prospettiva possiamo riferirci alle caratteristiche delle figure geometriche. Le proprietà del triangolo non sono sue possibilità, bensì necessità: non c'è triangolo equilatero che non abbia tre lati uguali, perché questa è una sua proprietà. È così per tutti gli enti matematici e così è per il Dio di Spinoza.

§ 3.2. GOVERNARE LE PASSIONI

Spinoza studia le passioni in modo obiettivo e distaccato, come si studiano i concetti matematici

L'approccio di Spinoza all'analisi di Dio, dell'uomo e delle passioni umane è geometrico. Si rivolge allo studio degli affetti umani come l'amore, l'odio, la speranza, la paura, l'invidia, la gloria, la misericordia con «la stessa libertà d'animo che di solito utilizziamo nelle matematiche» (B. Spinoza, *Trattato politico* in *Opere* cit., pp. 1108). Si impegna a **non deridere, né compiangere, né detestare le azioni degli uomini, ma a comprenderle.**

L'uomo, come ogni essere, tende all'autoconservazione e all'autopotenziamento

Spinoza parte dal principio secondo cui ogni cosa – e quindi anche l'uomo – tende a perseverare nel proprio essere. Spinoza chiama **conatus** questo sforzo per autoconservarsi e realizzare le potenzialità della propria natura. Da questo **principio di conservazione**, che rimanda alla filosofia di Hobbes e riprende gli analoghi principi delle scienze naturali, si possono dedurre le due passioni fondamentali, che sono la gioia e la tristezza. La **gioia** è la passione che segue a un perfezionamento e a un potenziamento del proprio essere, la **tristezza** a una diminuzione. Da queste passioni derivano l'amore e l'odio, la **speranza** e la **paura**, e l'intero caleidoscopio di passioni umane.

La visione di Spinoza, per molti aspetti vicina al materialismo hobbesiano, è decisamente differente da esso su un punto: **sono le passioni, o l'ignoranza, a causare il conflitto tra gli uomini, mentre Hobbes pensa che l'uomo sia aggressivo per natura** (→ cap. 7, § 4). L'«uomo è lupo per l'altro uomo» (secondo l'espressione del filosofo inglese) solo in quanto non vive secondo ragione.

Conoscere adeguatamente le passioni permette di governarle e di raggiungere la felicità

Ad ogni modo, essere consapevoli della necessità del reale non comporta una rassegnazione fatalistica. L'idea del **possibile** nasce da una nostra **conoscenza inadeguata** e alimenta la finzione della libertà umana intesa come *libero arbitrio, e rendersene conto non pregiudica l'impegno pratico, ma anzi ne è la condizione fondamentale. **Conoscere bene la realtà, cioè in modo adeguato**, è la condizione per agire bene, e riuscire a **governare le passioni**. Spinoza ha una grande fiducia nelle capacità della ragione umana.

Ma che cos'è dunque la **conoscenza adeguata** in Spinoza? È una forma di conoscenza diversa dall'**immaginazione** di chi accetta ingenuamente le tradizioni: è una conoscenza razionale liberata dalle superstizioni e dai pregiudizi. **La conoscenza diventa adeguata quando coglie le leggi che governano le cose, l'ordine necessario divino.** Il vero saggio è colui che riesce nel processo di purificazione delle passioni grazie a tali conoscenze adeguate. Costui non si trova più di fronte il bivio delle possibilità, non vive nell'incertezza delle scelte e nella fluttuazione dell'animo; ma nel rettilineo della libera necessità, nella gioiosa

interazione con gli altri esseri razionali. Questa è la vera **libertà e felicità dell'uomo**. La visione di tutte le cose sotto il segno della necessità razionale e l'accettazione gioiosa di tutto ciò che accade perché tutto accade per divina necessità è quello che Spinoza chiama *Amor Dei intellectualis* (amore intellettuale di Dio).

§ 3.3. IL DIO DI SPINOZA E IL CONFRONTO CON LA TRADIZIONE EBRAICA E CRISTIANA

Il *Trattato teologico-politico* viene pubblicato nel 1670, ed è prudentemente anonimo e in latino, lingua per gli "addetti ai lavori". Nella prima parte di esso, Spinoza si confronta esplicitamente con la tradizione ebraica e cristiana e con i teologi del proprio tempo proponendo un nuovo modo di interpretare la Bibbia.

In una lettera Spinoza dichiara di aver iniziato a scrivere un trattato sul suo modo di comprendere la Scrittura spinto da tre motivazioni: il potere esercitato dai pregiudizi dei teologi «che costituiscono il massimo ostacolo che impedisce agli uomini di dedicarsi alla filosofia»; «l'opinione che il volgo ha di me, poiché non cessa d'accusarmi di ateismo» (B. Spinoza, *Lettera 15*, in *Opere* cit., p. 1287) e il desiderio di affermare la libertà di filosofare nello Stato. Nonostante il clima culturale relativamente libero dell'Olanda del Seicento, la diffusione del *Trattato teologico-politico* è presto vietata e la stessa sorte subiranno quasi tutte le opere del filosofo, accusato di empietà e blasfemia in vita e in morte da un coro indignato di ebrei, cattolici e protestanti.

Il problema dell'**ermeneutica biblica**, ovvero dell'interpretazione del testo sacro, era vissuto in modo molto vivo nella cultura del tempo. Basti pensare alle accuse di eresia a **Galilei** e ad altri scienziati sulla base di espressioni delle Scritture. Anche **Hobbes** aveva scritto, animato da motivazioni politiche, sull'interpretazione della Bibbia.

La Sacra scrittura deve essere interpretata come si interpreta qualunque altro testo storico

La metodologia di ***esegesi** della Scrittura descritta da Spinoza discende dalla sua convinzione che **il testo sacro debba essere interpretato come un testo storico**. Un testo scritto da uomini che vivevano nel loro tempo e che perciò ne condividevano i pregiudizi. Quegli uomini, e gli stessi profeti, erano spesso imprecisi nel comprendere la realtà e ricorrevano all'**immaginazione** piuttosto che alla **ragione**. Spinoza è convinto che il cuore della Bibbia consista nel suo richiamo alla pietà e alla carità, alla cooperazione e alla vita etica. E per questo motivo non dovrebbe essere fonte di dispute dannose per la sicurezza dello Stato, né tantomeno di conflitti violenti.

Nella seconda parte del *Trattato* espone poi la sua **teoria etica e politica** e sostiene la necessità della tutela della libertà di pensiero ed espressione e della tolleranza come principi fondamentali in ogni Stato. Su ciò torneremo nel cap. 7, § 5.

***Esegesi:** interpretazione critica di un testo.

Lecture

Testo 1. BLAISE PASCAL

«Descartes inutile e incerto»

(traduzione nostra da Pascal, *Pensées et opuscules*, édité par Léon Brunschwig, Paris, Hachette, s.d., pp.360-1)

Tutti i testi di Pascal qui antologizzati sono presi dai *Pensieri*, e sono quindi in forma di annotazioni private.

Scrivere contro quelli che approfondiscono troppo le scienze.

Descartes.

Non posso perdonare a Descartes. Avrebbe proprio voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto fare a meno di fargli dare un colpetto con la punta del dito per mettere in moto il mondo: dopo di che non sa più cosa farsene.

Descartes inutile e incerto.

Pascal spiega il perché nel pensiero successivo: Cartesio riduce tutto il mondo a figura geometrica e movimento, ma quando entra nei dettagli è ridicolo (come nella sua descrizione delle macchine viventi).

Descartes. Bisogna dire all'ingrosso: «Ciò avviene per figura e movimento», perché questo è vero. Ma dire quali e descrivere come è composta la macchina, è ridicolo. Perché è inutile e incerto e penoso. E, se pure fosse vero, noi stimiamo che tutta la filosofia [naturale] non valga un'ora di fatica.

Testo 2 BLAISE PASCAL

Esprit de géométrie e esprit de finesse

Tratto da *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, III, p. 59

Pascal contrappone alla ragione, destinata a fallire, il cuore che può penetrare là dove la ragione non riesce a giungere. L'*esprit de géométrie* resta alla superficie delle cose, scivola su di esse; l'*esprit de finesse* penetra nel loro intimo.

Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce affatto: lo si osserva in mille cose. Io sostengo che il cuore ama naturalmente l'essere universale, e naturalmente se medesimo, secondo che si volge verso di lui o verso di sé; e che si indurisce contro l'uno o contro l'altro per propria elezione [...] amate voi forse per ragione?

Quale distanza c'è tra conoscere Dio e amarlo!

Il cuore e non la ragione, sente Dio. Ecco cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, e non alla ragione. [...]

[...] Il cuore ha il suo ordine, l'intelletto il proprio, che procede per principi e dimostrazioni, mentre il cuore ne ha un altro. Non si dimostra che si deve essere amati, esponendo con ordine le cause dell'amore. Sarebbe ridicolo.

Gesù Cristo e san Paolo seguono l'ordine della carità, non quello dell'intelletto [...].

Testo 3 . BLAISE PASCAL

L'uomo e la natura: umiliazione e presunzione

Tratto da *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, III, p. 97

Pascal scrive pagine di grande bellezza letteraria e di grande chiarezza sul rapporto tra l'uomo e la natura infinita.

Ecco dove ci conducono le conoscenze naturali. Se esse non sono vere, non c'è verità nell'uomo; e se sono tali, egli si troverà un grande motivo di umiliazione, perché dovrà abbassarsi in una guisa o nell'altra [...].

L'uomo contempli, dunque, la natura tutt'intera nella sua alta e piena maestà, allontanando lo sguardo dagli oggetti meschini che lo circondano. Miri quella luce sfolgorante, collocata come lampada eterna a illuminare l'universo; la terra gli appaia come un punto in confronto all'immenso giro che quell'astro descrive [...]. E se, a questo punto, la nostra vista si arresterà, l'immaginazione vada oltre, si stancherà prima che la natura di offrirle materia [...].

L'uomo tornato a sé, consideri quel che è in confronto a quel che esiste. Si veda come sperduto in questo remoto angolo della natura; e da questa angusta prigione dove si trova, intendo dire l'universo, impari a stimare al giusto valore la terra, i reami, le città e se stesso. Che cos'è un uomo nell'infinito?

Ma per presentargli un altro prodigio altrettanto meraviglioso, cerchi fra quel che conosce, le cose più minute [...]. Voglio mostrargli là dentro un nuovo abisso. Voglio raffigurargli non solo l'universo visibile, ma l'immensità naturale che può concepire nell'ambito di quello scorcio di atomo [...] e senza fine si perda in tali meraviglie, che fanno stupire per la loro piccolezza come le altre per la loro immensità [...].

Perché, insomma, che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla rispetto all'infinito, un tutto rispetto al nulla, qualcosa di mezzo tra il tutto e il nulla. Infinitamente lontano dalla comprensione di questi estremi, il termine delle cose e il loro principio restano per lui invincibilmente calati in un segreto imperscrutabile, egualmente incapace di intendere il nulla donde è tratto e l'infinito che lo inghiotte.

[...] Tutte le cose sono uscite dal nulla e condotte fino all'infinito. Chi scoprirà tali meravigliosi processi? L'autore di tali meraviglie le comprende. Nessun altro lo può fare.

[...] È una cosa strana che essi [gli uomini] abbiano voluto comprendere i principi delle cose, e di là giungere a comprendere il tutto, con una presunzione sconfinata quanto il loro oggetto Perché è indubbio che non si può concepire tale disegno senza una presunzione o senza una capacità sconfinata, come la natura.

Testo 4. BLAISE PASCAL

Grandezza e miseria dell'uomo

Tratto da *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, V, pp. 161-62

Pascal trova i segni della grandezza dell'uomo proprio nella sua miseria: l'uomo è come una canna, la più fragile di tutte, ma una canna che pensa.

La grandezza dell'uomo sta in questo: esso ha coscienza della propria miseria. Una pianta non si conosce miserabile. Conoscere di essere miserabile è quindi, un segno di miseria, ma, in pari tempo, di grandezza [...].

Nel pensiero sta la grandezza dell'uomo.

L'uomo è solo una canna, la più fragile della natura; ma è una canna che pensa. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo; un vapore, una goccia d'acqua bastano ad ucciderlo. Ma, quand'anche l'universo lo schiacciasse l'uomo sarebbe sempre più nobile di quel che lo

uccide, perché sa di morire, e la superiorità che l'universo ha su di lui; mentre l'universo non ne sa nulla.

Tutta la nostra dignità sta, dunque, nel pensiero. In esso dobbiamo cercare la ragione per elevarci, e non nello spazio e nella durata, che non potremmo riempire. Lavoriamo dunque a ben pensare: ecco il principio della morale.

Testo 5. BLAISE PASCAL

L'uomo è un paradosso per se stesso

Tratto da *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, VII, p. 200 sgg.

Pascal pensa che solo la religione cristiana e il dogma del peccato originale, per quanto assurdo esso appaia alla ragione, possano spiegare quel paradosso che l'uomo è a se stesso.

