

PARTE 3. DALLA FINE DEL SEICENTO ALLA FINE DEL SETTECENTO

SINTESI DEL PERIODO. La piena affermazione della nuova mentalità scientifica e la diffusione dell'illuminismo

§ 1. Le trasformazioni sociali e culturali tra la fine del Seicento e la Rivoluzione Francese; § 2. La critica della metafisica, antico cuore della filosofia; § 3. Le nuove scienze dell'uomo

CAPITOLO 8. Il grande dibattito sulla conoscenza scientifica tra Sei e Settecento

§ 1. L'empirismo di Locke: i limiti della conoscenza umana; § 2. Newton: il padre della fisica moderna; § 3. Leibniz, il grande conciliatore della nuova Europa; § 3. Leibniz, conciliatore delle opposte filosofie e delle opposte religioni, § 4. Vico, un filosofo fuori dal coro, alla scienza della natura oppone la scienza della storia.

Lecture, Laboratorio, Schede

CAPITOLO 9. La filosofia inglese nel Settecento e l'illuminismo scozzese

§ 1. Aspetti della filosofia inglese: morale del sentimento – negazione della materia, § 2. Mandeville: la favola del libero mercato; § 3. Hume: critica del concetto di ordine naturale, § 4. Adam Smith, filosofo morale e scienziato sociale.

Lecture, Laboratorio, Schede.

CAPITOLO 10. L'illuminismo

§ 1. Bayle: il precursore; § 2. Montesquieu: il governo moderato e la divisione dei poteri; § 3. Voltaire, un uomo-simbolo; § 4. L'Enciclopedia, una grande impresa progressiva per l'educazione del genere umano; § 5. L'ala radicale dell'illuminismo: i materialisti e Diderot; § 6. Rousseau: la speranza di un ritorno alla natura; § 7. Rousseau e il contratto sociale; § 8. Rousseau: l'educazione, la religione naturale, le autobiografie § 9. Gli illuministi nella Rivoluzione Americana e nella Rivoluzione Francese; § 10. Cesare Beccaria: contro la tortura e la pena di morte; § 11. L'illuminismo tedesco e l'apertura multiculturale di Lessing; § 11. L'illuminismo tra natura e progresso

Lecture, Laboratorio, Schede

PARTE 4. KANT

INTRODUZIONE. Kant: il soggettivismo radicale moderno emerge dal razionalismo illuminista

CAPITOLO 11. Immanuel Kant: il tribunale della ragione giudica le pretese della ragione stessa

§1. Vita e opere; § 2. La problematica gnoseologica e fisica che Kant ha ereditato; § 3. La "Rivoluzione Copernicana" di Kant; § 4. La distinzione tra fenomeno e noumeno: aspetti conoscitivi e aspetti morali; § 5. La Critica della ragion pura: l'estetica trascendentale; § 6. L'Analitica trascendentale; § 7. La Dialettica Trascendentale; § 8. La morale di Kant: la Critica della Ragion Pratica; § 9. I postulati della ragion pratica; § 10. Un ponte verso la metafisica: estetica e teleologia nella Critica del Giudizio; § 11. La conoscenza del mondo dei viventi nella Critica del Giudizio e l'impossibilità della biologia come scienza; § 12. Il diritto e la politica; §13. La filosofia della storia e l'apertura sul futuro; § 14. Ricapitolazione: concetti e termini di Kant.

Lecture, Laboratorio, Schede.

PARTE 3. DALLA FINE DEL SEICENTO ALLA FINE DEL SETTECENTO

SINTESI DEL PERIODO. Affermazione della nuova scienza e diffusione dell'illuminismo

Nel Seicento, apertosi con il rogo di Giordano Bruno, erano apparse idee nuove, che avevano segnato per molti versi una rottura teorica con la tradizione culturale del medioevo e anche con la filosofia greca. Alla metà di questo secolo le terribili guerre di religione hanno finalmente avuto fine e la cristianità occidentale è apparsa definitivamente divisa. Le nuove guerre si presentano ora come conflitti tra Stati, giustificati non dalla fede, ma dalle regole della diplomazia, e fatti ai fini della politica di potenza; anche la cultura europea, che circola in qualche modo attraverso le frontiere nonostante le censure, si presenta sempre meno come confessionale e sempre più come secolare, accettabile indipendentemente dalla religione. E, anzi, lo Stato confessionale e la censura ecclesiastica saranno sempre di più criticati e contestati dagli intellettuali.

§ 1. Le trasformazioni sociali e culturali tra la fine del Seicento e la Rivoluzione Francese

Gli illuministi, che domandano diritti, eguaglianza e riforme, sono detti "philosophes": la filosofia esce dalla sua stanza di studio, parla all'opinione pubblica borghese e vuole l'istruzione del popolo.

-Liberalismo: filosofia che considera l'individuo come soggetto autonomo e sostiene la libertà di religione, di pensiero, di movimento, di disposizione dei propri beni e di opinione politica.

Il Seicento era stato funestato da grandi guerre di religione, ma dopo i trattati di Westphalia del 1648 si afferma la prassi dei rapporti diplomatici tra le potenze indipendentemente dalle confessioni e le guerre, ben lungi dal cessare, cessarono per lo meno di essere caratterizzate da un feroce fanatismo religioso. La fine della cattolicissima dinastia asburgica in Spagna nel 1701, con la guerra di successione spagnola, mutò ulteriormente il panorama diplomatico in senso laico.

CESSANO LE GUERRE DI RELIGIONE, NASCE LA DIPLOMAZIA EUROPEA. E C'È PERFINO CHI OSA PROGETTARE UNA FEDERAZIONE EUROPEA CHE PREVENGA I CONFLITTI..

Si sviluppò in questo periodo la diplomazia europea che aveva lo scopo dichiarato di evitare i conflitti e le violenze indiscriminate e mantenere l'equilibrio di forza tra gli Stati in nome del comune interesse alla pace. Alle guerre di religione erano succedute però le guerre tra le grandi potenze. Tra gli altri, l'importante filosofo e scienziato **Gottfried Leibniz** (1646-1716) si impegnò come diplomatico per ristabilire l'equilibrio. Meno importante, ma abbastanza noto ai suoi tempi, l'**Abbé de Saint-Pierre** (1658-1743), uno dei primi intellettuali illuministi, nel 1713 scrisse il *Progetto per rendere la pace perpetua in Europa*, proponendo un patto di federazione tra le grandi potenze europee a garanzia non solo dell'equilibrio, ma anche della pace. Secondo questo patto, i conflitti tra i contraenti sarebbero stati risolti non attraverso la guerra ma attraverso un arbitrato.

L'INGHILTERRA EVOLVE VERSO IL LIBERALISMO POLITICO E L'INDIPENDENZA DELLA SCIENZA

Qualche tempo prima la Gloriosa Rivoluzione inglese del 1688 aveva aperto uno spiraglio di tolleranza religiosa e culturale. Lo spazio per la circolazione delle idee si allargò quindi, comprendendo ora Olanda ed Inghilterra. E proprio allora erano usciti libri di grandissimo

impatto, come, nel 1687, i *Principi matematici della filosofia naturale* di **Newton** (la nuova fisica!) - e nel 1688, *Due trattati sul governo*, di **Locke**, in cui si teorizzava lo Stato basato sul consenso popolare (<-- cap. 7, § 6) e i *Saggi sull'intelletto umano*, dello stesso autore, in cui si mettevano in questione antichi concetti metafisici come sostanza e causa. I due autori erano esponenti del partito whig (che anticipava alcuni aspetti del *liberalismo politico), erano cristiani non conformisti e appartenevano alla **Royal Society**, un'associazione di scienziati che stava diventando leader della scienza europea.

IL DEISMO DIVENTA UN FENOMENO CULTURALE PUBBLICO.

In tale clima, **John Toland**, anche lui whig, nel 1696 osò sostenere apertamente che la ragione è il solo criterio della scelta tra le **religioni positive**. Su questa base difese l'idea che il cristianesimo è da scegliere in quanto razionale. Si trattava della "religione naturale", o ***deismo**. I libri dei deisti suscitarono polemiche e anche censure, ma poterono diffondersi tra gli intellettuali inglesi.

I PRIMI QUOTIDIANI INGLESI: IN AMBIENTE BORGHESE NASCE L'OPINIONE PUBBLICA.

Ma l'Inghilterra di allora sviluppò media più potenti dei libri. *All'inizio del Settecento nella ricca e popolosa Londra aprirono i primi giornali quotidiani, letti nei salotti borghesi, tramite non solo di notizie, ma anche di mode e di idee*. Stava nascendo l'opinione pubblica. Ma anche a Parigi nei salotti, nei palchi e nelle platee dei teatri era in corso un fenomeno simile, e così anche in molte grandi città del continente, nonostante la censura più rigida sulla stampa.

LA PROGREDITA BORGHESIA FRANCESE NON SOPPORTA IL CONSERVATORISMO DELLA MONARCHIA.

Il pensiero *libertino, che di solito era sostanzialmente deista, e a volte materialista ateo, da tempo era diffuso sul continente, nonostante la censura e le punizioni. Proprio a causa del conservatorismo della monarchia e della durezza della censura, in Francia la cultura filosofica, scientifica e letteraria assunse progressivamente un atteggiamento di opposizione. E sarà proprio dalla Francia, la cui borghesia gareggia con quella inglese nei traffici globali e la cui agricoltura comincia a svilupparsi secondo criteri imprenditoriali, che partirà il messaggio del movimento illuministico.

- ***Deismo**, filosofia che attribuisce a Dio solo gli attributi stabiliti dalla ragione e giudica il valore delle religioni tradizionali (o r. positive) sulla base della loro conformità alla ragione. Spinoza ne è un esempio radicale.

Già negli ultimi decenni del Seicento, **Pierre Bayle** (1647-1706), calvinista francese emigrato in Olanda, lì pubblicava nella sua lingua la rivista *Nouvelles de la république des lettres* (Notizie dalla repubblica delle lettere), che ebbe un grande successo in tutta Europa e naturalmente soprattutto in Francia. Bayle era convinto che anche *una società di atei possa essere virtuosa*, e la sua critica puntuale dei pregiudizi superstiziosi e religiosi aprì le porte alla critica illuministica.

Nel 1721 uscirono le *Lettres persanes* (*Lettere persiane*) del grande giurista **Montesquieu** (1689-1755), in cui persiani immaginari osservano dal di fuori i costumi europei. L'autore di quest'opera spiazzante, che relativizzava il punto di vista europeo, era anche un fautore della tolleranza e del sistema rappresentativo inglese.

L'ENCYCLOPÉDIE: UN'OPERA IN FRANCESE DESTINATA ALL'EUROPA, PER DIVULGARE IL SAPERE

Ma l'inizio dell'illuminismo europeo fu segnato inequivocabilmente dalla pubblicazione dell'*Enciclopedia delle scienze, delle arti e dei mestieri* -la famosissima e monumentale **Encyclopédie** (cfr→ cap.10, par.4), uscita, tra interruzioni e polemiche, tra il 1751 e il 1766. L'impresa fu coronata da un grande successo commerciale in Francia e in Europa, in cui il francese si era ormai affermato come lingua della

cultura. Il suo successo e la sua ampiezza era in relazione con due grandi novità: ●il progetto, da parte di una consistente corrente di intellettuali, di *divulgare al grande pubblico* gli sviluppi delle scienze, delle tecniche e della cultura, per promuovere lo sviluppo economico, sociale e culturale, lo spirito di tolleranza e la consapevolezza politica, ●●la proliferazione immensa e continua delle conoscenze scientifiche e delle invenzioni.