Fatto stupefacente [é] che il mistero più lontano dalla nostra conoscenza, quello della trasmissione del peccato [originale], sia una cosa senza la quale non possiamo avere nessuna conoscenza di noi stessi. È indubbio, infatti, che nulla offende maggiormente la nostra ragione come il dire che il peccato del primo uomo ha reso colpevoli coloro che essendo lontanissimi da tale origine, sembrano incapaci di avervi parte. Una tale trasmissione ci sembra non solo impossibile, ma anche sommamente ingiusta: poiché c'è nulla di più contrario alle norme della nostra miserabile giustizia come il dannare per l'eternità un bambino, ancora incapace di volontà, per un peccato al quale sembrerebbe non aver avuto parte essendo stato compiuto seimila anni prima che egli nascesse? Certo, nulla ci urta più fortemente di questa dottrina eppure senza questo mistero, il più incomprensibile di tutti, noi siamo incomprensibili a noi stessi. [...]

Questi fondamenti, solidamente stabiliti sull'autorità inviolabile della religione, ci fanno sapere che ci sono due verità di fede egualmente ferme: la prima, che l'uomo nello stato di creazione o in quello della grazia, è elevato sopra tutta la natura, reso come simile a Dio e partecipe della sua divinità; l'altra, che nello stato della natura e del peccato esso è decaduto da quello stato e reso simile ai bruti.

Testo 6 . BLAISE PASCAL

La scommessa

Tratto da *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, IV, pp. 68-69

Nell'incertezza e nel dubbio in cui l'uomo è immerso non c'è altra possibilità che scommettere puntando tutto sull'esistenza di Dio. Per convincere gli increduli e gli incerti, Pascal fa ricorso al calcolo delle probabilità, la nuova branca della matematica che egli stesso, insieme a Fermat, aveva fondato, ma c'è qualche dubbio sul rigore del suo discorso.

«Dio esiste o no?»

Ma da qual parte inclineremo?

La ragione qui non può determinare nulla: c'è di mezzo un caos infinito. All'estremità di quella distanza infinita, si gioca un giuoco, in cui uscirà testa o croce. Su quale delle due punterete? Secondo ragione, non potete puntare né sull'una né sull'altra; e neppure escludere nessuna delle due [...].

Ma scommettere bisogna: [...] Che cosa scegliete, dunque? [...] La vostra ragione non patisce maggior offesa da una scelta piuttosto che dall'altra dacché bisogna necessariamente scegliere [...].

Pesiamo il guadagno e la perdita, nel caso che scommettiamo in favore dell'esistenza di Dio. [...] Siccome c'è uguale probabilità di vincita e di perdita, se aveste da guadagnare solo due vite contro una, vi converrebbe già scommettere. Ma se ce ne fossero tre, dovrete giocare [...] e dacché siete obbligato a giocare, sareste imprudente a non rischiare la vostra vita per guadagnarne tre in un gioco in cui c'è uguale probabilità di vincere e di perdere. Ma qui c'è un'eternità di vita e di beatitudine [...] da guadagnare, una probabilità di vincita contro un numero finito di perdita [la rinuncia ai piaceri terreni] [...].

Questo tronca ogni incertezza.

Non si tratta di un dio pensato, poniamo, da un filosofo panteista, ma del Dio di Gesù e di Paolo che promette la vita eterna.

Commento: A testa o croce c'è una probabilità su due di fare testa. Ma c'è una probabilità contro due che le promesse delle Scritture siano adempiute? Questa considerazione qui passa inosservata. Infatti Pascal enfatizza l'infinità dei premi e dei castighi promessi e sul valore insignificante della vita di questo mondo di fronte all'infinito.

Testo 7. PAOLO SERINI

L'influenza di Pascal

Tratto da *Introduzione a B. Pascal, Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, p. xxxi

Presentiamo in questo breve passo il giudizio di Paolo Serini, storico della letteratura francese, su Pascal.

Quest'indole fortemente soggettiva delle *Pensées*, – con cui vi son fatte valere, di contro alle ragioni dell'intelletto, le «ragioni del cuore» e la forza dialettica con cui vi sono sentiti e rappresentati gli enigmi e le contraddizioni della natura umana, la sua perenne inquietudine e la sua oscura angoscia, la sua insoddisfazione dell'esistente e la sua ansia dell'infinito, – spiegano perché [...] l'esistenzialismo si sia spesso richiamato a Pascal [...] e abbia veduto in lui un fratello spirituale di Kierkegaard e di Dostoevskij.

Testo 8. THOMAS HOBBS

L'anima è movimento di corpuscoli

Tratto da *Elementi di filosofia, Il corpo, L'uomo*, Utet, Torino, pp. 73

Nel trattato *De corpore (Il corpo)*, Hobbes accoglie le istanze della nuova scienza galileiana e cartesiana e le porta alle estreme conseguenze, estendendo la spiegazione meccanicistica anche al pensiero e all'immaginazione: le percezioni, i pensieri, le nostre fantasie, le volizioni sono solo l'aspetto soggettivo di quelli che in ultima analisi sono dei movimenti che avvengono nel cervello.

Tutte le qualità chiamate sensibili sono, nell'oggetto che le determina, i vari moti della materia mediante i quali essa influenza diversamente i nostri organi. E in noi, che siamo egualmente stimolati, esse non sono altro che diversi moti, perché il movimento non può produrre che movimento, ma la loro apparenza è in noi immaginazione sia che siamo desti, sia che dormiamo.

Testo 9. THOMAS HOBBS

Libertà è solo il libero moto dei corpi

Tratto da *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1987, cap. xxi, pp. 205-206

Nel *Leviatano*, la sua opera più nota, Hobbes ribadisce che la libertà può essere intesa solo come assenza di ostacoli che impediscano l'attuazione di un desiderio, ma non la libertà di desiderare o non desiderare una cosa, cioè la libertà del volere, o *libero arbitrio.

Libertà significa propriamente l'assenza di opposizione – per opposizione intendo gli esterni impedimenti al moto –, e può essere applicata non meno agli esseri irrazionali ed inanimati che ai razionali, poiché qualunque cosa è legata [...] in modo che non può muoversi, se non per uno spazio limitato dall'opposizione di qualche corpo esterno, noi diciamo che quella non ha libertà di andare oltre. E così tutte le creature viventi, quando sono imprigionate o ristrette con muri o catene, e così dell'acqua, quando è trattenuta in argini e in vasi, la quale altrimenti si espanderebbe in un largo spazio, noi usiamo di dire che non sono liberi di muoversi in quel modo come, senza quegli impedimenti esterni, farebbero.

E secondo questo senso più proprio e generalmente accolto della parola un uomo libero è colui, il quale in quelle cose, che con la forza o con il suo spirito è capace di fare, non è impedito dal fare quanto è nella sua volontà [...].

Libertà e necessità si accordano, come nell'acqua, che ha non solo la libertà, ma la necessità di discendere per un canale. Similmente è per le azioni, che gli uomini liberamente fanno, le quali, poiché procedono dal loro volere, procedono dalla libertà, eppure, poiché ogni atto, ogni desiderio ed ogni inclinazione umana procedono da qualche causa, e questa da un'altra causa, in una catena continua – il cui primo anello è nelle mani di Dio, prima di tutte le cause – perciò procedono dalla necessità; sicché a colui che potesse vedere la connessione di queste cause, la necessità di tutte le azioni volontarie degli uomini apparirebbe manifesta.

Testo 10 . THOMAS HOBBS

Le parole come segni convenzionali

Tratto da *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1987, cap. III, p. 29 sgg.

Hobbes afferma che l'invenzione della parola è di gran lunga la più importante di tutte le invenzioni.

La più nobile e giovevole invenzione fra tutte le altre fu quella della PAROLA, consistente in *nomi* e appellativi e nella loro connessione, con cui gli uomini registrano i loro pensieri, li richiamano quando sono passati e se li dichiarano l'un l'altro per mutua utilità e per conversazione; senza di essa non ci sarebbero stati tra gli uomini né Stato, né società, né contratto, né pace, non più che tra leoni, orsi, lupi [...].

Le parole sono segni che servono a rammentarci le cose fatte senza troppo sforzo di memoria e a trasferire agli altri i nostri pensieri mediante l'accordo sull'uso degli stessi vocaboli.

L'uso della parola è quello di trasferire il nostro discorso mentale in discorso verbale o la serie dei nostri pensieri in una serie di vocaboli, e ciò per due vantaggi, di cui uno è la registrazione delle conseguenze dei nostri pensieri, i quali, essendo atti a fuggire alla memoria e a porci di fronte ad una nuova fatica, possono di nuovo essere rievocati da quei vocaboli con cui furono contrassegnati. Cosicché il primo uso dei nomi è quello di servire da *contrassegni* o note della memoria. Si ha l'altro, quando parecchi usano gli stessi vocaboli per significarsi l'un l'altro ciò che concepiscono o pensano

su ciascuna questione, e anche ciò che desiderano, temono o per cui hanno qualche altra passione. In questo caso sono chiamati *segnî* [...].

I vocaboli sono i gettoni con cui gli uomini fanno i loro calcoli: ragionare significa infatti connettere e distinguere nomi, aggiungere e sottrarre nomi.

Per ragionamento poi – intendo il calcolo. Calcolare è cogliere la somma di più cose l'una aggiunta ad un'altra. O conoscere il resto, sottratta una cosa all'altra. Ragionare dunque è la stessa cosa che aggiungere e sottrarre; e, se qualcuno volesse aggiungervi il moltiplicare e il dividere, non avrei niente in contrario, perché la divisione è la sottrazione di termini uguali tante volte quante è possibile. Si risolve, quindi, ogni ragionamento, in queste due operazioni della mente: l'addizione e la sottrazione.

Per esempio uomo = animale + razionale; animale = uomo – razionale.

TESTO 11. BARUCH SPINOZA

Come studiare gli affetti

Tratto da *Ethica*, Sansoni, Firenze 1963, pp. 233-37

Leggiamo un passo dell'*Etica* tratto dalla parte dedicata all'*Origine e natura degli Affetti* (cioè amore, odio, tristezza, letizia ecc.).

La maggior parte di quelli che hanno scritto sugli Affetti e sulla maniera di vivere degli uomini sembra che trattino non di cose naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono fuori dalla natura. Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come un impero in un impero. Credono infatti che l'uomo turbi l'ordine della natura più di quel che lo segua, che abbia un potere assoluto sulle proprie azioni e che **non sia determinato da altro se non da se stesso**. Attribuiscono, poi, la causa dell'impotenza e dell'istanza umane non alla comune potenza della natura, ma non so a qual **vizio della natura umana**, che essi, per questa ragione, compiangono, deridono, disprezzano, o, come accade perlopiù, detestano [...].

Determinato da se stesso: È la dottrina, di gran parte della teologia cattolica e di Cartesio, del libero arbitrio come assoluta libertà di scelta dell'uomo.

Questo **vizio della natura umana** è evidentemente il peccato originale, che qui Spinoza finge di ignorare. Esso, per il suo razionalismo assoluto, non ha alcun senso.

A costoro senza dubbio sembrerà strano che io mi accinga a trattare i vizi e le stoltezze degli uomini con un procedimento geometrico, e voglia dimostrare col ragionamento certe cose che essi non cessano di proclamare ripugnanti alla ragione, vane, assurde e orrende. Ma ecco qual è la mia argomentazione. Nulla avviene nella natura **che si possa attribuire ad un suo vizio**; giacché la natura è sempre la medesima, e la sua virtù e potenza d'agire dappertutto è una sola e medesima, cioè le leggi e le regole della natura, secondo le quali tutto avviene e si muta da una forma nell'altra, sono dovunque sempre le medesime, e quindi una sola e medesima deve pur essere la maniera di conoscere la natura delle cose, quali che siano, e cioè mediante le leggi e le regole universali della natura. Gli Affetti, dunque, dell'odio, dell'ira, dell'invidia, eccetera, considerati in sé, seguono dalla medesima necessità e dalla medesima virtù della natura da cui seguono le altre cose singole: e quindi **riconoscono** [comportano, implicano.] certe cause mediante le quali sono intesi, e hanno certe proprietà altrettanto degne della nostra conoscenza quanto le proprietà di qualunque altra cosa di cui la sola contemplazione basti a darci diletto. Tratterò dunque della natura e delle forze degli Affetti e del potere della Mente su di essi col medesimo metodo con cui ho trattato nelle parti precedenti di Dio e della Mente, e considererò le azioni agli appetiti umani come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi.

Vizio è qui inteso come difetto, mancanza, imperfezione.

Spinoza invita ad avere verso le passioni, che sono viste con disgusto da chi le considera peccaminose ed effetto della corruzione umana, lo stesso atteggiamento di curiosità scientifica e serena contemplazione che aveva Aristotele quando invitava a guardare con meraviglia anche le parti meno nobili degli animali.

TESTO 12 . BARUCH SPINOZA

Critica all'idea di miracolo

Tratto da *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino 2007

La critica spinoziana al concetto di miracolo è contenuta nel capitolo 6 del *Trattato teologico-politico*, da cui traiamo il passo che qui leggeremo. Come scrisse Spinoza in una lettera al segretario della Royal Society Henry Oldenburg «chi tenta di fondare l'esistenza di Dio e la religione cristiana sui miracoli vuol dimostrare una cosa oscura attraverso una cosa ancora più oscura, di cui non si sa niente» (B. Spinoza, *Lettera 25*, in *Opere*, pp. 1306). Secondo il filosofo invocare i miracoli equivale perciò ad ammettere di essere ignoranti rispetto alle cause naturali di un fenomeno.

Gli uomini si sono abituati a chiamare divino, cioè opera di Dio, un fatto di cui si ignora ordinariamente la causa. Il volgo, infatti, ritiene che risultino nel modo più chiaro evidenti la potenza e la provvidenza divina quando vede accadere nella natura qualcosa di insolito e contrario all'opinione che egli per consuetudine ha della natura, specialmente se ciò sia accaduto in suo profitto o vantaggio, e da nulla, poi, esso crede che possa essere più chiaramente provata l'esistenza di Dio, che dal fatto che la natura non osservi, come esso crede, il proprio ordine; e perciò giudica negatori di Dio, o almeno della sua provvidenza, tutti coloro che spiegano o cercano di intendere mediante le cause naturali le cose e i miracoli. [...]

Se, dunque, nulla accade in natura che non segua dalle sue leggi; se queste leggi si estendono a tutto quanto è concepito dallo stesso intelletto divino, e se infine la natura osserva un ordine fisso e immutabile, deriva chiarissimamente che la parola miracolo non può essere intesa se non relativamente alle opinioni degli uomini e che non significa altro se non un fatto di cui non possiamo spiegare la causa naturale con l'esempio di un'altra cosa consueta, o almeno non sa spiegarla colui che racconta o scrive il miracolo stesso. [...] Onde non v'è dubbio che nella Scrittura sono presentati quali miracoli fatti le cui cause si possono facilmente spiegare sulla scorta dei principi naturali noti [...].

Laboratorio

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR. 1 E 2 E IL T 2

ANALISI DEI CONCETTI E ANALISI DEL TESTO

La scienza e le Scritture secondo Pascal

In particolare sulla base delle letture, chiedetevi come vede Pascal il rapporto tra fede e scienza.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR. 1 E 2 E I T 3, 4, E

5

ANALISI DEI CONCETTI E DEI TESTI

La concezione dell'uomo di Pascal

Quali sono i concetti fondamentali della concezione dell'uomo di Pascal?

DISCUSSIONE-DIBATTITO

Uomo e peccato originale

Che cosa pensate della visione del peccato originale di Pascal? In particolare: essa esprime in qualche modo qualcosa sull'uomo che può aver senso anche per i non credenti?

CONFRONTO STORICO AVANZATO

Pascal vs umanesimo

Confrontate l'idea dell'uomo di Pico della Mirandola e quella di Pascal. Cercate di mettere in luce i loro legami con le due diverse congiunture storiche della cultura europea (Rinascimento ed età della Riforma e Controriforma) in cui sono situate.

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO I T 1-6

ANALISI DEI TESTI E DELLO STILE

Filosofia e scrittura di Pascal

L'interesse anche da parte dei non credenti per i *Pensieri* di Pascal, che hanno al loro centro tematiche religiose, è in gran parte dovuto alla carica umana del suo stile e alla sua capacità di trattare in modo comunicativo temi che riguardano l'esistenza individuale. Cercate nei testi antologici qui proposti le espressioni tipiche di questo modo di filosofare.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR. 3 E 4

DISCUSSIONE-DIBATTITO

Il rapporto mente-corpo in Hobbes

Le obiezioni di Hobbes all'idea cartesiana dell'io come sostanza separata appaiono molto solide. Ma il materialismo puro e semplice non risolve automaticamente il problema. Noi sentiamo la nostra soggettività come fortemente connessa con il nostro corpo, ma i rapporti reciproci non ci sono affatto chiari, e il mondo dei sogni, come quello delle situazioni di svenimento, di anestesia totale o di catalessi restano per noi misteriosi. Inoltre il nostro corpo, almeno a livello epidermico, è accessibile agli altri, ma non la nostra mente. Che cos'è la mente? È in qualche modo separata o separabile dal corpo?

CONFRONTO STORICO AVANZATO

Materialismo come metafisica

Il materialismo di Hobbes, rispetto alla cultura del suo tempo, pone innanzitutto dei problemi religiosi. Hobbes, non era propriamente un libertino (→ p. 000) e ha sempre dichiarato di credere alla religione ufficiale dello Stato inglese. Come abbiamo ricordato, il materialismo non è completamente estraneo alla religione cristiana e alla visione teologica del mondo. Confronta Hobbes con le concezioni teologiche di Tertulliano e degli stoici.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR. 3 E 4 E IL T 9

ANALISI DEI CONCETTI E DEL TESTO

Negazione del libero arbitrio

Individuate le argomentazioni usate da Hobbes per negare il libero arbitrio.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR. 3 E 4 E IL T 10.

ANALISI DEI CONCETTI E DEL TESTO

Il linguaggio

Delineate la funzione del linguaggio secondo Hobbes.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR. 6 E 7.

ANALISI DEI CONCETTI

La metafisica di Spinoza

Provate a chiarire l'idea del parallelismo spinoziano mente-corpo.

ANALISI DEI CONCETTI E CONFRONTO STORICO

Spinoza e Cartesio

Spinoza considera Cartesio un grandissimo filosofo per la sua visione fisica meccanicistica. Ci sono però tra i due pensatori anche grandi differenze in altri campi. Individuatele.

ANALISI DEI CONCETTI E CONFRONTO STORICO AVANZATO

Spinoza e Bruno

La visione panteistica di Spinoza ha delle affinità con quella di Bruno. Quali sono le differenze?

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO I PAR. 6 E 7 E IL T 11.

ANALISI AVANZATA DEL TESTO

Come studiare gli affetti

La lettura sugli affetti di Spinoza (→ p. 000) contesta il rifiuto dogmatico e moralistico di studiare gli affetti e le passioni in quanto oggetti impuri della natura corrotta dal peccato originale. Spinoza può essere quindi considerato una specie di pioniere dell'approccio scientifico e non moralistico alla psiche, orientamento che sarà condiviso da psicologia e psicanalisi. Letto il T11, con l'aiuto dell'insegnante fate l'esperienza di leggere le Definizioni, i Postulati e le prime due Proposizioni della Parte terza dell'*Etica* (sugli affetti). Chiedetevi inoltre se questo è il procedimento adottato oggi usualmente dalla psicologia.

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO I PAR. 6 E 7 E IL T 12.

ANALISI DEL TESTO

I miracoli

Sulla base del T12 quali argomenti Spinoza impiega per negare la possibilità dei miracoli?

CAPITOLO 7. ASPETTI DEL PENSIERO POLITICO, SOCIALE E PEDAGOGICO AI TEMPI DELLE DUE RIVOLUZIONI INGLESI

Un movimento che coinvolge un popolo intero non può non avere un significato per la filosofia. L'Inghilterra è in questo periodo nell'occhio del ciclone che sta investendo la società e anche il pensiero tradizionali, ed è la cassa di risonanza di fenomeni sociali e culturali europei. Le migrazioni dei perseguitati del continente, che trovano rifugio nell'Inghilterra rivoluzionaria (come Comenio → § 7), e quelle dei dissidenti inglesi, che fuggono in Olanda (come Locke → § 6) o che emigrano nelle colonie americane, sono veicoli delle nuove idee. Ma lo è anche la stampa – di libri, di opuscoli e di volantini – che è un prolungamento delle discussioni della gente mobilitata.

§ 1. LE GUERRE CIVILI DI RELIGIONE E LA NASCITA DELLO STATO MODERNO

Si apre un periodo di rivolte ma anche di pubblica discussione: di uso pubblico della ragione.

Per Agostino e Lutero il potere viene tutto da Dio, per gli antichi viene dal popolo, ma per molti ora viene dal «popolo di Dio»

Le guerre di religione francesi della fine del Cinquecento avevano portato terribili distruzioni e crudeltà, con un seguito di paure e di odi. I *politiques* e Bodin avevano tentato di proporre la neutralità dello Stato per quanto riguarda la confessione religiosa dei sudditi. Nel frattempo i calvinisti legittimavano il diritto dei magistrati inferiori di opporsi al sovrano intollerante o tirannico, contrapponendo il loro potere «venuto da Dio», a quello del sovrano, egualmente «venuto da Dio», ma esercitato in modo ingiusto.

Ma da dove deriva realmente il potere sovrano dello Stato? Molti giuristi di formazione classica si rifacevano alla teoria greco-romana secondo cui il potere viene dal popolo, dai cittadini. Questa teoria, nella mente di qualcuno, non contraddiceva quell'altra, perché per certi radicali protestanti, come i rivoluzionari anabattisti, il popolo cristiano, ispirato dallo Spirito santo, è il «popolo di Dio». Anche nella prima guerra civile inglese, la Great Rebellion, i due punti di vista spesso si fondono e si confondono. A ribellarsi qui non sono però soprattutto i contadini miserabili e semianalfabeti come nelle rivolte tedesche, o il popolo sfruttato inglese, ma anche i ceti medi della bassa nobiltà, della borghesia, dei professionisti e degli intellettuali che pure molto spesso in altre occasioni avevano appoggiato le monarchie nazionali contro l'alta nobiltà terriera.

Nella Great Rebellion la gente si ribella al potere, pensa e discute

Quasi vent'anni di guerra civile e di regime repubblicano ci hanno lasciato uno straordinario numero di libri e opuscoli stampati, che riflettevano le discussioni che animavano i diversi ceti, mobilitati in permanenza, e coinvolgevano tutto lo **spazio pubblico**, dal parlamento alle assemblee dell'esercito rivoluzionario, alle chiese e alle osterie, nonostante i tentativi di censura.

Lo Stato moderno nasce da un contratto tra i cittadini

Nella tradizione inglese la *Magna Carta libertatum*, che sanciva i privilegi di alcuni ceti di fronte al re, aveva portato all'istituzione della Camera dei Lords (ereditaria o legata alla funzione di vescovo) e della Camera dei Comuni (eletta dai proprietari più ricchi). Non meraviglia quindi il fatto che in questo periodo si sviluppi l'idea, già presente nel pensiero medievale e rinascimentale, che **alla base dello Stato ci sia un contratto, un patto**. Tale contratto nel Medioevo era visto come un *pactum subjectionis*, un patto in cui i sudditi si sottomettevano al sovrano sotto certe condizioni e garanzie. Ma si sviluppa in questo periodo l'idea di un *pactum societatis*, in cui i cittadini,

come eguali, si uniscono in società. E contestualmente si sviluppa una riflessione sui loro diritti, sia privati (riguardanti la proprietà e la libertà di opinione e di religione), sia politici (diritto di critica, di protesta e di rappresentanza).

Si delineano le idee moderne su Stato e società: **liberalismo, democrazia, socialismo, comunismo**

Nella filosofia politica del Seicento soprattutto inglese e olandese contemporaneamente alle due rivoluzioni inglesi, vediamo dunque nascere (per quanto con nomi diversi da quelli attuali) le principali correnti della politica moderna: il **liberalismo**, concentrato sulla difesa dei diritti dell'individuo, la **democrazia**, che richiede l'eguale partecipazione di tutti al potere, e – per quanto su scala ridotta e in modo piuttosto confuso – il **socialismo** e il **comunismo**, che rivendicano i diritti sociali di chi è escluso dalla proprietà o addirittura la proprietà collettiva.

Quanto alla Francia, pur occupando la scena culturale europea e pur essendo ormai la potenza egemone del continente, non dà più un contributo importante alla filosofia politica d'avanguardia; molto spesso l'atteggiamento degli intellettuali **libertini** francesi è di rassegnazione di fronte allo strapotere dello Stato assolutistico e della Chiesa cattolica francese, che però garantiscono l'obbedienza del popolo ignorante e superstizioso, visto come un pericolo dai ceti benestanti.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE

1. Da dove proviene il potere per le correnti rivoluzionarie di questo periodo?
2. Quali ceti sono in movimento?
3. Che cos'era il contratto sociale e come poteva essere interpretato?
4. Quali correnti politiche moderne cominciano a prendere forma?

§ 2. ALLA VIGILIA DELLA GREAT REBELLION: UGO GROZIO, IL GIUSNATURALISMO E LA LIBERTÀ DI RELIGIONE

Si affaccia un'idea rivoluzionaria: **tutti gli individui hanno diritti uguali.**

Il calvinista olandese **Ugo Grozio** (Huig Van Groth, 1583-1645) era un seguace di Arminio (→ cap. 2, § 5). Politicamente era legato a Johan van Oldenbarnevelt, Gran pensionario (capo del governo federale olandese), che era contrario alla guerra a oltranza contro i paesi cattolici e all'intolleranza dentro la federazione dei Paesi Bassi. Grozio esercitò anche cariche di governo e, quando il Pensionario, accusato di tradimento, fu condannato a morte, Grozio fu condannato all'ergastolo, ma riuscì a evadere.