GLI INTELLETTUALI VOGLIONO DIFFONDERE LE NUOVE SCIENZE PER RIFORMARE LA SOCIETÀ

●Il nuovo atteggiamento degli intellettuali, in precedenza già sviluppatosi in Inghilterra, si sviluppò in Francia man mano che si abbandonò la convinzione (propria dei libertini) che il popolo fosse destinato a restare soggetto alla cultura religiosa tradizionale e che la religione comunque fosse indispensabile a mantenere la stabilità e l'ordine sociali. E la diffusione dell'editoria ebbe sicuramente un peso in questo cambiamento. Gli illuministi chiedevano ai sovrani "illuminati" libertà di stampa, istruzione per il popolo e riforme economiche e sociali, e accettavano a queste condizioni anche la collaborazione con l'**assolutismo**, anche se molti auspicavano una **monarchia rappresentativa** di tipo inglese, e alcuni erano **repubblicani e democratici**.

●●Alla fine del Seicento la rivoluzione scientifica arriva al suo culmine con la fisica di Newton, ma nel Settecento nasce la chimica moderna (con Lavoisier), si sviluppano studi scientifici sull'elettromagnetismo (si ricordi Alessandro Volta), sulla zoologia e la botanica (Linneo) e le scienze della terra (Buffon). Ed è in questo periodo che si sviluppa l'uso industriale della macchina a vapore.

L'EUROPA SI INTERROGA SULLE CULTURE ALTRE: I "SELVAGGI", I PERSIANI, I CINESI.

Già dal Cinquecento i grandi viaggi transoceanici avevano aperto all'occidente nuovi orizzonti di umanità: civiltà che avevano elaborato culture e modi di vita del tutto diversi, popoli che non avevano in nessun modo conosciuto il cristianesimo. Ma fu il Settecento ad affrontare ampiamente questo tema, da un lato proponendo il *mito del "buon selvaggio"*, che vive *in modo naturale* e ignora la corruzione e gli artifici della civiltà, dall'altro con l'esaltazione in particolare della *civiltà cinese*, che appariva come un modello di *razionalità* e di *assolutismo illuminato*.

L'ILLUMINISMO È UN FENOMENO EUROPEO.

Anche se amplifica spesso temi inglesi, è la Francia il principale propulsore dell'illuminismo in Europa, grazie anche alla diffusione del francese come lingua internazionale. Anche l'Italia partecipa al fenomeno, e il giurista e filosofo **Cesare Beccaria** (1738-1794) acquista fama internazionale grazie alla sua critica della tortura e della pena di morte.

§ 2. La critica della metafisica, antico cuore della filosofia

Si sta preparando un altro parricidio. Questa volta non rischia solo Parmenide, ma Platone, Aristotele, Tommaso e anche Cartesio.

LE SCIENZE RINUNCIANO AD AVERE UN FONDAMENTO METAFISICO.

Nella seconda metà del Seicento e all'inizio del Settecento la nuova filosofia della natura sta progressivamente affermandosi e anche gli ambienti conservatori, rassegnati alla definitiva scomparsa dell'aristotelismo, si ingegnano di adattarla alle esigenze della teologia. Nel frattempo, sulla base delle critiche alla teoria della conoscenza di Cartesio da parte di Hobbes, dell'atomista Gassendi, di Pascal e di altri ancora, matura l'idea che **la scienza della natura non possa avere un fondamento metafisico**. Così il potentissimo sistema di fisica di **Newton** (→ cap. 8, § 2), destinato a durare per secoli, non richiede,

secondo il suo autore, alcuna ipotesi generale **a priori** del tipo di quelle proposte da Cartesio (--> cap. 8, § 2.1).

SI COMPIE UNA PROGRESSIVA CRITICA DELLA METAFISICA E POI UN RIFIUTO COMPLETO.

Anche il suo amico empirista **Locke** (--> cap. 8, § 2) ritiene che la conoscenza metafisica abbia limiti ristretti, e si spinge poi a criticare le idee di sostanza e di causa, impiegate nella filosofia della natura. Ma questa critica solleverà ben presto dei dubbi anche sulla possibilità di dimostrare l'esistenza della sostanza Dio e quella della sostanza anima. E prima lo scozzese **Hume** (1711-1776), seguace di Locke, e poi **Kant** (1724-1804), il filosofo della "rivoluzione copernicana" (cfr. Parte 4), arriveranno a negare del tutto il valore della metafisica. Per Kant, anche la nostra conoscenza dello stesso mondo fisico, pur rigorosa e certa, non arriva a svelarne la sostanza metafisica (lo spazio è finito o infinito? la materia è divisibile all'infinito o no?).

Ma in difesa della teologia e della metafisica contro Locke si era subito levato **Leibniz**, tedesco e luterano. Egli aveva provato a risolvere i problemi del dualismo di Cartesio con un'audace e complessa teoria sulla realtà metafisica intesa come un continuum (→ cap. 8, § 3). Il pensiero di Leibniz, che difendeva la trascendenza di Dio e l'immortalità dell'anima, avrà successo soprattutto nel mondo di lingua tedesca, ma non nella cultura illuministica francese, che era per lo più deista (e concepiva Dio come ragione che ordina la natura), o anche atea materialista (sia meccanicista che vitalista).

§ 3. Le nuove scienze dell'uomo

Le scienze dell'economia, della società e della storia trattano forse sempre di temi filosofici - ma con nomi nuovi e nuovi metodi?

NASCE L'ECONOMIA COME SCIENZA DEL MERCATO.

In questo periodo ci fu un eccezionale sviluppo delle scienze dell'uomo. In particolare è nel Settecento che nasce la scienza economica, quasi contemporaneamente in Inghilterra e in Francia, le due potenze che sono le punte di diamante dello sviluppo economico. Tra i primi studiosi specializzati in questo campo c'è **William Petty** (1623-1687), uno dei fondatori della Royal Society, l'importantissima associazione di scienziati di tutte le discipline cui partecipò anche Newton. Sarà poi **Adam Smith** (1723-1790) ad essere considerato il fondatore della disciplina dell'**economia politica** (*political economy*) come teoria del libero mercato.

LA NATURA COME MODELLO DI RAZIONALITÀ

Ai tempi di Smith in Francia fiorì la scuola della **fisiocrazia**, il cui più importante esponente fu **François Quesnay** (1694-1774), che collaborò anche all'Enciclopedia. Fu fisiocratico anche **Jacques Turgot**, ministro di Luigi XVI nel 1774-1776, che tentò senza successo una riforma del sistema fiscale, il quale allora esentava dalle tasse nobiltà e clero. "Fisiocrazia" significa "dominio o governo della natura", e il sistema economico proposto dai fisiocratici pretende di essere basato su leggi naturali, considerando anche il mercato come qualcosa non di convenzionale, ma di naturale. Non diversamente da Smith, essi difendevano gli interessi della borghesia imprenditoriale contro i settori economici che godevano di privilegi fiscali o di protezioni tariffarie dello Stato.

D'altra parte il richiamo alla natura è tema ricorrente nell'età dell'illuminismo: il **giusnaturalismo**, cioè la teoria del **diritto naturale**, aveva avuto un notevole sviluppo già dal Seicento (← cap. 7), e così pure l'idea di **religione naturale**, ma sono amate ancora di più dagli illuministi. Inoltre **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778) sviluppa l'idea di un'**educazione secondo natura**. La natura, genericamente intesa,

forniva a quei tempi la giustificazione di qualunque riforma o innovazione, essendo cessato il riferimento alle norme provenienti dalla religione positiva.

FILOSOFIE PROTO-LIBERALI (MODELLO INGLESE) E FILOSOFIE REPUBBLICANE E DEMOCRATICHE.

La filosofia politica di Locke contestava la visione assolutistica dello Stato sviluppata in precedenza da Hobbes, difendendo le *libertà civili*, il *pluralismo delle opinioni*, la *proprietà privata* e il *libero mercato*. Essa si diffonderà nel continente, insieme all'ammirazione per la monarchia parlamentare inglese. Va detto però che, se per il modello liberale i diritti civili sono eguali per tutti, non lo sono necessariamente i diritti politici, e in Inghilterra il suffragio era limitato ai possidenti. Ostile al parlamentarismo inglese è infatti il radicale Rousseau, che considera come modello la democrazia antica, con le sue *assemblee in cui il popolo intero esprime direttamente la sua volontà*, e le repubbliche comunali. Il repubblicanesimo democratico di Rousseau sarà un modello per gli esponenti più radicali della Rivoluzione Americana e della Rivoluzione Francese, anche se i nuovi Stati, di grande estensione, ricorreranno al sistema rappresentativo.

LA STORIA COME PROGRESSO QUANTITATIVO E LA STORIA COME DIFFERENZA QUALITATIVA

Alla fine del Seicento si era già ampiamente affermata l'idea che la storia umana fosse in continuo **progresso** grazie all'accumulazione del sapere, un progressivo passaggio dalla barbarie alla civiltà e dall'oscurantismo ai lumi della ragione. Nonostante la loro fede ottimistica nella ragione umana, gli illuministi di solito concepirono il progresso come una possibilità da attuare piuttosto che come un processo certo e inevitabile, come fecero invece i filosofi positivisti dell'ottocento.

Ma l'interesse degli illuministi era concentrato sullo sviluppo **quantitativo** della ragione, della scienza e della tecnica. Invece il filosofo cattolico napoletano **Giambattista Vico** (1668-1744) già all'inizio del secolo aveva elaborato l'idea di una **scienza nuova**, quella della **storia**, che studiasse le epoche nella loro differenza **qualitativa** e i popoli nella loro diversa **individualità**, che si sviluppa nel tempo come la personalità di un singolo, e metteva in rilievo **l'importanza della fantasia e dell'invenzione poetica** nella cultura e il loro valore autonomo rispetto alla razionalità.

Alla fine del Settecento il tedesco **Johann Gottfried Herder** (1744-1803), elaborò una concezione della storia vicina a quella di Vico, considerando lo sviluppo spirituale dell'umanità intera come azione della divinità *immanente* nella storia, in sostanza come sviluppo dello spirito divino nell'umanità (→ Parte 5, cap. 12, par.1).

CAPITOLO 8. IL GRANDE DIBATTITO SULLA CONOSCENZA SCIENTIFICA TRA SEI E SETTECENTO

Come abbiamo detto nella SdP, nella seconda metà del Seicento e all'inizio del Settecento la nuova filosofia della natura sta progressivamente affermandosi e la fisica aristotelica viene ormai abbandonata. E inoltre sta maturando l'idea che **la scienza della natura non possa e non debba avere un fondamento metafisico**. Nel mondo anglosassone Newton (§ 2), contrariamente a Cartesio, rinuncia a qualunque ipotesi generale sulla sostanza del mondo e si occupa prima di tutto di spiegare i dati empirici, mentre Locke (§ 1) comincia a mettere in questione le idee di sostanza e di causa, da sempre alla base della vecchia metafisica. Nel secolo successivo, partendo da queste idee, Hume (→ cap. 9) e Kant (→ cap.11) avrebbero respinto del tutto le pretese di conoscenza della metafisica stessa e della teologia.

L'ultimo grande difensore della concordanza di ragione e fede è, nel Seicento il tedesco Leibniz (§ 3), che non solo cerca di recuperare la metafisica, ma ritorna alla spiegazione finalistica e provvidenziale del mondo, messa in questione dal meccanicismo. Questa concordanza è difesa anche dal napoletano Vico (§ 4), ma in un campo di applicazione piuttosto lontano dalle tematiche della rivoluzione scientifica. Egli infatti applicherà la spiegazione finalistica e provvidenziale alla **storia umana**. La storia della civiltà, non la fisica, per lui doveva essere la vera *Scienza Nuova* del mondo di allora. Un'idea fuori dal coro.