Per Grozio il diritto, autonomo dalla teologia, deve avere una struttura matematica e sarebbe valido anche se Dio non ci fosse

Egli era convinto che il diritto debba essere fondato sull'essenza della natura umana, razionale e socievole. Qualche anno prima che Cartesio lo affermasse per la fisica, pretese che **il diritto, come scienza, dovesse avere una struttura matematica**. Per lui **il diritto deve essere fondato in modo del tutto autonomo dalla teologia**. Esso per lui sarebbe valido anche se Dio non esistesse (*etsi Deus non daretur*). Questa formula, decisamente moderna, rende valido il diritto per qualunque essere dotato di ragione, a qualunque religione appartenga, e anche ateo.

Mentre il giusnaturalismo antico si interessava prima di tutto delle leggi di natura, quello moderno si concentra sui diritti individuali

Grozio poi considera irrinunciabile il **diritto dell'individuo** alla scelta della confessione religiosa, alla proprietà privata e al libero commercio. Con lui sta nascendo il ***giusnaturalismo moderno**, che caratterizzerà per due secoli, fino a Immanuel Kant, la cultura politica europea. Il giusnaturalismo antico e medievale fondava i diritti naturali sulle leggi oggettive della natura, stabilite

dal Dio-fato stoico, o dal Dio creatore cristiano. Quello moderno nasce quando la critica dell'aristotelismo rende sempre meno credibile l'idea di un ordine oggettivo finalistico della natura, e il diritto si deve fondare principalmente **sulla natura degli uomini**, intesi come **eguali soggetti razionali**. Tra i giuristi e i filosofi si diffonde sempre più l'idea dei **diritti naturali** come attributo personale di ciascun individuo (per natura uguale agli altri individui come essere razionale → Cartesio, cap. 5, § 5).

Vedremo l'importanza di questa concezione nella Rivoluzione francese e in quella americana. E sarà di nuovo in auge verso la fine del Novecento, nel contesto della discussione sui diritti sociali e sui diritti civili.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE

1. Come concepisce Grozio la scienza del diritto? Per chi è valido per lui il diritto?
2. Perché possiamo dire che per lui sta nascendo il giusnaturalismo moderno? Com'era quello precedente?

§ 3. LA GREAT REBELLION: IL «MONDO ALLA ROVESCIA» **L'utopia tenta di trasformarsi in realtà.**

La filosofia politica autonoma dalla teologia di Grozio, ma anche del tedesco Johannes Althusius, dell'italiano Alberico Gentili e di vari altri, aveva subito oltrepassato la Manica ed era andata ad alimentare il dibattito teologico-politico inglese dei tempi agitati di Carlo I Stuart e delle «rimostranze» contro di lui del Parlamento. Lo scoppio della guerra civile aveva successivamente aumentato la radicalità delle tesi e anche il numero dei pamphlet (libelli polemici) in circolazione, che, rispetto alla società esistente, volevano il «mondo alla rovescia» (come lo chiama lo storico Christopher Hill).

§ 3.1. I LIVELLATORI, I *DIGGERS*, I PURITANI E MILTON

Con i Levellers si affaccia l'idea dell'eguaglianza politica, mentre i Diggers rivendicano il diritto alla terra per i lavoratori

L'ala radicale della fazione dei **Levellers** (livellatori) chiese, sulla base dell'eguaglianza naturale degli uomini, il suffragio universale – maschile, naturalmente. Decapitato il re, anche la Camera ereditaria dei Lords fu soppressa, basata com'era sull'antica concezione per cui i *bellatores* venivano considerati un ceto privilegiato, destinato da Dio alla difesa del popolo cristiano, e fu scosso anche il sistema episcopale della Chiesa anglicana. Gli ufficiali e i soldati dell'esercito rivoluzionario, assoldato dal Parlamento contro il re, dopo la vittoria avevano convocato a Putney i loro delegati, e lì si era discusso del futuro assetto del Paese. È qui che il partito dei livellatori contesta il sistema elettorale della Camera dei Comuni, in cui erano rappresentati solo i ricchi proprietari.

Un'idea fondamentale dei livellatori era il **patto del popolo**. Era una sorta di carta costituzionale che avrebbe garantito a tutti **eguale diritto di partecipazione politica**. Più livellatori dei Levellers, i contadini del movimento dei **Diggers** (zappatori) cercavano di occupare le terre lasciate incolte dai grandi proprietari, rivendicando il **diritto alla terra per chi la lavora**.

Rivoluzione, ma sempre religione di Stato

Quanto alla libertà di coscienza e di culto, era senz'altro praticata di fatto dalle numerosissime sette religiose e fazioni ideologiche che animavano l'opinione pubblica, e lo stesso **Oliver Cromwell** (1599-1658), Lord Protettore del Commonwealth, e cioè presidente della repubblica, era favorevole a un'ampia tolleranza religiosa. Tuttavia la maggioranza calvinista della Camera

dei Comuni pretendeva di fare del calvinismo la religione dello Stato. I puritani si spinsero a proibire (come a Ginevra) gli spettacoli teatrali, visti come fonte di scandalo. Fu fatta anche una severa legge contro la blasfemia, limitando la libertà di stampa e di parola (si tenga presente che la blasfemia non è la semplice bestemmia, ma anche tutto ciò che può essere inteso come imprecazione e offesa nei riguardi di Dio e delle Scritture).

Milton contro la censura preventiva alla stampa

Poco prima il grande poeta **John Milton** (1608-74) aveva pubblicato un pamphlet, l'*Areopagitica*, contro la **censura preventiva**. Essa – scriveva – era sconosciuta nel mondo antico. L'usanza è nata dall'Inquisizione cattolica. In questo modo gli individui sono privati non solo della libertà, ma anche della **responsabilità** di parlare. Al posto del libero dibattito prevale così l'ipocrisia, la vigliaccheria e la ruffianeria.

Il pensiero (vietato) dei libertini in genere era accessibile solo alle élites

La paura della censura e naturalmente delle condanne induceva in tutta Europa molti intellettuali a diffondere le proprie idee solo sotto forma di conversazioni private, di manoscritti, o di pubblicazioni anonime, spesso pubblicate in Olanda o a Venezia.

§ 3.2. WINSTANLEY, ERETICO E UTOPISTA

Ora ci sono dei miscredenti anche in mezzo al popolo della Great Rebellion

Ci fu anche un «libertinismo popolare». Il popolo inglese partecipò attivamente, attraverso opuscoli divulgativi e pamphlet, ai dibattiti teologico-politici che si accompagnarono alla guerra civile, e si divise in una miriade di sette, tra le quali erano presenti protestanti radicali di tutti i tipi, tolleranti e pacifisti, fanatici e apocalittici, in un crescendo di idee sempre più estreme. Le sette popolari erano generalmente ostili al re e alla nobiltà e favorevoli alla repubblica, ma in nome ciascuna di una particolare interpretazione delle Scritture, sulla base del proprio libero esame. In questa inflazione di interpretazioni non mancò chi sostenne, come **Gerard Winstanley** (1609-76), che la lettera delle Scritture non conta, ma che esse sono una metafora morale, una verità poetica, e la parola di Dio coincide con la ragione umana.

Winstanley, piccolo commerciante autodidatta, fallito a causa della guerra civile, passò gradualmente da una posizione teologica fondata sulla Bibbia e sull'ispirazione profetica del popolo a una **filosofia umanistica fondata soprattutto sulla Ragione**.

Winstanley: Dio è ragione e ogni uomo, come espressione di Dio, è autonomo

Egli chiama Dio «Ragione», e alla fine nei suoi opuscoli questo termine è sistematicamente usato da lui per indicare Dio stesso, la forza vitale che anima il mondo sensibile e che è presente in ogni uomo. E la ragione di ogni individuo per questo è autonoma e non ha bisogno di nessuna autorità religiosa o politica che la comandi. La Ragione divina è nel singolo uomo come fu in Cristo (detto nel Vangelo «il figlio dell'uomo»).

Questo carattere divino (in senso panteistico) dell'uomo però non toglie che ogni individuo sia un essere sensibile e materiale, che cesserà di esistere quando i quattro elementi di cui è composto si separeranno.

L'unico paradiso possibile è sulla Terra e l'inferno non esiste

La felicità degli esseri umani nasce dalla collaborazione reciproca: la Bibbia attraverso la metafora del peccato originale e del furto del frutto proibito ci dice proprio che la rovina e la degenerazione del genere umano consiste nell'appropriazione egoistica dei beni. L'avidità fa sì che rendiamo nostri schiavi gli altri, rendendo infelici noi stessi. La vera felicità sta invece nell'uso solidale della terra che abitiamo, ciò che ci permette di attuare il paradiso nel senso concreto del termine. Winstanley poi **esclude l'esistenza dell'inferno**, perché essa significherebbe che la Ragione che guida il mondo non è buona.

Libertà è disporre di ciò che è necessario alla vita e quando tutti hanno il necessario le prigioni non servono più

Il programma sociale dei **Diggers**, di cui Winstanley fu il leader, rispecchia la sua visione solidaristica. Per lui **la libertà è, in pratica, «l'uso della terra», che permette di vivere in autonomia, senza padroni**: la vera libertà, afferma Winstanley, sta dove l'uomo riceve il suo nutrimento e sostentamento, cioè nell'uso della terra. Spinto dalla sua visione profetica e dall'ondata rivoluzionaria che scuoteva il Paese, egli crede che sia possibile instaurare una società senza servi e senza padroni, senza sacerdoti e senza fedeli sottomessi, senza esercito e senza prigioni – non più necessarie quando **tutto è in comune**. Anche se a quei tempi il suo socialismo *ante litteram* riguardava soprattutto il mondo contadino, Winstanley, come molti altri esponenti radicali, era attento al mondo della scienza e della tecnica, e critico nei confronti del sapere universitario formalistico.

§ 3.3 HARRINGTON: UN'UTOPIA MACHIAVELLIANA

Harrington: lo Stato deve promuovere il diritto uguale alla proprietà della terra

In quel periodo politica e utopia, dunque, andavano insieme. **James Harrington** (1611-77), che fu un politico, polemista, filosofo e storico implicato nella Great Rebellion, scrisse una vera e propria utopia, l'*Oceana*. Il fondamento della costituzione di quest'isola è soprattutto nel suo equilibrio sociale: la **democrazia** in essa non degenererà – come molti credevano inevitabile – nell'anarchia della plebe o nella tirannide dei demagoghi, perché lo Stato provvederà affinché la maggior parte dei cittadini possano essere proprietari della terra che coltivano, impedirà la crescita delle grandi proprietà oltre un certo limite e provvederà a evitare l'indebitamento dei contadini piccoli proprietari.

L'idea che **solo chi abbia una minima sicurezza economica possa essere un buon cittadino**, fedele alle istituzioni, viene da Machiavelli, da lui ammirato e studiato.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE

1. Chi sono i livellatori e in che cosa consiste il loro «patto del popolo»?
2. Contro quale potere si scaglia John Milton?
3. Che cosa pensava Winstanley delle Scritture? Come concepiva Dio? Chi erano i Diggers? Qual era il loro programma sociale?
4. Che cosa garantisce la durata della democrazia secondo Harrington?

§ 4. HOBBS: GIUSNATURALISMO E CONTRATTO SOCIALE

Hobbes era un uomo d'ordine, terrorizzato dalla guerra civile e fautore della monarchia assoluta, ma dotato di un brutale realismo che sollevò scandalo tra i benpensanti.

Il materialista meccanicista Thomas Hobbes era certo un pensatore controcorrente ma, vicino alla prospettiva dei libertini, vedeva nel «mondo alla rovescia» solo anarchia e distruzione, e fu un fautore dell'autorità monarchica.

Nato nel 1588, l'anno in cui l'Invencible Armada spagnola solcava i mari inglesi, fu partorito in anticipo dalla madre terrorizzata da quel pericolo, e per questo si definì il «fratello gemello della paura». Fuggito in Francia durante la guerra del Parlamento contro il re, perché si sentiva in pericolo avendo scritto un pamphlet a favore degli Stuart, vi tornò solo quando la dittatura di Cromwell gli sembrò garantire l'ordine. Per lui il ristabilimento della pace e dell'ordine era l'obiettivo più urgente, da raggiungere quasi a qualunque

prezzo, e usò i suoi nuovi e potenti strumenti di pensiero a questo fine, dando inizio alla teoria moderna del **contratto sociale**.

§ 4.1. L'IDEA DI CONTRATTO SOCIALE

Il contratto sociale dei giusnaturalisti moderni è un modello ideale, non un fatto storico

Che lo Stato non sia qualcosa di naturale come la famiglia era già stato detto da alcuni filosofi antichi, che ritenevano che esso avesse inizio da una convenzione, da un accordo tra gli uomini. Nel Medioevo a quest'idea si era aggiunta quella del patto feudale tra i vassalli e il re (come la Magna Carta → § 1); questo patto era stato rievocato ai tempi delle guerre di religione per contrastare le pretese assolutistiche dei sovrani e, infine, era stato riproposto dai Levellers non più come patto con un sovrano, ma come patto interno a un popolo di eguali (come *pactum societatis*). Tuttavia nella filosofia moderna, a partire soprattutto da Hobbes, il contratto diventa una specie di **modello ideale** che serve a comprendere il fine dello Stato e le sue prerogative. In sostanza, si intende per «contratto sociale» quell'insieme di caratteristiche dello Stato che i cittadini considererebbero giuste e razionali **se ipoteticamente** fossero chiamati a deciderne con cognizione di causa. Per i contrattualisti moderni è questo che conta, non il fatto che ci sia stato questo o quel patto nella storia reale.

Lo stesso vale per lo «stato di natura», che indica la vita umana senza l'organizzazione dello Stato, e che è anch'esso prima di tutto un concetto, benché naturalmente questa espressione indichi approssimativamente anche vari tipi di società primitive reali.

Il concetto di contratto sociale serve a valutare la legittimità degli Stati esistenti

Sulla base del modello di contratto sociale gli individui possono valutare gli Stati esistenti e considerarli legittimi o illegittimi. Anche in questo periodo storico viene dato per scontato che esista una «legge di natura» – idea che risale al giusnaturalismo antico e medievale – che il contratto deve rispettare. Vedremo che i diversi contrattualisti, partendo da queste idee comuni, sono arrivati a proporre teorie politiche molto diverse.

§ 4.2. HOBBS: RINUNCIARE ALLA LIBERTÀ POLITICA IN CAMBIO DELLA PACE

Nello stato di natura l'uomo ha il diritto su tutto, fin dove si estendono le sue forze

Il contrattualismo di Hobbes è perfettamente coerente con la sua filosofia, materialista, meccanicista e convenzionalista (→ cap. 6, § 4). Rompendo con la tradizione di Aristotele, egli sostiene che l'uomo non sia per essenza un animale sociale, ma prima di tutto un corpo animato mosso da un istinto di autoconservazione e di autopotenziamento, che lo fa desiderare tutto ciò che gli è utile a questo scopo e che gli dà piacere. Tutti gli uomini sono sostanzialmente **uguali** – poiché sono capaci di darsi vicendevolmente la morte – e, nello stato di natura, sono **liberi** di perseguire i loro scopi. Hanno in esso lo *jus in omnia*, cioè **il diritto naturale su tutte le cose e le persone**, almeno su tutto quello che riescono di fatto a prendere e a sottomettere a se stessi nella loro avidità (*homo homini lupus*, l'uomo è come un lupo per l'altro uomo). Questo è l'unico diritto di natura per il giusnaturalista Hobbes, che in ciò è molto diverso dalla gran parte dei giusnaturalisti successivi, da John Locke in poi.

Poiché il diritto su tutto scatena la guerra di tutti contro tutti, bisogna rinunciarci a favore del sovrano per ottenere la pace

Ma questa condizione, pur conforme al diritto naturale, comporta la «**guerra di tutti contro tutti**» e mette in pericolo la vita stessa di tutti. Perciò il massimo **bene sociale** è la **pace**, e la **legge naturale, conforme alla ragione, comanda di «cercare la pace»**.

L'unico contratto sociale utile a questo scopo per Hobbes è quello per cui **tutti rinuncino simultaneamente al loro diritto naturale su tutte le cose, a favore di un sovrano, che mantiene tale diritto**. Mentre nel patto feudale tra i vassalli e il re, i vassalli si sottomettevano ad esso a certe condizioni, qui è proprio il «patto di unione» tra gli uomini – uguali – che implica la loro comune sottomissione a uno stesso sovrano. Questo sovrano può essere un individuo, o anche un'assemblea, che esprima però la sua volontà in modo unitario. L'unità è una caratteristica fondamentale della sovranità: il più grande pericolo è la dissoluzione del corpo dello Stato (o «*società civile»), che è rappresentato nella copertina del *Leviatano* come un unico grande corpo costituito dai corpi degli individui (si ricordi il macroantropo platonico → vol. 1, p. 75). Questo contratto è imposto agli individui dalla ragione, in quanto è l'unico che garantisce loro l'**autoconservazione**

Poiché il sovrano ha tutti i diritti, nella società civile è giusto ciò che egli impone per legge

Il sovrano avrà pieni poteri su tutte le persone e su tutte le cose. Il limite del suo potere è dato solo dalla sua capacità di mantenere la pace, preservando la vita dei sudditi. Per Hobbes **si può dire giusto solo ciò che stabilisce la legge dello Stato**: in natura infatti non esiste giusto e ingiusto, ma solo piacere e dolore, utilità e danno ecc.; è solo la legge dello Stato che **per convenzione** stabilisce ciò che è giusto per tutti. Mentre la legge di natura non dipende dalla volontà dell'uomo, che può solo prenderne atto, la legge dello Stato è fissata per convenzione, ad arbitrio del sovrano.

Poiché il sovrano non ha rinunciato allo *jus in omnia*, qualunque sua legge o decisione è legittima. I sudditi sono tenuti all'obbedienza dal contratto e non hanno diritto di resistere al potere pubblico, mentre il sovrano non ha nessun dovere verso i sudditi, salvo che, se egli non è in grado di mantenere la pace all'interno, il suo potere di fatto si disgregherà e si tornerà allo stato di natura.

§ 4.3. LA NATURA UMANA SECONDO HOBBS E IL CULTO

Lo scatenamento delle passioni è un pericolo costante per la società civile

Hobbes ha una visione sostanzialmente pessimistica dell'uomo e ritiene che il disordine negli Stati nasca dallo **scatenamento delle passioni della moltitudine**. Vede dunque nell'unità dello Stato monarchico assolutistico il rimedio a questa tendenza all'anarchia.

Un assolutismo razionale deve essere "progressista"

Hobbes però conosce gli sviluppi sociali e politici dei tempi nuovi e ritiene che la tassazione moderata, la tutela della proprietà dei sudditi e della libertà di commercio e la limitazione del ricorso ai monopoli regi siano indispensabili per il mantenimento della pace civile, e quindi che sia consigliabile per un sovrano agire in tal senso.

Il sovrano stabilisce le norme del culto, unico per lo Stato

Infine, **il sovrano hobbesiano ha pieni poteri anche in materia di religione**. Ciò che ciascuno crede nella sua coscienza non può essere naturalmente conosciuto dal sovrano, che però può determinare tutto ciò che concerne il culto esteriore. Secondo Hobbes, il regno di Dio sarà instaurato solo con la seconda venuta di Cristo alla fine dei tempi, che abolirà tutti i regni e vi sostituirà il suo, ma prima tocca al sovrano esercitare pieni poteri sui fedeli e sul culto, ai fini della pace e dell'ordine.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE

1. Che cos'è il contratto sociale per il pensiero moderno? E a che cosa serve teorizzarlo come modello ideale?

2. In che senso gli uomini sono tutti uguali per Hobbes? Che cos'è per lui lo stato di natura? Quali sono i termini del contratto sociale di Hobbes e perché la ragione ci spinge ad accettarli? Che cosa vuol dire «giusto» per lui?

3. Come vede Hobbes la natura umana? Che cosa pensa del culto?

§ 5. SPINOZA: LA SOCIETÀ SERVE AL POTENZIAMENTO DEGLI INDIVIDUI

Un rivoluzionario nell'ambito delle idee, che ammirava il leader popolare napoletano Masaniello, rivoluzionario nell'ambito della politica.

Il pensiero politico di Spinoza nasce nel contesto della lotta degli arminiani (o seguaci di Arminio → cap. 2, § 5) e dei repubblicani contro i calvinisti ortodossi e i tentativi monarchici della famiglia Orange. Egli riprende molte delle idee di Hobbes, adattandole ai suoi fini, che sono **il riconoscimento della libertà d'opinione e di religione e il potenziamento della potenza vitale di tutti.**

Spinoza si rappresentò come Masaniello in un autoritratto (perduto). Questa ne è una ricostruzione.



La società serve a potenziare l'individuo, non solo a mantenere la pace

L'uomo secondo lui tende, oltre che all'autoconservazione, alla crescita della sua *potentia*, cioè dell'insieme delle sue capacità vitali e razionali. Lo stato di natura per lui non è necessariamente uno stato di guerra, e l'individuo, unendosi nella società civile, tende oltre che alla sopravvivenza anche al suo potenziamento. Ed è **la società civile che**, come in Hobbes, **istituisce la giustizia**, che è un fatto eminentemente sociale.

L'unione delle forze individuali porta allo sviluppo della produzione; il potenziamento dell'individuo è conseguenza del potenziamento della società

Il diritto di un individuo altro non è che la sua capacità, la sua potenza, di fare o possedere qualcosa. Ma nella società civile l'individuo non rinuncia al suo diritto originario. **Lo stesso diritto naturale degli individui comincia a esistere in modo efficace solo quando gli individui sono associati.** Solo associati gli individui possono rivendicare il dominio di un territorio (e delle terre in esso comprese) che sulla base della forza comune sono capaci di abitare, di coltivare e di difendere con fortificazioni dalle pretese di altri individui.

Vedremo che invece il contrattualista inglese **Locke** considera il lavoro – che dà diritto per lui alla proprietà della terra e degli oggetti – come un fatto tipicamente individuale.

Nella società l'individuo non rinuncia ai suoi diritti, ma anzi li rende effettivi

Per Spinoza, diversamente da Hobbes, gli individui nello Stato non rinunciano ai loro diritti, alla loro potenza e al loro utile, ma vogliono solo accrescerli, e questo è lo scopo dello Stato stesso. Anche per questo lo Stato deve lasciare loro **piena libertà di opinione, di religione e di espressione.** Ciò che lo Stato razionalmente vieterà è la violenza tra gli individui e il tentativo di alcuni di imporre il proprio culto religioso ad altri.

Lo Stato, per quanto utile per mantenere la pace, non deve opprimere il popolo, che ha il diritto-potenza di rovesciarlo

Lo Stato che non riesce a mantenere la pace e la sicurezza e che opprime la maggioranza è destinato a essere rovesciato. Infatti il diritto-potenza della maggioranza associata è sempre maggiore di quello di una minoranza di governanti.

Spinoza è convinto, come Machiavelli, che egli stima molto, che i disordini negli Stati derivino dal cattivo governo di chi ha il potere, piuttosto che dal popolo. Anche se più volte ripete che la maggior parte degli uomini è dominata dalle passioni e che lo Stato in generale serve a ristabilire la razionalità, **è specificamente il governo popolare che per lui è il migliore.**

Egli però morì prima di finire la trattazione analitica di questo governo nel manoscritto del *Tractatus politicus* (da non confondersi col *Tractatus theologico-politicus*). Egli afferma comunque che la monarchia, per non degenerare in tirannide, ha bisogno di essere sostenuta da un grande consiglio popolare, che rappresenti tutte le classi, e di un esercito formato da tutti i cittadini, e non da soldati pagati.

Benché in qualche scritto Spinoza ritenga – come i libertini – che la religione tradizionale sia necessaria per il popolo, egli sembra aver molta fiducia nelle future potenzialità democratiche di esso. È significativo anche il fatto che in casa sua dopo la sua morte fu trovato un autoritratto in cui si rappresentava come Masaniello, il capo della rivoluzione popolare napoletana del 1647.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE

1. Che differenza c'è tra lo stato di natura secondo Hobbes e quello secondo Spinoza?
2. A quali fini per Spinoza tendono l'uomo e la società civile?
3. Come concepisce il lavoro Spinoza?
4. Che funzione ha il popolo secondo il *Tractatus politicus*?

§ 6. LOCKE E LA NASCITA DEL PENSIERO LIBERALE

Per Locke i diritti naturali valgono per tutti (ma non per gli schiavi africani).

John Locke (1632-1704) è passato alla storia soprattutto come filosofo della conoscenza (→ cap. 8) e come filosofo della politica. Ma fu anche medico, studioso di esegesi neotestamentaria e uomo politico whig – cioè di tendenza **liberale ante litteram* – e per questo dovette fuggire in Olanda per poi tornare in patria dopo la Gloriosa Rivoluzione del 1688, di cui fu per molti versi l'ideologo. Fu anche diplomatico, funzionario di governo, esperto di economia e fautore della libera proprietà privata e della libera iniziativa, nonché dell'espansione commerciale e coloniale inglese. Fu azionista della Royal African Company, e quindi implicato in affari in cui si commerciavano schiavi. Del resto, benché fautore dei diritti individuali, ammetteva la schiavitù «per diritto di guerra» (in realtà gli africani che arrivavano alle colonie inglesi attraverso la tratta degli schiavi erano stati catturati con razzie e non guerre regolari).