§ 1. L'empirista Locke contro il razionalismo di Cartesio: i limiti della conoscenza umana

Cartesio era passato dal dubbio totale alla conoscenza assolutamente certa della sostanza. Ma che cos'è propriamente la sostanza?

Conosciamo già John Locke come politico e teorico della Glorious Revolution. Da giovane gli aveva studiato a Oxford logica, metafisica e teologia, e si era vivamente interessato alla medicina. Nella storia della filosofia della conoscenza è importante il suo *Saggio sull'intelletto umano*, uscito nel 1688.

Dato il suo interesse per le scienze sperimentali, fu membro della **Royal Society** (→ SdP, par.1) dove frequentò il grande Newton e l'importante chimico e teologo **Robert Boyle** (1627-1691), di cui condivideva la teoria atomistica. Come lui, pensava che il meccanicismo non fosse in contrasto con la religione, ma credeva, ancora in pieno accordo con l'amico scettico, che la piena conoscenza meccanicistica fosse solo un ideale irraggiungibile. Le particelle elementari, piccolissime, sfuggono infatti a qualsiasi esperienza, e l'esperienza, secondo l'insegnamento di Bacone, è la base di qualunque sapere.

I LIMITI DELL'INTELLETTU UMANO: L'ESPERIENZA NON CI PERMETTE DI ARRIVARE A CONOSCENZE NECESSARIE.

Per Locke certo si possono avanzare **ipotesi** plausibili sullo stato atomico dei corpi. Così ad esempio, osservando che il semplice attrito violento fra due corpi produce calore, e molto spesso addirittura fuoco, ipotizziamo che ciò che noi chiamiamo calore e fuoco consista in una violenta agitazione delle particelle impercettibili della materia che arde. Ma al di là della probabilità non possiamo andare.

Locke mette in dubbio la possibilità stessa di una scienza della natura fornita di valore universale e necessario e sente il bisogno di indagare i limiti e le possibilità dell'intelletto umano. Questa esigenza critica costituisce il tratto distintivo della filosofia di Locke.

Noi non possiamo sapere, egli dice, perché un corpo si presenti con certe qualità piuttosto che con altre, né perché certe sostanze subiscano alterazioni in presenza di altre. Non possiamo ad esempio sapere perché l'oro si scioglie in *aqua regis* (acido nitromuriatico) e non in *aqua fortis* (acido nitrico).

LA SOSTANZA È SOLO UN NOME CHE DEFINISCE UN GRUPPO DI FENOMENI COLLEGATI. NON SAPPIAMO PERÒ SE ESSI DEBBANO *NECESSARIAMENTE* STARE INSIEME.

Noi possiamo solo cogliere per via empirica la coesistenza di un certo colore, di una certa elasticità, ecc. in un qualcosa che chiamiamo, mettiamo, ferro, non spiegare le ragioni profonde per cui queste qualità sono così congiunte, e non possiamo quindi sapere se tale connessione sia necessaria o no. In altre parole non è possibile sapere se al di sotto di queste qualità esista un qualcosa di permanente, la **sostanza** di cui parlava Aristotele, a cui tali qualità ineriscano necessariamente e da cui si possano dedurre; noi possiamo solo rilevare la relativa *costanza* con cui certi insiemi di qualità ci si presentano e indicare tali insiemi con un *nome convenzionale*. Come nella medicina si dà un nome, ad esempio il nome di polmonite, ad un insieme di sintomi determinati, altrettanto il nome che noi assegniamo alle cose non contrassegna se non **un insieme di proprietà e di comportamenti che si ripresentano a noi con una certa frequenza**.

Aristotele si riferiva prevalentemente agli esseri viventi e vedeva nella sostanza la base delle funzioni fisiologiche. Ma il Filosofo e tutti gli aristotelici avevano poi applicato questo concetto a qualunque realtà. Per Locke quel che noi possiamo conoscere sono degli insiemi relativamente stabili di qualità a cui diamo un nome comune, e i cambiamenti che generalmente essi inducono in altri insiemi o subiscono da altri insiemi. Ma, egli sottolineava, noi non possiamo sapere in alcun modo se queste qualità e queste potenzialità dipendano da un quid, da una sostanza misteriosa che sottostia alle qualità di cui abbiamo esperienza. Locke critica il concetto di sostanza concepita come sostegno degli "attributi", come ciò che li regge e dà loro un senso, come *ragion d'essere* delle qualità direttamente conosciute.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE: Qual è la base della conoscenza? Quali sono i limiti dell'intelletto umano? Che cosa pensa del concetto di sostanza?

§ 1.1. Confutazione delle idee innate e analisi della coscienza

Il diritto alla proprietà, il diritto alla libertà d'opinione, ecc., idee per Locke originariamente condivise da tutti, come abbiamo visto nel cap. 7, non dovrebbero essere chiamate anch'esse "idee innate"?

Per Locke **non esistono idee innate**, e non lo sono **neanche quelle della matematica**. Non esistono quei primi principi di cui parlava Cartesio e da cui egli pretendeva di dedurre la conoscenza delle leggi che governano il mondo. La nostra conoscenza è legata esclusivamente all'esperienza sensibile; non c'è altra fonte di conoscenza, e l'esperienza ci dice solo che certe qualità, un certo colore, odore e anche una certa figura, una certa estensione, ecc., si riscontrano comunemente insieme consentendoci di classificare le cose secondo somiglianza e dar loro un nome.

Perciò la dottrina della **res extensa**, che Cartesio intende come sostanza, non ha nessuna possibilità di conferma. Che al di sotto delle qualità sensibili ci sia una sostanza fornita dei caratteri matematici (estensione, figura, numero...) che rappresentino la vera essenza delle cose e ci permettano di conoscerne la natura non è in alcun modo appurabile. Per Locke, interessato prima di tutto alla medicina e alla chimica, la matematica non è decisiva per conoscere il mondo fisico.

Lo stesso discorso Locke conduce a proposito della sostanza pensante, la **res cogitans**, da cui dipenderebbero il nostro pensare, dubitare, conoscere, potere di muoverci ecc.

NON SAPPIAMO SE A PENSARE SIA L'ANIMA O IL CORPO.

Sostanza estesa e sostanza pensante sono entrambe idee ingiustificabili: noi non possiamo concludere né alla loro esistenza né alla loro inesistenza. Locke ritiene impossibile sapere se a pensare sia l'anima (come pensano i cartesiani) o il corpo (come pensa Hobbes). Dio comunque avrebbe potuto benissimo conferire al corpo tale facoltà. Con lui l'attenzione si sposta dai problemi metafisici (il pensiero è un attributo dell'anima o del corpo?) ai processi cognitivi che si possono studiare sperimentalmente e di cui si possono rilevare le modalità. Egli intende studiare *come la mente pervenga a*

formarsi le idee, come passi dalle semplici sensazioni di odore, colore, sapore ecc. alle idee complesse di oggetti come oro, ferro, casa, cane, ecc., e come giunga poi a porre in relazione tali idee, senza pretendere di andare al di là dell'esperienza sensibile e risalire ai fondamenti ultimi delle cose. Le sue analisi possono apparirci talvolta anche un po' ingenua, ma il passo da lui compiuto risulta di primaria importanza. Nasce con lui il concetto moderno di mente.

TUTTE LE IDEE DERIVANO DALL'ESPERIENZA.

All'inizio la mente è *tabula rasa*, cioè un foglio bianco su cui solo le sensazioni lasciano il proprio segno. Gli uomini però ritengono innate quelle credenze che hanno ricevuto dalla prima educazione, ma in realtà non esistono idee che non derivino dall'esperienza sensibile, unica fonte di conoscenza. Nessuno è in grado di inventare o formare una sola idea semplice che sia nuova per la mente, l'idea di un gusto che non abbia mai colpito il suo palato, o di un colore mai visto.

L'uso del termine **idea** serve in Locke ad indicare *qualunque entità presente nella nostra mente*, quella di un colore come quella di una figura geometrica. La fonte delle idee provenienti dall'esterno è la **●sensazione**; Locke chiama poi **●riflessione** l'esperienza delle idee interne all'anima.

Egli distingue tra idee semplici e complesse.

■Le **idee semplici** sono in primo luogo quelle che ci provengono dal contatto con un oggetto esterno - l'idea del giallo, del rosso, del freddo, del morbido e così via, e poi quelle che ci provengono dalla riflessione sulle operazioni della mente - il pensare, il dubitare, il credere, l'amare ecc.

■Le **idee complesse** sono quelle degli oggetti visti nel loro insieme - casa, tavolo, cavallo, ecc. - e nelle loro modalità (ad esempio bellezza o bruttezza) e relazioni, ad esempio di causa - effetto.

Locke, sulla scia della tradizione atomista meccanicista, introduce fra le idee semplici una distinzione fra **●qualità primarie**, estensione, figura, numero, solidità, ecc., e **●secondarie**, giallo, morbido, dolce, ecc. Le prime sono indissolubili, inseparabili dai corpi, noi le scopriamo con i sensi, ma si trovano nei corpi anche quando non le percepiamo, le seconde non hanno nessuna somiglianza con i corpi esterni, ma corrispondono semplicemente a percezioni del soggetto. Il giallo ad esempio è semplicemente l'effetto delle particelle di cui i corpi sono fatti sui nostri organi di senso, e non assomiglia a una qualità delle cose. I corpi hanno il potere di produrre in noi quelle sensazioni mediante le *particelle invisibili* che li compongono.

LE IDEE DI SOSTANZA, MODO E RELAZIONE SONO COMBINAZIONI OPERATE DALLA NOSTRA MENTE TRA IDEE SEMPLICI.

Le idee complesse nascono dalla combinazione di quelle semplici. In particolare, le **●idee di sostanza**, indicanti un unico oggetto dalle caratteristiche molteplici (p.es. il sole, un cane, una pianta), si formano grazie alla frequente concomitanza di alcune qualità. Invece le **●idee di relazione**, riguardano i rapporti fra vari oggetti (p.es. causa-effetto, maggiore-minore, zio-nipote).

LA RELAZIONE CAUSA-EFFETTO VALE SOLO PER LO PIÙ

Locke in particolare prende in esame la relazione di **causa-effetto**, che è la frequenza con cui due fenomeni si susseguono nella nostra esperienza; ciò ci induce inizialmente a stabilire una relazione generale e necessaria di causa-effetto. Ma anche qui **non è possibile stabilire che la cosa debba verificarsi sempre e necessariamente**. Tutto ciò che sappiamo è che nei casi esaminati le cose sono andate così, finora. La generalizzazione è utile in pratica, ma non porta a certezze assolute.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE: Perché secondo Locke non esistono idee innate? Che cosa pensa Locke della sostanza materiale e della sostanza pensante? Qual nuovo campo di studio sostituisce per lui i problemi metafisici? Che cosa intende per "idea"? Che differenza c'è per lui tra idee semplici e complesse? E tra qualità primarie e secondarie? Che cosa pensa della relazione causa-effetto?

§ 1.2. Le invenzioni dell'intelletto umano: il linguaggio della matematica

IL CARATTERE CONVENZIONALE DEL LINGUAGGIO.

Locke riprende la tradizione inglese del nominalismo ockhamista, e si riallaccia direttamente anche al suo compatriota Hobbes (cfr. cap. 6, § 5)

Secondo lui, dunque, noi non abbiamo nessuna certezza che qualità che si presentano di solito unite debbano sempre e necessariamente presentarsi così, o provocare sempre gli stessi effetti. **La necessità riguarda solo i nomi e le loro definizioni, e non le cose.** Il compito della scienza, che non può pretendere di stabilire relazioni necessarie, è quello di creare un linguaggio generalizzato e cioè un complesso di parole e di concetti sul cui significato si sia raggiunto un vasto accordo.

IL VALORE UNIVERSALE E NECESSARIO DELLA MATEMATICA E DELLA LOGICA RIGUARDA SOLO I CONCETTI, NON LE COSE.

Tuttavia, ciononostante, esistono per Locke delle conoscenze fornite di valore universale e necessario: la matematica e la logica. Egli, come Hobbes, riconosce infatti che la matematica è in grado di pervenire ad un tale valore. E giustifica la propria asserzione dicendo che *la matematica -come la logica- è una scienza che riguarda le idee e non la realtà fisica*. Essa non ha a che fare con la realtà di fatto, con il mondo fisico, e per questo è una scienza dimostrativa. Locke, considerando la capacità (propria della logica e della matematica) di collegare idee della nostra mente secondo un rapporto di necessità, la attribuisce ad una facoltà innata, l'**intuizione**.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE: Che cosa c'è di necessario nella nostra conoscenza? Che cos'è per lui la matematica?

§ 1.3. METAFISICA E TEOLOGIA

Dopo aver svolto critiche radicali riguardo ai concetti centrali della metafisica, Locke si chiede *quali sono gli oggetti di cui l'uomo può conoscere davvero l'esistenza*.

I CORPI ESISTONO OGGETTIVAMENTE, MA LA CONOSCENZA DELLA STRUTTURA DEL MONDO È SOLO PROBABILE.

A proposito dell'esistenza del **mondo esterno** Locke afferma che non si può dubitare dell'esistenza degli oggetti che agiscono sui nostri sensi. La nostra mente infatti è passiva, non può inventare idee, né far a meno di percepire ciò che percepisce. Dunque esistono fuori di noi dei corpi che ne sono la causa. Resta comunque il fatto che questa conoscenza ha una validità limitata: ciò che ho visto in questo momento, fra qualche minuto potrebbe apparirmi diverso o sparire. Il mondo indubbiamente esiste, ma la conoscenza della sua struttura è solo probabile.

LA SOSTANZA ANIMA E L'IDENTITÀ PERSONALE ESISTONO SULLA BASE DELLA RIFLESSIONE

Quanto all'esistenza del nostro io, Locke riprende gli argomenti di Cartesio: noi conosciamo la nostra esistenza e la nostra identità con assoluta certezza per **intuizione**. *È la coscienza di sé -l'esperienza interna della riflessione- che ci dà la certezza della nostra esistenza*. La consapevolezza di se stessi per Locke "è inseparabile dal pensiero come essenziale ad esso, essendo impossibile a chiunque percepire senza accorgersi di percepire."

L'ESISTENZA DI DIO È NECESSARIA PER SPIEGARE L'ESISTENZA DEL NOSTRO MONDO CONTINGENTE

Per quanto riguarda l'esistenza di Dio, Locke rifiuta la premessa cartesiana che Dio abbia impresso in noi un'idea innata di sé: troppe le differenze che si riscontrano fra gli uomini circa la nozione di Dio. Riprende invece la dimostrazione dell'esistenza di Dio partendo dalla **contingenza** del mondo, già proposta da Tommaso d'Aquino: noi ci riconosciamo come esseri contingenti, tali cioè che potremmo anche non esistere, e l'intuizione ci dice che il nulla non può produrre alcunché; deve perciò esistere dall'eternità un Essere **necessario**.

IL CRISTIANESIMO CONSISTE SOLO NELLA CREDENZA CHE CRISTO È L'INVIATO DI DIO.

Locke trattò anche temi più direttamente attinenti alla teologia in un saggio di esegesi del Nuovo Testamento, *La ragionevolezza del cristianesimo* (1695). Qui egli sostenne che nei *Vangeli* e negli *Atti degli apostoli*, scritti in un linguaggio comprensibile a tutti, è proclamata una sola semplice verità di fede,

e cioè che Cristo è il messia, l'inviato di Dio, e questa credenza è sufficiente per darsi cristiani. Per il resto il cristianesimo e i suoi precetti non hanno nulla di incomprensibile o di contrario alla retta ragione.

Il vescovo Stillingfleet mise in relazione questa posizione esegetica di Locke su Cristo con la sua **critica al concetto di sostanza** (cap. 8, §...) che, secondo lui, porta allo svuotamento del concetto della Trinità di Dio e della doppia natura (divina e umana) di Cristo. In effetti a partire da John Toland (1670-1722 ← S.d.P, § 1) i liberi pensatori (*free thinkers*) **deisti** si ispirarono anche alla critica di Locke alla metafisica. Le loro idee si sarebbero diffuse nell'illuminismo francese ed europeo.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE: Che cosa possiamo sapere noi del mondo esterno? Come conosciamo il nostro io? Che prove abbiamo dell'esistenza di Dio? Qual è l'essenziale del messaggio cristiano?

§ 2. NEWTON, IL PADRE DELLA FISICA MODERNA

Per Newton, il grande fisico protestante, il nostro mondo occupa uno spazio limitato e un giorno Dio lo distruggerà. Dove sono finiti gli "infiniti mondi" del rinascimentale Giordano Bruno?

Isaac Newton (1642-1727) è noto soprattutto come l'autore dei *Principi matematici della filosofia naturale*, usciti nel 1687 – e per conseguenza come il **padre della fisica moderna**, nonché come il matematico che, in parallelo a **Leibniz**, elaborò il metodo del **calcolo infinitesimale**. Si dedicò anche a molte altre ricerche scientifiche, in particolare di ottica. Solo di recente è stato invece scoperto che egli svolgeva privatamente un vasto programma di ricerche sugli scritti dei profeti e sulla storia della Chiesa, per lui più importanti delle sue opere scientifiche. Newton aderiva a una concezione della figura di Cristo molto vicina a quella esposta da Locke nella *Ragionevolezza del cristianesimo* e, inoltre, come lui era un membro della Royal Society e impegnato nel partito whig.

Padre della fisica moderna, fu insieme anche l'erede della rivoluzione astronomica compiuta da Copernico, Keplero e Galilei, che aveva eliminato definitivamente la distinzione metafisica tra mondo celeste e mondo terrestre. Questa distinzione aveva reso impossibile per quindici secoli concepire l'idea che fenomeni celesti e fenomeni terrestri fossero governati dalle stesse leggi e aveva creato un rapporto gerarchico fra cielo e terra molto difficile da smontare anche per le implicazioni religiose, sociali e politiche.

§ 2.1. La legge di gravitazione universale.

Galilei e Cartesio avevano affermato che il mondo è regolato ovunque dalle stesse leggi, ma non avevano spiegato il moto circolare dei pianeti

Se gli astri, incastrati nelle rispettive sfere celesti, non sono mossi dall'attrazione di Dio, come si spiega allora il loro moto circolare nello spazio? **Galilei e Cartesio avevano rifiutato categoricamente l'idea di un'azione a distanza**, in cui vedevano il residuo del pensiero magico-animistico. Cartesio, che per primo aveva chiaramente affermato il carattere **rettilineo** del moto inerziale, aveva cercato di spiegare il moto **circolare** degli astri con la sua **teoria dei vortici interconnessi**, ma senza riuscire a rendere conto di nessuna delle leggi sulle orbite dei pianeti formulate da Keplero. Nonostante affermasse che la matematica è la verità del mondo fisico, nelle sue opere non c'è neppure l'ombra di una formula.

Per formulare la legge della gravitazione universale, Newton accetta l'idea dell'azione a distanza

Newton compie il grande salto mostrando con il rigore del calcolo matematico che *una stessa legge governa la caduta dei gravi e il moto dei pianeti*. Egli ipotizza che in tutti i corpi sia presente una capacità di attrazione a distanza in rapporto alla loro massa. Così, *accogliendo il concetto di forza che opera a distanza, Newton perveniva alla formulazione matematica della legge di gravitazione universale*, la legge di gran lunga più vasta e generale di tutte quelle fino ad allora formulate.

La legge della gravitazione universale fornisce una chiave di interpretazione onnicomprensiva

Le leggi di Galilei sulla caduta dei gravi e di Keplero sulle orbite dei pianeti venivano a risultare come integrabili in un'unica legge e deducibili da essa. La legge di gravitazione universale spiegava ancora molti altri fenomeni: il moto delle comete, la forma leggermente schiacciata della Terra ai poli, le anomalie delle orbite di Giove e Saturno ecc. Permetterà inoltre di compiere una prima valutazione della velocità della luce.

Per un tale genio il poeta Alexander Pope (1688-1744) scrisse questo epitaffio: «La natura e le leggi della natura stavano nascoste nella notte. Dio disse: sia Newton, e tutto fu chiaro». Anche a secoli di distanza e dopo Einstein, le leggi newtoniane appariranno come valide con ottima approssimazione per le velocità molto lontane da quella della luce, seppur non per quelle più prossime ad essa.

Nonostante la potenza esplicativa di questa teoria, l'idea dell'attrazione universale a distanza ebbe subito molti critici e tardò a essere accettata da tutti. Le varie branche della scienza si erano evolute sulla base del principio meccanicistico di causa-effetto attraverso l'urto e una forza che si esercita attraverso il vuoto e senza apparenti mezzi di trasmissione apparirà anche in seguito come un problema teorico non da poco. **Leibniz**, suo contemporaneo (→ § 3) considererà addirittura barbara l'idea dell'azione a distanza.

Le teorie possono spiegare solo i fenomeni, non le loro cause nascoste, e devono essere verificabili dall'esperienza

Newton risponderà di non avere inteso per nulla affermare che la forza di attrazione sia una proprietà della materia. Essa potrebbe benissimo essere l'effetto di altre cause non percepibili. Occorre accontentarsi di descrivere in termini matematici i fenomeni senza pretendere di risalire alla causa prima dei fenomeni stessi. *Newton non accetta l'idea cartesiana che la verità possa essere semplicemente dedotta da primi principi.* Per questo afferma: «**Hypotheses non fingo**» ("non invento ipotesi", cioè teorie che non abbiano nessuna possibilità di verifica sperimentale).

Dio decide liberamente le leggi che regolano il mondo, che perciò non possono essere dedotte da principi logici

La matematica è lo strumento indispensabile per la conoscenza dei fenomeni naturali, ma alla conoscenza si perviene a partire dai fenomeni stessi. L'esperienza sensibile è in ogni caso necessaria. Una fisica deduttiva è impossibile perché, per Newton, Dio poteva benissimo decidere di fare un mondo del tutto diverso e altrettanto ammirevole. Non c'era nessun motivo razionale perché lo facesse come l'ha fatto. In Newton dunque la fisica sperimentale si lega alla teologia del **volontarismo divino** (→ vol. 1, cap. 18, § 1, e vol. 2, cap. 2, § 2).

§ 2.2. Le regole della scienza sperimentale

In un capitolo fondamentale dei *Principia*, intitolato *Regulae philosophandi*, Newton delinea i criteri che contraddistinguono la filosofia sperimentale da quella speculativa. Si tratta di una sorta di **discorso del metodo** con pretese assai meno vaste e comprensive di quello cartesiano. Newton indica quattro regole:

Regola 1: delle cose naturali non devono essere ammesse cause più numerose di quelle che sono vere e bastano a spiegare i fenomeni (*la natura non fa nulla invano*, afferma Newton).