Mentre tra la filosofia generale di Hobbes e la sua politica c'è una forte coerenza, e così anche per Spinoza, lo stesso non può dirsi per Locke. Egli nella sua gnoseologia **critica il concetto di idea innata** e afferma che **tutte le idee sono acquisite attraverso l'esperienza**, ma nei suoi *Due saggi sul governo* (1689) dà per scontato che l'individuo, in quanto tale, indipendentemente dall'educazione e dai contatti sociali, **abbia già una chiara idea del giusto e dell'ingiusto e giudichi sulla base della legge naturale**. Noi ne dovremmo concludere che tale legge è innata nell'individuo. In ogni caso la sua filosofia politica ha avuto un grande successo in modo relativamente indipendente dalla sua gnoseologia, ed è considerato uno dei fondatori del moderno pensiero **liberale* (per la precisione questo termine fu introdotto solo nell'Ottocento).

Nello stato di natura l'uomo è relativamente socievole, esistono la proprietà privata e il commercio e sono noti i diritti naturali, ma manca un giudice neutrale e ognuno si fa giustizia da sé

Locke non condivide il pessimismo di Hobbes sull'uomo. Lo **stato di natura** per lui non è necessariamente uno stato di guerra continua, benché vi regni l'incertezza sul comportamento del prossimo.

Dio all'inizio ha assegnato agli uomini la Terra come **proprietà comune**, ma ciascuno ha diritto ad appropriarsene una parte come **proprietà individuale** sulla base del **lavoro** da lui impiegato per dissodarla – purché ne

lasci una parte sufficiente agli altri. È dunque il lavoro che legittima la proprietà privata. Egualmente naturale è il commercio, e anche il denaro (all'inizio sotto forma di metalli preziosi), una merce che si può scambiare con qualunque cosa. Così un individuo può anche conservare e accumulare ricchezza in quantità, cosa impossibile con i prodotti della terra.

Lo Stato sorge come giudice delle controversie tra i privati e garante dei diritti e della proprietà

Nello stato di natura ciascuno però è arbitro del giusto e dell'ingiusto e deve farsi giustizia da solo. Questo porta a conflitti tra gli individui, che decidono, seguendo la ragione, di **istituire la società civile, o Stato, come giudice al di sopra delle parti.** Il fine dello Stato non è solo quello di conservare la pace, ma anche di amministrare la giustizia e garantire i diritti naturali e la proprietà individuale. L'individuo, con il contratto, non rinuncia a nessuno dei suoi diritti naturali, che anzi devono essere garantiti dalle leggi dello Stato stesso. Sono il **diritto alla vita**, il **diritto al possesso della propria persona**, il **diritto alla proprietà**, la **libertà di opinione e di religione**, e infine il **diritto alla resistenza** ai funzionari stessi dello Stato se questi diritti sono da loro apertamente violati.

Il governo legittimo è basato sul consenso del popolo

Il potere sovrano nello Stato è quello **legislativo**, da cui tutti gli altri dipendono. Questo potere deve avere il consenso e la fiducia del popolo e da esso dipende il potere **esecutivo**, che ha il compito di far applicare la legge. Il terzo potere è quello **federativo**, che riguarda i patti con altri Stati e l'insieme della politica estera. Gli ultimi due poteri secondo Locke sono di fatto collegati (egli in realtà ha in mente la costituzione inglese, con il potere legislativo del Parlamento, e l'esecutivo e la politica estera controllati dal re).

Tutte le fedi vanno tollerate, tranne il cattolicesimo papista e l'ateismo

Locke scrisse diversi saggi sul tema della **tolleranza**. Per lui da un lato **lo Stato non ha alcuna autorità in materia di religione** e non può imporre a nessuno la religione del sovrano o della maggioranza; dall'altro **è lo stesso cristianesimo che impone la tolleranza** sulla base della carità e del rispetto degli altri. Ci sono solo due opinioni religiose che lo Stato non può tollerare: il **cattolicesimo**, che impone l'obbedienza al papa – un capo di Stato straniero – e l'**ateismo**, perché l'ateo non ha alcuna fede su cui giurare e questo non dà nessuna garanzia sul suo rispetto dei patti.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE

1. Nello stato di natura per Locke l'individuo è a conoscenza della legge naturale?

2. Come nasce la proprietà privata?

3. A che scopo nasce lo Stato? Quali sono i diritti naturali? Quali sono i poteri in cui si articola lo Stato? Perché lo Stato deve tollerare le religioni diverse dalla propria? Che cosa non deve tollerare?

§ 7. COMENIO E LA NASCITA DELLA SCUOLA PUBBLICA MODERNA

Comenio vuole formare individui che sviluppino tutte le loro facoltà in ogni direzione.

La guerra civile inglese (o Great Rebellion) era stata la variante inglese della guerra civile europea combattuta nella prima metà del Seicento. Il primo atto significativo ne era stato l'attacco degli Asburgo al regno di Boemia, retto dal calvinista Federico del Palatinato, cui era seguito il massacro della popolazione protestante e in particolare degli aderenti all'Unione dei Fratelli boemi, erede dell'antica eresia di Huss (→ cap. 2, § 3) e all'instaurazione nel 1623 del cattolicesimo come religione di Stato.

Comenio, maestro e vescovo di un popolo disperso in esilio, cerca aiuto in tutta Europa e diventa famoso per le sue idee didattiche e filosofiche

L'Unione aveva cercato di realizzare alcune idee di Huss, condivise dai luterani, ma da essi realizzate in modo molto parziale: la democrazia ecclesiastica e l'istruzione universale. Comenio (in boemo Jan Amos Komenský, 1592-1670) fu, giovanissimo, direttore della scuola dell'Unione e ideatore e sperimentatore di nuovi metodi didattici. Fu anche sacerdote e più tardi vescovo della sua chiesa, e inoltre esponente politico dei boemi hussiti in esilio. Divenuto noto per le sue idee didattiche e per la sua filosofia della **pansofia**, cioè di un «sapere sul tutto da insegnare a tutti», fu invitato nel 1641 in Inghilterra dal Parlamento. Le sue idee di **democrazia ecclesiale, politica e scolastica, di giustizia sociale e di fraternità e pace universale in nome del Vangelo** erano affini a quelle di vari teologi e filosofi del movimento inglese. Ma già nel 1642 Comenio ripartì per svolgere la sua missione a servizio dell'Unione: sviluppò programmi didattici per il regno di Svezia, che proteggeva i protestanti in Germania e Boemia, lavorò nelle scuole delle comunità dei rifugiati boemi in Polonia e in Ungheria, partecipò a missioni diplomatiche. Sviluppò inoltre l'idea di una grande assemblea dei dotti di ogni Paese europeo e di ogni confessione con l'intento di promuovere una **riconciliazione universale** (come Cusano e Pico). Anche per questo, oltre che per le sue idee didattiche, la Comunità Europea, che è nata dopo i massacri della cosiddetta «guerra civile europea» (1917-45), lo considera una figura simbolica.

§ 7.1.I CONTRIBUTI DI COMENIO ALLA DIDATTICA

Crea un nuovo metodo per insegnare le lingue e scrive il primo manuale scolastico elementare, in cui l'immagine serve ad apprendere il senso delle parole

Con Comenio nasce l'**idea che la didattica sia una scienza**, che richiede professionisti specializzati, divisione del lavoro, organizzazione accurata e sostegno pubblico. Il suo primo grande contributo alla didattica riguarda l'insegnamento delle lingue. La sua *Janua linguarum reserata* (cioè "la porta delle lingue spalancata") del 1631 propone un metodo per l'apprendimento del latino – applicabile a qualunque lingua – partendo dalla conoscenza del significato dei nomi in relazione alle cose concrete. All'epoca l'insegnamento del latino era basato soprattutto sull'apprendimento, spesso con metodi costrittivi, di frasi a memoria. Il metodo più naturale di Comenio permetteva anche un approccio educativo più dolce e graduale.

L'altro suo grande contributo alla didattica è l'*Orbis sensualium pictus* (cioè il mondo delle cose sensibili attraverso le immagini), del 1658, considerato il primo manuale scolastico. È costituito da 150 illustrazioni, accompagnate da una nomenclatura degli oggetti rappresentati e da precise didascalie. L'intera realtà vi è rappresentata, partendo da Dio, che è raffigurato come un triangolo luminoso, dal sistema solare (ancora geocentrico, però), ai quattro elementi, al mondo vegetale e animale, e poi all'uomo, rappresentato anche anatomicamente, alle attività dei mestieri (rappresentate molto dettagliatamente), dell'agricoltura, del trasporto e dei commerci. E ancora: i libri, le tipografie, la scuola, le arti, le scienze, le virtù, la vita sociale delle città e i giochi dei bambini (anch'essi attentamente rappresentati), la geografia europea e anche la guerra. Non mancano le religioni e la loro storia, e alla fine c'è di nuovo Dio.

La parola delle didascalie, dice Comenio, è una rappresentazione delle immagini, le quali a loro volta rappresentano le cose. Il bambino può imparare a fare un uso corretto e utile della parola scritta solo se la vede in relazione con le immagini e, quando è possibile, con le cose stesse: Comenio raccomanda di **stimolare l'esperienza diretta del bambino nel suo**

ambiente naturale. È per lui fondamentale la «visione diretta» delle cose da parte del bambino e l'«esperienza diretta» pratica.

Il libro, uscito in edizione bilingue latino-tedesco, fu poi tradotto in varie lingue e usato, soprattutto nel Nord Europa, per più di un secolo.

Nei diversi cicli il programma, che include tutto il sapere, viene ripetuto, ma in forma sempre più approfondita

Ecco il modello scolastico complessivo di Comenio:

- preminenza della scuola pubblica (solo la scuola materna per Comenio era inevitabilmente affidata alla famiglia);
- quattro cicli di insegnamento scolastici: scuola materna (fino a sei anni), scuola in lingua nazionale (dai sei ai dodici anni), scuola latina, accademia;
- insegnamento a carattere ciclico (in ogni livello si riespongono le stesse materie, ma con un linguaggio adeguato all'età) e generale (tutte le materie sono insegnate a tutti, incluse le materie scientifiche, la geografia, la politica, le arti manuali e lo sport).

Questo modello, benché allora non trovasse un'ampia applicazione, in seguito si è venuto affermando e oggi è considerato sempre valido.

Tutto deve essere insegnato a tutti, l'uomo deve essere formato in tutte le sue dimensioni, l'educazione migliorerà la società e porterà la pace universale

Ma vediamo la sua filosofia dell'educazione (o pedagogia). Comenio riteneva che **tutto dovesse essere insegnato a tutti, senza esclusioni** di sesso, classe sociale, nazione, religione, handicap fisici o cognitivi. La scuola pubblica era per lui anche un'occasione di promozione per le classi lavoratrici.

Ma il senso principale dell'insegnamento era per Comenio la formazione dell'uomo. L'educazione di tutti i popoli avrebbe dovuto portare alla riconciliazione religiosa e politica e alla pace universale. Contrariamente al pessimismo di Lutero, egli, più vicino a Erasmo, **considerava l'uomo come perfettibile, e il bambino, in particolare, come ancora innocente**, da salvare attraverso l'educazione dalle storture della società presente per costruire una migliore società futura. Era convinto che bastasse stimolare la curiosità naturale del bambino attraverso un insegnamento giocoso e adatto al suo livello di sviluppo. Come gli umanisti, pensava che **l'uomo dovesse essere formato in tutte le dimensioni del corpo e dello spirito**, ma riteneva possibile estendere questa formazione, oltre alle *élites*, all'**uomo comune**.

La stampa al servizio del progresso, l'educazione al servizio della felicità e della salvezza

Ammiratore di Bacone, era conscio del progresso delle scienze e delle tecniche che era in corso, e **proprio grazie all'uso massiccio della stampa riteneva possibile una grande svolta educativa**. In una breve opera, il *Typographeum vivum* ("la tipografia vivente"), egli esalta le potenzialità della stampa e la usa come metafora della scuola: come lo stampatore riproduce perfettamente il testo originale su un numero sterminato di copie, così il maestro e i suoi aiutanti formano in modo perfetto i loro allievi con l'immagine di Dio e del mondo. Comenio afferma così la possibilità uguale per tutti, grazie all'istituzione scolastica, di accedere a un sapere che porti alla felicità terrena e alla salvezza eterna.