Regola 2: finché può essere fatto, ad effetti naturali dello stesso genere vanno attribuite le medesime cause (così è ad esempio per la caduta delle pietre in Europa e in America, per la luce del fuoco del camino e quella del sole. la natura ha carattere omogeneo).

Regola 3: le qualità dei corpi che non possono essere aumentate e diminuite e quelle che appartengono a tutti i corpi sui quali è possibile svolgere esperimenti devono essere ritenute qualità di tutti i corpi in assoluto (le qualità cui Newton fa qui riferimento sono l'estensione, la durezza, la mobilità, la forza d'inerzia).

Regola 4: nella filosofia sperimentale, le proporzioni ricavate per induzione dai fenomeni devono, nonostante le ipotesi contrarie, essere considerate

vere o rigorosamente o quanto più è possibile, finché non intervengano altri fenomeni mediante i quali o sono rese più esatte o risultano essere eccezioni.

Newton afferma il primato dell'induzione

Questa regola, forse la più importante, erige l'**induzione** a principio della conoscenza. Negli *Scritti di ottica* Newton ribadisce che le conclusioni generali vanno tratte mediante l'induzione dalle osservazioni e dagli esperimenti, e non ammettendo contro di esse obiezioni, salvo che derivate da esperimenti o da altre verità certe. Questa regola è suggellata dal divieto, cui abbiamo già fatto riferimento, di inventare ipotesi non verificabili sperimentalmente.

Newton rifiuta la pretesa cartesiana di una fisica deduttiva

Newton si discosta molto da Cartesio. Il filosofo francese credeva che fosse lecito nella fisica procedere con lo stesso metodo deduttivo proprio della matematica: credeva, infatti, che, partendo da principi primi di per sé evidenti (la materia come pura estensione, il principio di inerzia, il principio della conservazione del moto), fosse possibile pervenire alla conoscenza delle leggi che governano l'universo, senza dover mai ricorrere all'esperienza. *L'esperienza secondo Cartesio era necessaria solo per conoscere le cose particolari e non gli effetti ordinari, ovvero le leggi generali della natura.* Fu proprio la preminente preoccupazione di Cartesio di dedurre tutti i grandi fenomeni dall'urto di particelle la causa per cui egli liquidò con leggerezza le leggi di Keplero e di Galilei e fu questo che lo tenne lontano dalla formulazione del moderno concetto di forza.

Assai diversa è la posizione di Newton, per il quale il ricorso all'esperienza è in ogni caso necessario. Newton ritiene che la legge di gravitazione universale, la più comprensiva che noi conosciamo, sia il punto di arrivo di un processo che parte dall'osservazione e dalla sperimentazione. Da essa si possono poi dedurre tutte le leggi a noi note, ma essa, almeno per il momento, non può essere dedotta da un'altra legge più generale e comprensiva.

I limiti dell'esperienza non sono valicabili. La matematica è prima di tutto strumento di calcolo.

Newton, a differenza di Cartesio, non ritiene possibile una scienza esaudiva, capace di spiegare per via puramente razionale tutto ciò che si verifica nell'universo: *egli attribuirà sempre alla scienza i limiti invalicabili dell'esperienza sensibile.* È proprio la rinuncia a spiegare ogni fenomeno con l'urto di particelle che consente a Newton di fornire una descrizione matematica dei fenomeni. La matematica intesa come *strumento di calcolo* si coniuga in lui con l'osservazione empirica, mentre per Galileo e Cartesio sulla scia di Platone essa era la lingua in cui è stato scritto il mondo.

§ 2.3. L'assiomatizzazione della meccanica

Le tre leggi del moto

A Newton si deve il grande merito di aver operato l'assiomatizzazione della meccanica, ovvero l'esatta formulazione delle leggi del moto. Nell'Introduzione ai *Principi* Newton le riconduce a tre.

Eccole.

La prima legge è quella dell'inerzia, pensata da Galileo ma formulata con chiarezza da Cartesio. Dice: Ogni corpo persevera nel suo stato di quiete o di moto rettilineo uniforme a meno che non sia costretta a mutare stato da forze impresse su di essa.

La seconda legge, già formulata da Galileo, *afferma che il cambiamento è proporzionale alla forza che lo genera.* Una forza doppia genera un moto doppio, una forza tripla genera un moto triplo e così via. Se il corpo è già in moto, una forza che agisca su di esso nella stessa direzione o in direzione contraria aggiungerà o sottrarrà movimento al corpo. Se la forza agisce obliquamente si produrrà un moto composto (un moto composto è ad esempio quello dei pianeti).

La terza legge, formulata da Newton per la prima volta, *afferma il principio di uguaglianza fra azione e reazione.* Se premo con un dito una pietra il dito viene premuto dalla pietra allo stesso modo.

Con la formulazione di queste tre leggi Newton eleva la scienza seicentesca al suo livello massimo di perfezione dandole quella posizione di modello ri-

conosciuto di scienza matematizzata con successo che le sarà ampiamente riconosciuto.

§ 2.4. Spazio e tempo assoluti

Dio per Newton è il grande orologiaio, che inventa e regola la macchina del mondo (mentre per Cartesio essa funziona automaticamente)

Newton attacca ripetutamente la dottrina cartesiana dell'origine del mondo secondo cui Dio si limiterebbe a dare alla materia creata il primo impulso, ma poi tutte le cose si formerebbero semplicemente per l'urto fra le parti estese. Tale teoria, escludendo Dio dall'ordinamento dell'universo, appare a Newton come un avvio all'ateismo. Per lui invece è Dio che ha deciso le leggi che governano il mondo: il mondo è come un grande orologio, frutto dell'ingegno di un grande Artigiano e bisognoso di essere di continuo regolato e "ricaricato". Il Dio di Cartesio al contrario non si occupa della formazione e della regolazione del mondo.

La materia è impenetrabile e si muove nel vuoto. Spazio e tempo sono contenitori vuoti, di cui il nostro mondo occupa solo una parte finita.

Newton poi non accetta l'identificazione cartesiana della materia con lo spazio, e della fisica con la geometria: la materia non è caratterizzata solo dalle qualità geometriche, ma è dotata della caratteristica dell'**impenetrabilità**. Newton accoglie la dottrina atomistica e l'idea del **vuoto** respinta da Cartesio. Concepisce lo spazio e il tempo come contenitori eterni, non creati, mentre la materia è frutto della creazione divina e non riempie i grandi spazi dell'universo, anzi ne occupa solo una parte minima.

Allo spazio e al tempo Newton attribuisce carattere **assoluto**. Per lui *il centro del sistema mondo è immobile*: rispetto al centro, è possibile stabilire con certezza quali corpi si muovono e a quale velocità. Quanto al tempo, esso scorre uniforme in tutte le parti dell'universo.

L'idea newtoniana del tempo e dello spazio assoluti prevarrà fino ad Einstein.

Quanto a Dio, per Newton è in tutto l'universo come l'anima nel corpo umano e ne governa tutti i movimenti. *Il nostro mondo è finito nello spazio e anche nel tempo*: esisterà solo fino a quando a Dio piacerà.

Newton continua a prendere alla lettera il racconto biblico della creazione

In Newton domina ancora la concezione ciclica del tempo: nel divenire ogni cosa ritorna continuamente al suo posto, sicché il disegno dell'universo non cambia mai. Per lui la creazione del mondo risaliva a seimila anni prima e il mondo era destinato a restare identico a se stesso fino a quando il Creatore non avesse deciso di distruggerlo. A noi che siamo abituati a pensare la storia del mondo in termini di miliardi di anni la cosa può apparire sorprendente o addirittura curiosa, ma sarà soltanto nel Settecento, in particolare con il grande naturalista Buffon, che si prenderà via via coscienza della sterminata antichità del mondo. Si vedrà che la scansione dei tempi proposta dalla Bibbia, presa alla lettera, non combacia affatto con la storia naturale, immensamente più lunga.

§ 2.5. L'ottica e le ipotesi sulla natura della luce: da Newton a noi

I colori non sono una qualità delle cose, ma il risultato della rifrazione della luce

Fino ai tempi di Newton si riteneva che una cosa fossero i colori, una cosa la luce. Fu lo studio condotto sull'aberrazione cromatica delle lenti, ovvero sui tentativi fatti per abolire il fastidioso alone iridescente che si formava attorno alle immagini viste attraverso una lente, che portò Newton ad avanzare una nuova ipotesi sulla natura della luce solare. *La luce solare non è incolore, ma è una mistura di raggi che presentano un diverso grado di rifrangibilità*. Molto noto è l'esperimento con il quale Newton pervenne a simile conclusione. Newton si servì di un prisma colpito da un raggio di luce proveniente da un piccolo foro praticato nello sportello di una finestra chiusa. La luce dava luogo sulla parete opposta ad una rosa di colori vivissimi. La luce solare dunque non è incolore, ma è formata da un fascio di raggi di colori diversi a seconda della loro maggiore o minore rifrangibilità (i raggi che danno il blu ad esempio sono più ri-

fratti di quelli che danno il colore rosso). Se i raggi di colore diverso vengono di nuovo riuniti, facendoli passare attraverso un altro prisma, ricompongono la luce bianca. *Il colore cessava di essere concepito come una qualità delle cose secondo la tradizionale concezione aristotelica*, ma l'oggetto rifrangente risultava essere una sorta di filtro che lascia passare certi raggi e non altri, i quali ritornano indietro e vanno a colpire il nostro occhio.

I colori erano così resi oggettivi, misurabili, analizzabili come lo erano stati i suoni fin dal tempo dei Pitagorici.

Come potrebbero trasmettersi le onde della luce nel vuoto? Come potrebbero i corpuscoli dei diversi colori viaggiare alla stessa velocità?

L'indagine sulla natura della luce non poteva non congiungersi ad una discussione intorno alla natura della luce.

Due erano le ipotesi di fronte a cui si trovava Newton: l'ipotesi corpuscolare, per cui la luce è composta da particelle distinte, e l'ipotesi ondulatoria, per cui essa è costituita da onde continue.

Sostenitore della teoria ondulatoria era l'olandese **Huygens** (1629-1695), mentre di solito si considera Newton come sostenitore della teoria corpuscolare. È vero piuttosto che egli esaminò il pro e il contro di entrambe le teorie rifiutandosi di trarre conclusioni definitive. Infatti entrambe andavano incontro a difficoltà non piccole. La teoria corpuscolare, secondo la quale la luce è una emissione di corpuscoli, permetteva di spiegare senza difficoltà come la luce attraversi gli spazi interstellari presumibilmente vuoti; un'onda invece sembra richiedere un mezzo per propagarsi, ma l'ipotesi di una sostanza trasparente e imponderabile, l'etere, parve arbitraria a molti scienziati. In realtà anche la teoria corpuscolare sollevava una grossa difficoltà: quella di dover ammettere che corpuscoli di diversa dimensione a seconda dei colori possano attraversare gli spazi interplanetari tutti insieme, senza di che non potrebbero produrre l'effetto della luce incolore.

Le discussioni sulla natura della luce proseguiranno fino ai tempi nostri e porteranno alla sconcertante teoria della complementarità: i fotoni, i quanti di luce, hanno contemporaneamente i caratteri di un corpuscolo e di un'onda.

§. 2.6. Il calcolo infinitesimale (da Newton a noi)

Abbiamo visto nel vol.1 (cap. 3, § 5) che l'importanza del problema della divisibilità all'infinito delle grandezze geometriche era già stata compresa dalla scuola eleatica. Tale problema sarà affrontato ora da Newton. Le soluzioni prospettate da lui e dal suo contemporaneo (e rivale) Leibniz assumono la forma di "calcolo integrale" e di "calcolo differenziale", che insieme costituiscono il "calcolo infinitesimale".

Newton concepì le grandezze geometriche come generate da un moto continuo: le linee come generate dal moto continuo (fluente) di un punto, le superficie dal moto continuo di una linea, i solidi dal moto continuo di una superficie. Dette **fluente** le grandezze generate, chiamò **flussioni** le velocità con cui esse vengono formate. Considerando intervalli di tempo piccoli quanto si vuole nei pressi del punto prescelto è possibile ottenere la formula per stabilire la velocità del corpo in quel determinato istante, ad esempio quella di un corpo che si muova di moto uniformemente accelerato come il grave in libera caduta.

L'importanza di stabilire tale velocità nell'istante è illustrata dallo studioso della matematica M. Kline con un facile esempio. Quando una pallottola colpisce una persona, quello che conta non è né la distanza né la velocità media, ma la velocità nell'istante dell'impatto. Da questo infatti dipende se l'individuo colpito subirà danni minimi o non vedrà il nuovo giorno. Il merito di Newton è quello di aver scoperto il modo di calcolare la velocità nell'istante attraverso un processo di approssimazione per gradi infinitesimi al risultato.

Il concetto di rapidità istantanea ha oggi molte applicazioni di grande importanza. Ecco un esempio fra i molti: tramite il calcolo della velocità in ogni istante è possibile tracciare la rotta di una navicella spaziale e capire quanto velocemente si avvicinerà alla meta.

§ 3. Leibniz, conciliatore delle opposte filosofie e delle opposte religioni

Da un lato il mondo scintillante del sapere scientifico moderno, che si allargava progressivamente, e dall'altro il passato rassicurante della teologia metafisica e della fede. Il problema di Leibniz era che non voleva rinunciare a nessuno dei due. Un problema rimasto aperto anche dopo di lui.

Dotato di una straordinaria curiosità intellettuale, visita diverse corti europee e diventa membro di molte accademie.

Gottfried W. Leibniz (1646-1716) nasce a Lipsia da una famiglia di alto livello sociale e culturale. Inizia nella sua città gli studi universitari di filosofia, matematica e giurisprudenza. Giovanissimo, pubblica la *Dissertazione sull'arte combinatoria*, in cui si propone di matematizzare il pensiero, e progetta una macchina calcolatrice che anticipa in qualche modo la nostra intelligenza artificiale. Spinto da una grande curiosità intellettuale, rinuncia ad una cattedra all'università di Norimberga e gira per l'Europa, soggiornando presso le maggiori corti europee, dalla corte prussiana di Berlino, a quella russa di Pietro il Grande, a quella degli Hannover dove si trattiene e assume l'incarico di scrivere la storia della dinastia, mai conclusa - anche a causa dei suoi molteplici impegni ed interessi. Contribuisce a fondare l'Accademia di Berlino, diventa membro della Royal Society di Londra e dell'Accademia delle Scienze di Parigi.

Vuole conciliare teoricamente il meccanicismo della nuova fisica con il finalismo della teologia tradizionale.

La Germania, come l'Italia, ai tempi delle guerre di religione, era rimasta ai margini del grande sviluppo economico, politico e culturale che aveva investito l'Europa. Muovendosi da una concezione tradizionalista, scolastica e luterana, Leibniz cerca di far propri i risultati più importanti della speculazione filosofica e scientifica dell'Occidente. Egli compirà il grande tentativo di conciliare il pensiero scientifico e quello religioso-metafisico in un'unica grande sintesi. **Nella sua visione complessiva, la concezione matematico-meccanicistica del mondo non entra affatto in contrasto con quella teologico-finalistica.**

Compie sforzi diplomatici per conciliare le diverse confessioni e le diverse potenze.

Come sul piano filosofico-scientifico, anche nei suoi interventi culturali e nella sua azione politica, Leibniz è un fautore della conciliazione universale. Bibliotecario del regno di Hannover, in rapporti stretti con membri della famiglia reale, come teologo e come diplomatico intensifica gli **sforzi per la conciliazione tra luterani e cattolici**, e per volere dell'imperatore Leopoldo I d'Austria (1640-1705) si reca a Vienna per discutere della riunione delle chiese. Concepisce inoltre un grande progetto diplomatico di pace e concordia tra le grandi potenze europee, che impedisca il ritorno ai continui conflitti del periodo precedente. In Italia, a Roma, incontra Filippo Grimaldi, missionario gesuita in Cina, e con lui conviene sull'opportunità di scambi culturali tra l'Europa e la Cina.

Il calcolo infinitesimale: un genio non riconosciuto

Accusato di plagio nei confronti di Newton circa l'invenzione del **calcolo infinitesimale**, che i due scienziati avevano elaborato quasi nello stesso periodo, si appella alla Royal Society per ottenere giustizia. Ma la Royal Society attribuisce a Newton la priorità dell'invenzione. Ne sarà risentito e amareggiato e morirà nell'isolamento.

La sua produzione è immensa e tocca tutti gli argomenti dello scibile umano. Le sue opere più note: *Discorso di metafisica*, *Nuovo sistema della natura*, *Monadologia*, *Saggi di teodicea*, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*.

§ 3.1. La critica alla concezione cartesiana della materia e la conciliazione fra meccanicismo e finalismo. L'armonia prestabilita

La materia non è pura estensione, ma forza.

Leibniz conduce una dura critica contro la riduzione della materia a pura estensione e inerzia operata da Cartesio. Egli si

rende conto che tale riduzione può portare direttamente al materialismo ateo. Contro di essa egli elabora una concezione della materia intesa essenzialmente come forza, energia, *vis viva*. Se fosse pura estensione, la materia non offrirebbe resistenza alle forze motrici, egli afferma. Se i corpi fossero solo parti di spazio, non si capirebbe perché si debba esercitare una forza per spostarli e perché una sfera di legno e una di ferro delle stesse dimensioni non richiedano la stessa forza per essere spostate. La resistenza al moto, che deve essere superata dalle forze motrici, appare a Leibniz essa stessa come una forza. La resistenza inerziale appartiene alla stessa categoria della forza motrice e il moto inerziale è anch'esso il prodotto di una attività insita nella materia. *La materia non è solo estensione, è forza, energia, vis insita (forza posta all'interno).*

La "vis insita" rappresenta la vera natura della materia, che è in ultima analisi attività spirituale.

In realtà il concetto di *vis*, forza, in Leibniz ha ben poco a che fare con quello di Newton e con quello attuale, anche se a Leibniz va il merito di aver sostenuto che ciò che si conserva nel movimento non è la quantità di moto come voleva Cartesio (mv , massa per velocità), ma la quantità di energia cinetica (mv^2 , massa per velocità al quadrato). Per Leibniz infatti l'energia, la *vis viva* è qualcosa di inerente alla natura intima della materia. *La forza, l'energia, gli appaiono come forme di vita, attività di tipo spirituale.* La materia non è qualcosa di inerte, di passivo, non è l'opposto dello spirito, ma è essa stessa vita e azione. ***L'estensione non è che l'aspetto esteriore di ciò che nel suo intimo si rivela come attività, spirito vitale.*** L'estensione è fenomeno, è ciò che appare dall'esterno, non è la vera realtà che sta al di sotto dell'apparenza.

Il mondo fenomenico ci appare governato da leggi meccaniche, ma la vera realtà sono le monadi, centri di forza senza dimensioni spaziali.

È sulla base dell'affermazione secondo cui la nostra conoscenza del mondo matematico-meccanicistica è una conoscenza ***fenomenica** che Leibniz può compiere la difficile conciliazione fra meccanicismo e finalismo, fra scienza e religione. *Il meccanicismo riguarda ciò che risulta ai nostri sensi (il mondo *fenomenico)*, che ci appare governato da leggi meccaniche, ma non la realtà profonda che è costituita da quelle che Leibniz chiama ***monadi**, enti spirituali privi di estensione che formano l'intera realtà che sottostà ai ***fenomeni**. Leibniz afferma il carattere continuo della materia-energia e quindi la sua divisibilità all'infinito. La materia non è costituita da atomi, ma da *infiniti centri di forza privi di dimensioni spaziali*. L'estensione non indica se non la continuità e la diffusione della forza in ogni punto della materia. Ciascuno degli infiniti punti infinitesimali e indistruttibili che compongono la materia è un centro di forza, di energia, di vita, di spirito.

La fisica è scienza dei fenomeni (meccanicismo), la metafisica coglie la finalità voluta da Dio che agisce sulle monadi (finalismo).

L'estensione e il movimento sono ciò che appare a noi, così come l'arcobaleno è il modo di apparire al nostro occhio dell'insieme di gocce che riflettono la luce e la scompongono. *La*

fisica moderna si ferma all'apparire, al fenomeno. La metafisica coglie la realtà sottostante, che è vita, coscienza, finalità, svolgimento di un programma interiore.

Le monadi sono centri di vita. Inestese e autonome, esse sono mondi chiusi; dall'una all'altra non c'è passaggio, trasmissione di forza. L'urto non è la causa del moto come voleva Cartesio. Se noi vediamo un corpo che entra in movimento quando è urtato da un altro, questo non avviene perché l'urto sia la vera causa del moto, ma per il principio dell'**armonia prestabilita**, per un accordo tra le monadi voluto da Dio in vista del Bene (finalismo).

L'appello all'intelligenza ordinatrice di Dio rende possibile la conciliazione fra meccanicismo e finalismo.

Leibniz ritiene che un corpo urtato entri in movimento perché Dio dall'eternità ha stabilito un accordo tale fra tutte le monadi per cui, in concomitanza con l'urto del primo corpo, si verifichi il movimento del secondo. In altre parole, è Dio che ha fatto sì fin dall'inizio dei tempi che le azioni delle monadi, del tutto indipendenti le une dalle altre, all'esterno trovino espressione nelle leggi matematico-meccaniche da noi conosciute attraverso l'esperienza. *Tutte le cose si spiegano non in funzione dei loro componenti materiali, ma dell'intelligenza ordinatrice che ha realizzato la più perfetta armonia fra l'immagine esteriore e la vita interiore delle monadi* tutta orientata verso fini. L'appello a Dio è indispensabile a Leibniz per poter operare la **conciliazione fra meccanicismo e spiritualismo**.

La spiegazione meccanicistica propria della scienza non viene respinta, ma solo la considerazione finalistica è riconosciuta come in grado di fornire una visione globale della realtà. L'universo si presenta ancora come una macchina infinita, ma, dietro l'apparenza, il piano dell'armonia prestabilita presenta una realtà interiore articolata, tutta orientata verso fini. Le leggi della meccanica cessano di essere concepite come verità matematiche incontrovertibili per assumere il carattere di regole, di leggi *scelte da Dio in vista del meglio* e accordate con la vita autonoma delle monadi.

Anche il rapporto fra anima e corpo si può spiegare con l'armonia prestabilita.

Per questa via Leibniz pensa di poter superare anche il problema del rapporto corpo-anima, lasciato insoluto da Cartesio, e dell'accordo che presentano le varie parti dell'essere vivente, accordo che appariva così difficile da spiegare per via esclusivamente meccanicistica. Infatti *Leibniz non ammette che la monade che costituisce l'anima possa agire su quelle del corpo o viceversa: ciascuna segue la sua via, ma si accordano grazie all'armonia prestabilita*.

§ 3.2. La concezione dello spazio e del tempo

Spazio e tempo non sono contenitori vuoti, ma fenomeni relativi alla nostra esperienza della realtà.