La sua *didattica e molti aspetti della sua pedagogia ebbero un seguito significativo nella storia della nostra cultura, ma la sua filosofia generale sarebbe stata presto duramente criticata e poi quasi completamente dimenticata. Comenio infatti credeva ingenuamente che filosofia, teologia cristiana e scienza della natura fossero parti armonizzabili di uno stesso tutto. La sua filosofia di base era un neoplatonismo umanistico vicino a quello di Pico e dei maghi rinascimentali, per cui l'uomo microcosmo riassume in sé per intero la struttura del macrocosmo e di Dio stesso, e credeva che il cristianesimo, nella sua versione tollerante e aperta, vi si accordasse perfettamente (Bruno però era arrivato a conseguenze opposte). Inoltre

Comenio, dopo la pace di Vestfalia del 1648, che sancì in modo definitivo la fine dell'autonomia del popolo ceco e della confessione hussita, per cui aveva lottato tutta la vita, diede credito crescente alle profezie di catastrofi che avrebbero colpito l'anticristo (gli Asburgo) e tutti gli sterminatori del suo popolo, con la successiva restaurazione della giustizia e della pace. Il suo neoplatonismo e il suo profetismo apocalittico erano inaccettabili per il pensiero illuministico.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE

1. A quale comunità etnica e religiosa appartenne Comenio? Che cos'è la pansofia? Quali idee di Comenio hanno contribuito a farne un simbolo dell'Europa?

2. Che contributi ha dato all'idea di didattica? E all'insegnamento delle lingue? Che cos'è l'*Orbis sensualium pictus*? Come si articola il progetto didattico di Comenio, e come si rapporta con la stampa? Che somiglianze e differenze ci sono tra l'elitismo rinascimentale e la pansofia?

LETTURE

Testo 1. THOMAS HOBBS. Diritto su tutte le cose.

Tratto da *De cive*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 85-86

Nei testi 1, 2, 3 e 4 seguiremo il processo logico che nel *De cive*, partendo dalle leggi naturali, mostra qual è il tipo unitario e stabile di società civile (o Stato) che, attraverso il contratto sociale, ne conseguirebbe necessariamente. In questo primo passo, Hobbes afferma il diritto di ciascuno a tutte le cose.

La natura ha dato a *ciascuno il diritto a tutte le cose* (cioè nello stato di mera natura, prima che gli uomini si vincolassero reciprocamente con dei patti, ciascuno poteva legittimamente **fare qualsiasi cosa nei confronti di chiunque altro**; e possedere, usare, godere di tutto ciò che voleva e poteva). Poiché infatti tutte le cose che uno vuole, proprio in quanto le vuole, gli sembrano buone, e possono condurre alla sua conservazione, o almeno sembrano condurvi, così che deve ritenersi necessario quello che egli giudica sia tale. [Poiché] **Si compie e si possiede** per diritto di natura ciò che conduce alla difesa della propria vita e delle membra, ne segue che nello stato di natura è lecito a tutti fare e possedere tutte le cose. E questo è quello che comunemente si dice: *la natura ha dato tutto a tutti*. Da questo inoltre si comprende che **nello stato di natura la misura del diritto è l'utilità**. [...]

Ma non è stato affatto utile agli uomini l'aver avuto un simile diritto comune su tutte le cose. Infatti l'effetto di questo diritto è quasi lo stesso che se non esistesse alcun diritto.

Testo 2. THOMAS HOBBS. Il bisogno di pace ci impone di rinunciare al diritto su tutto e di stare ai patti

Tratto da *De cive*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 90 e 99

Le condizioni dello stato di natura provocano uno stato di guerra continuo di tutti contro tutti. Da qui la prima legge di natura imposta dalla ragione

La prima e fondamentale *legge di natura è che si deve cercare la pace, quando la si può avere, e quando non si può, si devono cercare aiuti per la guerra* [...].

Una delle *leggi naturali* derivate da quella fondamentale è che il diritto a tutto non deve essere conservato, ma che certi diritti devono essere trasferiti o abbandonati. Se infatti ciascuno conservasse il proprio diritto a tutto, ne seguirebbe di necessità che alcuni con diritto attaccherebbero, e altri terrebbero loro testa.

Il trasferimento consensuale di qualche specifico diritto a un altro è il «patto», dice poi Hobbes. Ma i patti non hanno senso se non siamo sicuri che saranno osservati.

La seconda legge naturale derivata è: *si deve stare ai patti, o rispettare la parola data*. [...] Infatti [...] la legge di natura prescrive a tutti, come cosa necessaria per conseguire la pace, di trasferirsi reciprocamente alcuni diritti e questo si chiama Patto quando tale trasferimento riguarda il futuro. Ma questo serve a conseguire la pace soltanto se facciamo o tralasciamo quello che abbiamo pattuito di fare o tralasciare.

Testo 3. THOMAS HOBBS. Solo lo Stato sovrano può garantire il rispetto dei patti e la pace.

Tratto da *De cive*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 125 e 127

Nello stato di natura non abbiamo garanzie contro quelli che non rispettano i patti e nemmeno contro quelli che ci possono fare del male. Per questo ci vuole un'unione di uomini in cui ci sia un unico potere che agisca secondo un'unica volontà.

Poiché [...] l'esercizio della *legge naturale* è necessario a conservare la pace, e all'esercizio della *legge naturale* è necessaria la *sicurezza*, si deve considerare che cosa possa procurare la sicurezza. A tal fine non si può escogitare altro se non che **ciascuno si provveda di aiuti adeguati, che rendano l'aggressione dell'uno contro l'altro così rischiosa da far preferire ad entrambi di stare al proprio posto, piuttosto che attaccar lite** [...].

Per quanto grande sia il numero di coloro che si riuniscono per difendersi, se non consentono tra loro su come è meglio condursi a quello scopo, ma ciascuno usa delle sue forze a suo modo, non concluderanno nulla, perché, divisi nei pareri, saranno di impedimento reciproco [...].

Dunque la sicurezza degli uomini che si sono associati non dipende dal loro numero, ma dalla loro unità d'azione, che può essere resa possibile solo dalla sottomissione di tutti a una sola volontà unitaria (di un singolo, o di un consiglio – dice Hobbes pensando al Parlamento inglese dei tempi di Cromwell).

Poiché dunque il *cospirare* di molte volontà ad un medesimo fine non basta alla conservazione della pace e ad una difesa stabile, **si richiede che, riguardo le cose necessarie per la pace e la difesa, la volontà di tutti sia unica**. Ma questo non può avvenire, se ciascuno non sottomette la propria *volontà* alla volontà di *un solo* altro, sia un *uomo* solo o un solo *consiglio*, in modo che sia considerato come *volontà* di tutti e di ciascun singolo, quello che costui *avrà voluto*, riguardo alle cose necessarie alla pace comune [...].

Questa *sottomissione* delle *volontà* di tutti loro alla *volontà di un solo uomo* o di un *solo consiglio*, ha luogo quando ciascuno con un patto si obbliga verso ciascun altro a non resistere alla *volontà* di quell'*uomo* o di quel *consiglio*, cui è sottomesso; cioè a non rifiutargli l'uso delle proprie forze e ricchezze, contro chiunque altro [...].

Testo 4. THOMAS HOBBS. Nello Stato non ci dev'essere divisione dei poteri

Tratto da *De cive*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 133

Se vogliamo che lo Stato sia unito in guerra e nel mantenimento dell'ordine interno, dobbiamo affidare all'unico potere sovrano il compito di giudicare i cittadini disobbedienti.

I singoli cittadini hanno trasferito a un solo uomo o consiglio l'intero diritto di guerra e di pace. E questo diritto (che possiamo chiamare la *spada di guerra*) appartiene allo stesso *uomo o consiglio*, cui appartiene la *spada della giustizia*. Infatti nessuno può di diritto costringere i cittadini alle armi, e a sostenere le spese di guerra, se non può di diritto punire chi non obbedisce. Così entrambe le spade sia della guerra che della giustizia sono congiunte essenzialmente e per la stessa istituzione dello Stato.

Testo 5. BARUCH SPINOZA. Dallo stato di natura alla società civile

Tratto da *Il sistema filosofico e la teoria politica*, Le Monnier, Firenze 1982, pp. 183 e 185

Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus* riprende l'impianto logico di Hobbes (come si vede qui nel T5), cercando però di darne un'interpretazione diversa (come vedremo nel T6).

Per diritto e istituto naturale non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali concepiamo che ciascuno sia naturalmente determinato ad esistere e ad operare in un certo modo. Per esempio i pesci sono determinati dalla natura a nuotare, i grandi a mangiare i più piccoli, e perciò per sommo diritto di natura i pesci sono padroni dell'acqua e i grandi mangiano i più piccoli [...]. Poiché l'universale potenza di tutta la natura [che è Dio stesso] non è altro che la potenza di tutti gli individui simultaneamente, ne deriva che ciascun individuo ha il massimo diritto di tutte le cose che ha in suo potere, cioè che **il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza** [...].

Se consideriamo anche che [...] gli uomini vivono inevitabilmente nel modo più misero senza il reciproco aiuto e il culto della ragione, vedremo nel modo più chiaro che **gli uomini per vivere in sicurezza e in prosperità hanno dovuto necessariamente unirsi e far sì da avere collettivamente il diritto su tutto, che ciascuno aveva individualmente per natura, e da non essere più determinati dalla forza e dall'arbitrio individuale, ma dalla potenza e dalla volontà di tutti simultaneamente**. Il che tuttavia avrebbero tentato invano se avessero voluto dare ascolto solo a ciò che l'appetito suggerisce [...] e perciò hanno dovuto convenire e decidere nel modo più fermo di **governare ogni cosa secondo il solo dettame della ragione** [...].

Anche per Hobbes è la ragione che consiglia agli uomini di sottomettersi alla sovranità dello Stato. Ma egli sottolinea l'arbitrarietà dei comandi sovrani e il diritto dello Stato di esercitare il potere religioso. Invece per Spinoza la sottomissione è necessaria, ma il comando dello Stato, per essere efficace, deve essere razionale, e deve perciò ammettere la libertà di ricerca – il libero uso della ragione – pur regolando gli aspetti esteriori del culto religioso, fonte di disordini.

Testo 6. BARUCH SPINOZA. Obbedire alle leggi della società civile vuol dire essere liberi

Tratto da *Il sistema filosofico e la teoria politica*, Le Monnier, Firenze 1982, pp. 188-90

Lo Stato nasce dunque dalla messa in comune da parte di tutti i cittadini della loro potenza e dei loro diritti (che sono la stessa cosa). La società che ne nasce avrà così il sommo potere di farsi obbedire e il sommo diritto di essere obbedita.

In verità tale diritto della società si chiama **Democrazia**, che pertanto è definita come **l'unione di tutti gli uomini che collegialmente ha il sommo diritto a tutte le cose sulle quali ha potere**.

I cittadini, spiega Spinoza, in questa democrazia, sono tenuti all'obbedienza come nello Stato di Hobbes, ma gli individui razionali obbediranno liberamente ai suoi comandi, seguendo la ragione, mentre chi è dominato dall'appetito lo farà solo per paura.

L'azione su comando, invero, cioè l'obbedienza, toglie in qualche modo la libertà, ma non per questo rende servi, il **motivo dell'azione** invece sì. Se il fine dell'azione non è l'utilità dell'agente, ma di colui che comanda, allora l'agente è servo, e a se stesso inutile: ma in un regime politico, in cui è legge suprema la salvezza di tutto il popolo e non di colui che comanda, chi obbedisce alla somma potestà non deve essere definito servo e a se stesso inutile, bensì **suddito**.

Perciò è libera in sommo grado quella repubblica le cui leggi sono fondate dalla sana ragione; infatti in essa ciascuno, se vuole, può essere libero, cioè vivere consapevolmente sotto la guida della ragione [...].

Penso di aver fondato con sufficiente chiarezza i fondamenti del **governo democratico**; del quale ho voluto trattare a preferenza di altri, perché mi è

parso il più naturale e **il più vicino alla libertà che la natura concede a ciascuno**. In esso infatti nessuno trasferisce in altri il proprio diritto naturale al punto da non essere più consultato in seguito, ma [li trasferisce] nella maggioranza della società, di cui egli è una parte. E per questo motivo tutti restano **uguali**, come prima, nello stato naturale. Inoltre ho voluto trattare specificamente di questa forma di governo, perché è particolarmente idonea al mio scopo che era quello di mostrare i vantaggi della **libertà** all'interno dello Stato.

«Suddito» non esclude «cittadino»: egli è anche libero, perché obbedisce a leggi conformi ai comandi della ragione, la sua più elevata facoltà.

Per Spinoza, la base dell'obbedienza allo Stato è la razionalità. Il tema dell'obbedienza civile come obbedienza alla ragione sarà ripreso da Rousseau e da Kant, come vedremo nel cap. 10 e nel cap. 11. Per Spinoza nei casi in cui lo Stato dà ordini non conformi a ragione, l'uomo razionale obbedirà come male minore, da preferirsi al male maggiore che è la rovina dello Stato stesso. Egli non parla esplicitamente di un «diritto alla rivoluzione» dei cittadini, ma afferma che lo Stato è costituito per l'utilità dei cittadini stessi e che lo Stato che non ha la capacità (la «potenza») di mantenere l'ordine e la pace perde anche il «diritto» a essere obbedito.