Dal punto di vista scientifico c'è un'importante conseguenza della dottrina leibniziana: la concezione della relatività dello spazio e del tempo. Lo spazio e il tempo non sono più concepiti

quali realtà sussistenti per se stesse, come le concepiva Newton, punti di riferimento assoluti, in base ai quali stabilire la reale posizione dei corpi e il loro stato di moto o di quiete. Addirittura Newton aveva visto nello spazio un'espressione della natura divina, il "*sensorium dei*", ciò attraverso cui Dio sente il mondo.

Lo spazio e il tempo diventano per Leibniz puri fenomeni, modi di apparire della realtà. Non si può pensare a uno spazio e a un tempo come contenitori vuoti, come voleva Newton: *lo spazio e il tempo sono pure relazioni fra i corpi*. Non esiste un riferimento fisso in base al quale stabilire la posizione oggettiva di un corpo e il suo reale stato di moto o di quiete, ma solo un riferimento relativo rispetto ad un altro corpo. Un corpo può essere in movimento rispetto ad un certo corpo, fermo rispetto ad un altro, del quale neppure si potrà dire se è fermo o in moto se non rispetto ad un altro e così via. Leibniz dunque propone una concezione alternativa alla fisica di Newton, che in qualche modo precorre le critiche che le verranno mosse nel Novecento.

§ 3.3. La natura della monade e le sue attività fondamentali

L'intero universo è composto di monadi prive di estensione come i punti matematici, ma dotate di vita psichica e indistruttibili.

L'intero universo è composto di monadi. Esse sono prive di estensione come i punti matematici, ma sono dotate di vita. *La monade va concepita in modo analogo alla nostra vita psichica: essa è insieme unica e molteplice per la ricchezza dei suoi contenuti*. Essa passa da una rappresentazione all'altra, da una volizione all'altra in quanto desidera, "appetisce", sempre nuovi contenuti. **Percezione e appetizione rappresentano le due attività fondamentali della monade.**

Per far comprendere come semplicità e molteplicità possano stare insieme Leibniz ricorre a un felice paragone: la semplicità della sostanza non esclude la molteplicità, come un centro o punto nel quale, benché semplice, "si trova un'infinità di angoli formati dalle linee che vi convergono".

La monade "non ha né porte né finestre", da essa non si può né uscire né entrare. Essa corrisponde in qualche modo a quella che noi ora chiamiamo coscienza di sé o semplicemente il Sé. **Ogni monade è un microcosmo, che riflette l'intero universo in modo più o meno chiaro.** In essa è presente la totalità del tempo e degli eventi temporali a diversi livelli di chiarezza.

Poiché le monadi non hanno parti, non possono essere formate né disfatte. Non possono né cominciare, se non per creazione, né finire naturalmente e durano, per conseguenza tanto quanto l'universo, che muterà ma non sarà mai distrutto se non per annichilazione, per volontà di Dio.

Le monadi si distinguono per il diverso grado di coscienza: la cosiddetta materia è il livello minimo e Dio il livello massimo.

Una monade può essere distinta da un'altra solo per la maggiore o minore chiarezza del suo contenuto. Le infinite monadi si differenziano secondo una scala che passa impercettibilmente dalla materia allo spirito. *La materia non è una sostanza distinta dallo spirito: è la vita al suo livello più basso, è*

solo la gamma inferiore della grande scala delle monadi. Le monadi inferiori percepiscono e basta, quelle superiori sono capaci di ***appercezione**, ovvero, sono consapevoli di ciò che percepiscono. A livello più basso esse appaiono come materia, ai livelli più alti sono menti umane o angeliche. E Dio è la monade suprema.

Quella che noi chiamiamo anima è anch'essa una monade, che però si solleva al livello della consapevolezza di sé e alla quale sono subordinate le monadi che costituiscono il corpo, ma ovunque vi è vita e spirito a diversi gradi di appercezione. Ci sono infiniti esseri viventi il cui grado di vita psichica è minimo, ma non nullo. Animali e piante sono fatti di monadi raggruppate sotto una monade egemone

La sostanza della realtà è la stessa: il passaggio da spirito a materia è graduale e continuo: Leibniz elimina il dualismo cartesiano.

Leibniz elimina il dualismo cartesiano e lo sostituisce col passaggio graduale degli esseri dal più cosciente al meno cosciente. Leibniz crede che la realtà segua il principio di continuità.

Cartesio aveva escluso dalla materia tutto quello che potesse essere assimilato allo spirito, mentre Leibniz rende fluide le differenze tradizionali fra i tre regni della natura, fra il mondo definito inanimato, il mondo vegetale e il mondo animale e riconduce le differenze esclusivamente a un diverso grado di coscienza, di chiarezza percettiva

Le "piccole percezioni" sono le più oscure e confuse, al limite della coscienza, quasi inconscie.

Non tutte le percezioni sono chiare neanche in noi. In molti casi noi non siamo consapevoli di ciò che stiamo provando. *C'è in noi in ogni momento- egli dice- un'infinità di percezioni senza riflessione*, vale a dire mutamenti nell'anima stessa che noi non *appercepiamo, perché queste impressioni sono o troppo piccole o in numero troppo elevato, o troppo unite, o troppo simili, in modo che, separate, non hanno niente che le faccia distinguere. Leibniz le chiama **piccole percezioni**. Egli propone l'esempio del mugghio o rumore del mare che sentiamo sulla spiaggia. Per poterlo udire, bisogna che se ne odano le parti che lo compongono, anche se ciascuna è conosciuta solo nell'insieme confuso di tutti gli altri.

In seguito filosofi e psicologi partendo da qui parleranno di *preconscio e *inconscio.

§ 3.4. La teoria della conoscenza

I contenuti mentali vengono dall'esperienza, ma l'attività intellettuale li rielabora secondo principi non ricavabili dalle sensazioni.

Leibniz tenta anche ingegnosamente di superare la contrapposizione fra l'innatismo di Cartesio e l'empirismo di Locke, che sosteneva che non esistono idee innate, ma tutte derivano dai sensi e dall'esperienza. Leibniz nega che esistano nell'anima idee innate chiare e distinte come voleva Cartesio, ma afferma ripetutamente che l'intelletto non è tabula rasa. Tutti i contenuti della mente devono venire dall'esperienza sensoriale,

ma *l'intelletto non è una facoltà puramente recettiva, esso è piuttosto una facoltà attiva, capace di strutturare e unificare i materiali dati dai sensi mediante concetti e principi generali non ricavabili dall'esperienza*. La maggior parte dell'umanità non ha una effettiva appercezione di tali concetti e principi universali, ma li conosce virtualmente: li usa senza averne coscienza. Sono inclinazioni, tendenze innate simili alle venature di un marmo che suggeriscono e guidano lo scultore nella sua opera. Piuttosto che di idee innate si tratta di forze attive che strutturano i dati grezzi delle percezioni.

I sensi sono insufficienti per stabilire verità universali e necessarie.

I sensi, certamente necessari, non sono sufficienti poiché essi non forniscono mai altro che esempi, vale a dire verità particolari o individuali. Ora tutti gli esempi che confermano una verità generale, qualunque sia il loro numero, non sono sufficienti per stabilire la necessità universale di questa medesima verità: poiché non consegue affatto che ciò che è accaduto, accadrà sempre nel medesimo modo.

Ma se le cose stanno così, conclude Leibniz, non si può negare che concetti come sostanza, durata, mutamento, azione, percezione, piacere, dobbiamo alla fine considerarli innati.

Le leggi della natura non hanno nessuna necessità intrinseca, sono frutto di una scelta divina

Tuttavia Leibniz respinge la pretesa di Cartesio di pervenire alle grandi leggi del mondo per via puramente deduttiva. Le leggi naturali sono per lui il frutto di una libera scelta divina e pertanto si possono conoscere solo *a posteriori* e non mediante un ragionamento di tipo matematico.

"Verità di ragione" sono quelle valide sulla base del principio di non contraddizione, "verità di fatto" quelle valide sulla base dell'esperienza.

Per questo Leibniz distingue fra verità di ragione e verità di fatto. *Le *verità di ragione sono quelle della matematica e della logica* che si possono conoscere in base al principio di non contraddizione, senza ricorso all'esperienza (*a priori*, cioè prima e indipendentemente dall'esperienza). Ci contraddiremmo se negassimo che il triangolo ha tre lati. Esse non potrebbero essere modificate neanche da Dio. Invece *le *verità di fatto non si fondano sul principio di non contraddizione*: non sarebbe per nulla contraddittorio che il calore, invece di dilatare i corpi, li facesse contrarre. Per questo ad esse non si può pervenire se non attraverso l'esperienza, ovvero *a posteriori*.

Le leggi della natura sono contingenti, ma ciò non significa che esse non abbiano una ragion d'essere dal punto di vista della Provvidenza.

Se per Leibniz le leggi della natura potrebbero essere anche diverse, sono cioè contingenti, questo non significa che non abbiano una ragion d'essere ovvero una "ragion sufficiente" per essere quelle che sono e non altre. *Esse sono il frutto di una scelta divina e la scelta di Dio non può non essere rivolta se non al Bene*. La vera ragione per cui le leggi della natura sono quelle che sono e non altre è che tali leggi sono quelle che, fra le molte logicamente possibili, cioè non contraddittorie, consentono di realizzare il **migliore dei mondi possibili**. Leggi diverse realizzerebbero un mondo meno perfetto di quello esistente.

Il nostro mondo, anche se imperfetto, è frutto di una scelta divina, ed è il migliore dei mondi possibili.

Se nel nostro mondo esistono mali e imperfezioni, essi rappresentano l'inevitabile contropartita del bene. In qualunque altro mondo, retto da leggi

diverse, i mali sarebbero maggiori. Leibniz pensa così di aver dato una risposta al problema del Male, ovvero delle imperfezioni, delle catastrofi, delle malattie e di tutti i dolori che colpiscono il nostro mondo.

§ 3.5. Le prove dell'esistenza di Dio e il problema del male

Leibniz accetta le prove classiche dell'esistenza di Dio e respinge l'idea spinoziana di un Dio mosso dalla necessità e non dalla bontà.

Quanto all'esistenza di Dio, che è al di là dell'esperienza, per Leibniz è una certezza assoluta. Vale per lui la prova ontologica di Anselmo e di Cartesio: Dio, l'essere perfettissimo, non può non esistere. Vale anche la prova aristotelica secondo cui nella catena delle cause non si può andare all'infinito: occorre ammettere una causa prima che non può essere che Dio.

Solo Dio conosce le ragioni delle sue scelte, che a noi sfuggono irrimediabilmente. Dio può conoscere a priori anche le verità di fatto che noi possiamo conoscere solo a posteriori. Nella mente divina le verità che per noi sono verità di fatto sono necessarie come quelle della ragione.

Leibniz si contrappone frontalmente a Spinoza, il quale sosteneva che le cose esistono per la necessità della natura divina senza che Dio faccia nessuna scelta. Per Spinoza Dio è determinato dalla sua natura e non dalla sua bontà: non ha quindi senso parlare di provvidenza divina. Nulla di più repellente di questa dottrina per Leibniz, legato profondamente alla concezione cristiana di Dio.

Il mondo è preordinato fin dalle origini.

Per Leibniz la storia dell'universo è svolgimento di possibilità contenute nel suo inizio e programmate come in un embrione. Il programma divino precede la creazione, che è volontaria. Dio non ha bisogno di intervenire nella sua opera come voleva Newton. Dopo l'atto creativo, tutto procede secondo necessità. Nulla succede che Dio non sappia da sempre che avverrà.

E il libero arbitrio dell'uomo?