Testo 7 . JOHN LOCKE. Il diritto alla proprietà

Tratto da *Trattato sul governo*, Edizioni Studio Tesi, Roma 1991, pp. 24-25, 27 e 28

Nei testi 6, 7 e 8 esponiamo alcuni nodi teorici del *Secondo trattato sul governo*, mostrando — parallelamente al percorso che abbiamo mostrato nei testi di Hobbes — il passaggio dallo stato di natura alla società civile. Nel testo che segue, Locke afferma che Dio dà in comune il mondo a tutti gli uomini, ma i singoli possono appropriarsene parti attraverso il lavoro.

Benché la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, **ciascuno ha tuttavia la proprietà della sua persona**: su questa nessuno ha diritto alcuno all'infuori di lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani, possiamo dire, sono propriamente suoi. Qualunque cosa dunque egli tolga dallo stato in cui natura l'ha creata e lasciata, ad essa incorpora il suo lavoro e vi intesse qualcosa che gli appartiene, e con ciò se l'appropria. Togliendo quell'oggetto dalla condizione comune in cui la natura lo ha posto vi ha aggiunto col suo lavoro qualcosa che esclude il comune diritto degli altri uomini. **Tale lavoro essendo infatti indiscutibile proprietà del lavoratore, nessun altro che lui può aver diritto a ciò cui esso è stato incorporato**, almeno laddove avanzano per la comune proprietà degli altri beni sufficienti ed altrettanto buoni [...].

Mi sembra chiaro che **anche la proprietà della terra è acquisita allo stesso modo**. Quanto terreno un uomo zappa, semina, migliora e coltiva, e **di quanto può usare il prodotto**, tanto è proprietà sua [...].

Dando il mondo in comune a tutto il genere umano, Dio prescrive all'uomo anche il lavoro, e la miseria della sua condizione d'altronde glielo imponeva.

Qui lo stato di natura è presentato come la condizione storica degli uomini dopo l'uscita dal paradiso terrestre (non può essere certo applicata la formula di Grozio per cui il diritto sarebbe valido «anche se Dio non esistesse», → § 2). Viceversa tale stato è considerato in astratto da Hobbes e anche da Spinoza.

Testo 8. JOHN LOCKE. Con la nascita delle città e con l'uso del denaro, la proprietà si concentra

Tratto da *Trattato sul governo*, Edizioni Studio Tesi, Roma 1991, pp. 33-34, 39-42

Qui Locke continua la sua sommaria ricostruzione storica che abbiamo visto nel T6.

Crescendo le famiglie, e con l'industria accrescendosi i capitali, i loro possedimenti si accrebbero a misura dei loro bisogni, pur senza arrivare in generale a una stabile proprietà della terra di cui si servivano, fintanto che non si raccolsero, si stanziarono in un luogo comune e costruirono città. Allora, per comune consenso, un po' alla volta giunsero a fissare i confini dei loro distinti territori e ad accordarsi sui limiti fra loro e i vicini, e con leggi interne regolamentarono la proprietà dei membri di una stessa società [...].

Di tutti i beni che la natura aveva dato in comune agli uomini, ciascuno aveva diritto, come s'è detto, a tanto quanto poteva usare, e aveva la proprietà di tutto quel che poteva produrre col proprio lavoro [...].

Nacque l'uso del denaro, qualcosa di durevole che gli uomini potevano conservare senza che si deteriorasse, e che **per comune consenso** poteva essere preso in cambio dei veri e propri, ma deteriorabili, beni di sussistenza [...].

Poiché oro e argento, essendo di poca utilità per la vita dell'uomo in confronto a cibo, vestiario e mezzi, acquistano il loro valore soltanto dal consenso degli uomini e di questo valore il lavoro costituisce in gran parte la misura, è evidente che **gli uomini hanno concordemente accettato che la terra fosse posseduta in modo sproporzionato e ineguale, avendo con un tacito e volontario consenso escogitato il modo in cui uno può legittimamente possedere più terra di quella di cui può usare il prodotto, ricevendo in cambio del sovrappiù oro e argento che può accumulare senza far torto a nessuno**, dato che quei metalli non si deteriorano, né vanno perduti nelle mani del possessore. Questa divisione dei beni, nella disuguaglianza della proprietà privata, gli uomini l'hanno resa attuabile al di fuori della società [civile] e senza un patto, semplicemente attribuendo un valore all'oro e all'argento e tacitamente accordandosi sull'uso del denaro.

Per Locke il denaro nasce nello stato di natura «**per comune consenso**», e in tal senso permette l'affermarsi di una crescente disuguaglianza.

Locke sostiene dunque che le consuetudini sull'uso del metallo-denaro, che hanno permesso con il tempo la concentrazione della ricchezza in modo molto «sproporzionato e ineguale» (e dunque senza più riferimento iniziale al lavoro) siano frutto di un «tacito e volontario consenso». Questo consenso, la cui esistenza Locke considera «evidente», renderebbe legittima tale concentrazione. Locke dunque considera implicitamente legittimo il fatto che la proprietà acquisita con il lavoro si concentri in grande quantità per via ereditaria nelle mani di chi non ha lavorato.

Testo 9. JOHN LOCKE. Dallo stato di natura alla società civile

Tratto da *Trattato sul governo*, Edizioni Studio Tesi, Roma 1991, pp. 99-100

In questo passo Locke espone i motivi che spingono gli individui a passare alla società civile.

Il grande e fondamentale intento per cui dunque gli uomini si uniscono in stati e si assoggettano al governo è la salvaguardia della loro proprietà. A tal fine lo stato di natura è per molti rispetti inefficiente. Vi manca in primo luogo una legge stabile, fissa e notoria, accettata e riconosciuta per comune consenso come criterio del giusto e dell'ingiusto [mentre le leggi di natura non sono scritte] [...]. In secondo luogo manca nello stato di natura un giudice riconosciuto e imparziale dotato dell'autorità di risolvere ogni contrasto sulla base della legge istituita [...]. Infine nello stato di natura manca spesso il potere, atto a sostenere e appoggiare la sentenza giusta e a renderla debitamente operante.

Testo 10 . JOHN LOCKE. Legittimità della schiavitù

Tratto da *Trattato sul governo*, Edizioni Studio Tesi, Roma 1991, pp. 68-

69

Locke chiama servi i lavoratori dipendenti che vendono il loro lavoro a tempo determinato. Ma essi non sono il gradino più basso della scala sociale.

Ma c'è un altro genere di servi, che con un nome specifico chiamiamo schiavi, che, essendo prigionieri catturati nel corso di una guerra legittima, sono **per legge di natura soggetti al dominio assoluto e all'incondizionato potere dei loro padroni**. Costoro essendosi, per così dire, giocata la vita, e con essa la loro libertà, e, avendo perduto i loro beni, e non essendo, appunto perché schiavi, qualificati a godere di proprietà alcuna, non possono, nelle loro condizioni, essere considerati parte della società civile, il cui fine principale è la conservazione della proprietà.

Consideriamo dunque un capo di famiglia con tutte queste relazioni subordinate – moglie, figli, servi e schiavi – unite sotto il regime domestico di una famiglia. [...] Il capofamiglia ha un potere assai particolare e variamente limitato, sia nel tempo sia nella portata sulle diverse persone che alla famiglia appartengono. **Eccettuato lo schiavo** [...] egli non ha infatti alcun **potere legislativo di vita e di morte** su nessuno di loro.

Laboratorio

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO IL PAR. 1.

ANALISI CONCETTUALE

Qual è l'origine dell'idea di patto sociale? Che differenza c'è tra *pactum subjectionis* (o di sottomissione) e *pactum societatis* (o di associazione)?

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR. 1 E 3.

ANALISI CONCETTUALE

Il "mondo alla rovescia"

Mettete in luce i vari aspetti del programma politico e sociale rispettivamente dei Levellers, dei Diggers, di Harrington e di Winstanley.

DISCUSSIONE-DIBATTITO

Le rivolte sociali e lo sviluppo del pensiero

Nella Great Rebellion, come anche in altre rivolte e rivoluzioni del Cinque-Seicento, idee che da secoli erano sepolte nei libri entrano nel dibattito pubblico. Alcune daranno luogo a tragici insuccessi. Altre saranno attuate gradualmente nel corso dei secoli. Discutete tra voi sul loro significato – positivo o negativo.

RICERCA E CONFRONTO STORICI DI APPROFONDIMENTO

Con l'impiego di enciclopedie e di siti appropriati e con l'aiuto dell'insegnante di storia, mettete in luce le somiglianze tra le teorie politiche della Great Rebellion e alcune di quelle attuali (liberalismo, socialismo, collettivismo, ecc.).

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO IL PAR.4.

ANALISI CONCETTUALE

Il contratto sociale per Hobbes

Da quale problema dell'individuo e del suo rapporto con gli altri nasce l'esigenza del contratto sociale per Hobbes? Quali obblighi nascono da questo contratto sociale? Che caratteristiche deve avere il potere della società civile (o Stato) per Hobbes? Che cos'è nella società civile il giusto e l'ingiusto?

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO IL PAR. 5.

ANALISI CONCETTUALE

Spinoza e l'associazione umana

Oltre al mantenimento della pace, quale altra funzione ha l'associazione degli individui per Spinoza?

CONFRONTO

Hobbes e Spinoza

Quali sono le differenze principali tra la società civile di Spinoza e quella di Hobbes?

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO IL T. 6.

ANALISI DEL TESTO

Obbedire alla ragione

Perché secondo Spinoza obbedire alle leggi della società civile non significa rinunciare del tutto alla libertà? Perché secondo lui in democrazia libertà ed eguaglianza sono compatibili?

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO IL PAR.6.

ANALISI CONCETTUALE

Il contratto sociale per Locke

Da quale problema dell'individuo e del suo rapporto con gli altri nasce l'esigenza del contratto sociale per Locke? Quali obblighi nascono da questo contratto sociale e quali libertà permette? Che caratteristiche deve avere il potere della società civile (o Stato) per Locke? La legge di natura vale dentro la società civile?

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO I PAR. 4, 5 E 6 E I T. 1-8.

ANALISI DEI TESTI

Hobbes, Spinoza e Locke: dallo stato di natura alla società civile

Per ognuno di questi tre filosofi è stato predisposto un percorso di lettura che va dallo stato di natura alla società civile. Provate a percorrerlo scegliendo l'autore che preferite (o anche tutti e tre) e, tenendo conto delle indicazioni dei rispettivi paragrafi del manuale, evidenziate i passaggi logici.

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO IL PAR.6.

PROPOSTA DI LETTURA

Locke e la lettera sulla tolleranza

La *Lettera (o epistola) sulla tolleranza* di John Locke è stata tradotta in italiano in varie edizioni e inserita in varie antologie, ed è facilmente reperibile in biblioteche scolastiche e in biblioteche pubbliche. È relativamente breve e non presenta particolari difficoltà concettuali. Reperitene una copia e cercate in essa alcuni temi che mostrano la capacità dell'autore di guardare la civiltà occidentale con gli occhi degli altri e la sua volontà di accettare le religioni non cristiane (di ebrei, mussulmani, americani pellerossa) e di escludere dalla tolleranza gli atei.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR.1-6.

ANALISI CONCETTUALE

Giusnaturalismo antico e moderno

Evidenziate le differenze tra il giusnaturalismo moderno e quello antico/medievale (→ § 2 e § 4, all'inizio).

RICERCA STORICA DI APPROFONDIMENTO

Potete verificarle in dettaglio rivedendo nel vol. 1 gli autori antichi in questione (→ in particolare gli stoici, cap. 9, § 4, e Tommaso d'Aquino, cap. 17, § 7) e applicandole via via agli autori moderni trattati in questo capitolo.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO IL PAR. 7.

ANALISI DEI CONCETTI

Comenio: la formazione dell'uomo

Qual è la concezione dell'uomo propria di Comenio e a quale importante filosofia precedente si ispira? Che riflessi ha tale concezione sulla sua pedagogia?

ANALISI DEI CONCETTI

Comenio: la didattica

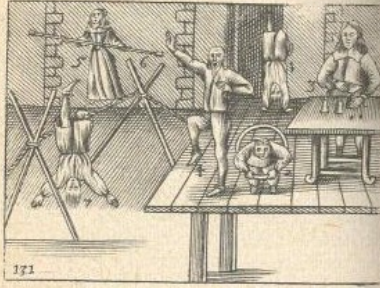
Quali risorse e quali nuovi mezzi tecnici Comenio mette al servizio della sua didattica.

RICERCA DI EDUCAZIONE CIVICA

L'attualità di Comenio

Comenio è stato un fautore della riconciliazione tra le religioni e i popoli europei. Alcuni lo considerano quasi un precursore dell'unificazione europea e del pacifismo internazionalista. Raccogliete notizie sul suo interesse per le lingue europee, per la pacificazione tra i popoli e per la tolleranza religiosa attraverso enciclopedie, siti raccomandati, testi di educazione civica.

Præstigiæ.



Sleights.

Ludæ Scenicæ.



A Stage-Play.

Palæstra.



The Fencing-School.