Sorge qui il problema della libertà dell'uomo. Se tutto è preordinato fin dall'inizio, riesce davvero difficile capire come Leibniz possa attribuire all'uomo il libero arbitrio che pure chiaramente gli attribuisce. E con esso la responsabilità delle sue azioni. Nel suo mondo sembra davvero che libero sia solo Dio.

Questo problema si intreccia indissolubilmente con quello del male

Il male metafisico, inevitabile poiché il mondo è meno perfetto di Dio, è previsto da lui in vista di un bene maggiore.

Leibniz, nei suoi *Saggi di teodicea*, affronta il problema del male distinguendo, come Agostino, il male metafisico dal male morale.

Il male metafisico è connesso alla stessa creazione: a meno di creare un duplicato di se stesso, Dio doveva necessariamente creare degli esseri non esenti da imperfezioni. Del resto il mondo è più perfetto proprio in quanto contiene una varietà infinita di esseri diversi, più e meno dotati di perfezioni, di quanto non lo sarebbe se esistessero solo gli esseri superiori, più perfetti.

Tutte le imperfezioni sono previste allo scopo di un bene maggiore. Noi non possiamo renderci conto dell'armonia dell'universo.

Per Leibniz non c'è errore o sofferenza dalla quale non nasca qualcosa di buono. Ma l'uomo non è in grado di conoscere l'armonia della totalità e perciò non riesce ad apprezzarne la bontà. L'uomo è in grado di conoscere solo una sezione minima dell'universo. Non può perciò rendersi conto dell'armonia del tutto, del posto che, nella costruzione totale, assumono quegli effetti che a lui paiono solo di disturbo.

E poi l'uomo non deve credere che Dio abbia creato il mondo solo per lui. Oggi, dice Leibniz, sappiamo che esistono altri sistemi solari come il nostro che possono avere abitanti razionali, anche se non è detto che debbano essere uomini. La Terra non è che un pianeta, un'appendice di uno dei tanti soli che popolano

l'universo. Può darsi che questi mondi siano abitati da creature felici.

L'ottimismo metafisico dunque è difeso da Leibniz nel quadro di una immagine moderna dell'universo, che sposta il problema del male in un orizzonte più vasto. Ma le sue ipotesi fisico-metafisiche sembrano incuranti della nostra esperienza quotidiana.

Leibniz è stato oggetto della critica corrosiva dell'illuminismo.

Il capofila degli illuministi miscredenti, **Voltaire**, nel suo *Candide* metterà Leibniz nei panni del tedesco dottor Pangloss (in greco: tutto lingua). Il suo discepolo Candide ripete come un ritornello dopo ognuna delle immani sventure che via via colpiscono lui, la sua famiglia, i suoi parenti e amici: "Tutto è bene perché noi viviamo nel migliore dei mondi possibili."

Il male morale dipende dalla libera scelta dell'uomo.

Infine, per Leibniz *i peccati non dipendono dalla natura umana ma dalla scelta dell'individuo*.

Leibniz esclude che il male morale derivi da quello metafisico, cioè dall'imperfezione della natura umana creata, e attribuisce la responsabilità ai singoli individui. Egli riprende l'esempio cartesiano di un signore che, vietati i duelli, è costretto per ragioni di Stato a far sì che due suoi gentiluomini s'incontrino, ben sapendo che si odiano e si scontreranno a duello. Il signore, che agisce per fini superiori, comunque non sarebbe responsabile del crimine compiuto dai duellanti. Il filosofo afferma che questo vale anche per Dio

Il mondo della Guerra dei Trent'anni e dell'Olocausto come si concilia con la bontà divina?

L'immagine di Dio che "ci induce in tentazione" e che, pur onnipotente, ci lascia commettere il male, è apparsa ripugnante ad alcuni teologi contemporanei. Tra l'altro Leibniz scriveva dopo la guerra dei Trent'Anni, qualcosa di ben peggio di un duello fra gentiluomini. Inoltre, considerando il caso limite degli orrori dell'Olocausto, ci si potrebbe domandare, come ha fatto il filosofo ebreo Hans Jonas (1903-1993): se Dio fosse realmente onnipotente, essendo infinitamente buono, come avrebbe potuto permetterlo? (Jonas giunge per questo a negare l'onnipotenza divina, contro la tradizione teologica).

§ 3.6. Leibniz matematico: la macchina calcolatrice, il calcolo differenziale

Leibniz progettò una "macchina per pensare".

Leibniz fu un grande matematico. Giovanissimo, influenzato da Hobbes, egli progettò una sorta di macchina per pensare capace di risolvere tutte le questioni che l'uomo possa porsi, un progetto destinato a fallire, ma che contiene indicazioni straordinarie.

Fu la matematica a fornirgli l'ispirazione. Essa infatti ha già un linguaggio ideale e modi di operazioni che potevano adattarsi al suo progetto.

Leibniz propose di scomporre tutte le idee usate nel pensiero in idee fondamentali non sovrapponibili, così come il 24, ad esempio, si scompone nei suoi fattori primi 2 e 3. Pensò poi di servirsi di composizioni di simboli da cui le idee complesse potessero essere rappresentate esattamente come una quantità

algebraica complessa può essere rappresentata con i simboli $a(b + c)$.

Era un tentativo destinato a fallire, ma basta pensare a come l'uso dei simboli arabo-indiani per i nostri numeri e la loro notazione posizionale (decine, centinaia, ecc.) abbiano reso possibile ai bambini di oggi l'esecuzione di operazioni che i dotti antichi, greci, romani, medioevali, non erano in grado di fare.

L'uso di simboli per le idee sarà adottato dalla *logica simbolica* dell'Ottocento e portata avanti nel Novecento da scienziati come Bertrand Russell e Alfred N. Whitehead.

Il calcolo infinitesimale nella versione di Leibniz include le differenze infinitesimali (calcolo differenziale).

Abbiamo già accennato all'aspra contesa che divise Newton e Leibniz circa la priorità nell'invenzione del calcolo infinitesimale.

Invece del metodo delle flussioni, Leibniz, per tracciare le tangenti alle curve, introdusse le **differenze infinitesimali** fra le coordinate dx e dy - rispettivamente le coordinate x e y di due punti vicinissimi di una curva.

Sarà il suo metodo ad avere la meglio su quello newtoniano delle flussioni, e ciò in larga misura per la felice scelta dei simboli, alla quale Leibniz stesso diede grandissima importanza.

§ 4. Vico, un filosofo fuori dal coro, alla scienza della natura oppone la scienza della storia

Napoli nel Settecento fu la patria dell'opera, che fece diventare l'italiano la lingua internazionale della musica. Quasi nessuno allora si accorse invece dell'innovativa filosofia di questo grande napoletano. Secondo lui, non la fisica, ma la scienza della storia è la nuova scienza dei moderni. L'uomo, nell'età della ragione, riflette sul suo cammino di civiltà.

Giambattista Vico (1668-1744) era figlio di un modesto libraio. Di malferma salute (era caduto dalle scale da bambino), non seguì studi regolari, ma studiò da autodidatta nella libreria del padre e nella biblioteca di un nobile presso cui faceva il precettore. Divenuto docente di retorica all'università, lavorò per molti anni alla sua opera principale, la *Scienza nuova*, di cui redasse ben tre edizioni, dal 1725 al 1744.

L'antica sapienza degli italici ci insegna che "il vero è il fatto": possiamo conoscere come vero solo ciò che abbiamo fatto

Tutti i filosofi di cui abbiamo parlato in questo capitolo, incluso Leibniz, esaltano in tutti i modi la fisica moderna. Vico nelle sue prime opere esalta invece l'antico sapere, andato perduto, delle popolazioni italiche, di cui secondo lui qualche traccia si è conservata nella terminologia originaria della lingua latina. Nel suo scavo filologico alla ricerca di un sapere nascosto, Vico mette a fuoco un tema importante: nel latino delle origini, i termini **verum** e **factum** si scambiavano di significato, a indicare, secondo lui, che **noi possiamo conoscere come vero solo ciò che noi stessi abbiamo fatto**. Hobbes avrebbe solo riscoperto questo concetto. Come Hobbes, Vico pensa che la matematica possieda una verità assoluta in quanto le sue definizioni sono state appunto fatte da noi, mentre la fisica è solo una scienza probabile, in quanto solo Dio può conoscere perfettamente il mondo da lui creato. L'uomo lo conosce limitatamente, in particolare grazie agli esperimenti che lui stesso fa.

Il senso comune di tutti gli uomini e di tutti i popoli è una fonte originaria di verità.

Come Leibniz, Vico è preoccupato per la scomparsa dei fini e dell'intervento divino dall'orizzonte della scienza. Ma è convinto che questi concetti vadano trovati esplorando il mondo sociale umano. È convinto che Dio

abbia impresso nel cuore di tutti gli uomini alcune verità fondamentali, le quali vanno cercate non nella storia della filosofia, ma nel «**senso comune**» di tutti gli uomini e di tutti i popoli, nella «**sapienza volgare**» e anche nella **poesia**.

§ 4.1. La “Scienza Nuova” è la scienza dell’incivilimento umano

Lasciato da parte lo studio degli «antichissimi italici», Vico si volge allo studio della storia dell’umanità nel suo complesso.

In storia, la filosofia scopre il vero, ma ha bisogno della filologia che appura il certo.

In ambito storico, è compito della **filosofia** trovare il **vero**, cioè le ragioni dei fatti storico-sociali, ma essa deve basarsi sulla conoscenza del **certo**, che deve essere appurato dalla **filologia**. Egli intende per filologia l’insieme di quelle discipline che valutano le testimonianze del passato e ne accertano l’attendibilità: come i filologi umanisti cercavano di separare nei testi ereditati dal passato le parti autentiche da quelle false, che con il tempo si erano, per ragioni diverse, sovrapposte al testo primitivo, così si deve procedere nella ricostruzione dei fatti storici, depurandoli dagli elementi falsi e accertandoli, distinguendo ciò ch’è veramente accaduto da ciò che non ha fondamento.

Tutti i popoli possiedono lo stesso “senso comune”.

Vico crede nella storicità del diluvio universale, attestato dalla Bibbia, e racconta la storia dei popoli antichi dopo questo evento. Tutti i popoli per lui sono accomunati dal “senso comune”, cioè da un “sapere volgare” autonomo, espresso in modo elementare e precedente a qualunque filosofia, del quale sono dotati per natura da Dio (mentre il popolo ebraico gode di un rapporto diretto con la parola divina).

Religione, matrimoni e sepolture sono le istituzioni originarie; tutti gli uomini desiderano vivere in eterno.

Il filosofo individua le istituzioni tipicamente umane, che hanno anche i popoli più primitivi: la **religione**, il **matrimonio** e le **sepolture**. Grazie a queste gli uomini ritrovano in sé le **nozioni elementari comuni del diritto** (Vico si ricollega al diritto naturale di Grozio, di cui è un ammiratore). Vico afferma che la religione, la prima delle istituzioni, si basa sul desiderio che hanno naturalmente tutti gli uomini di vivere eternamente. Questo desiderio, comune a tutti, rivela un **senso comune**, “nascosto nel fondo dell’umana mente”: una conoscenza intuitiva, prerazionale.

È comune anche l’evoluzione che ogni popolo, dopo il diluvio universale, segue, più o meno lentamente. È la stessa evoluzione degli individui: **infanzia**, **adolescenza** ed **età adulta**.

Prima età: il timore dell’uomo primitivo di fronte al fulmine lo porta all’idolatria, nasce il patriarcato e comincia la sepoltura dei morti.

1) L’infanzia (che Vico chiama «età degli dei», idea che secondo lui risale agli antichi egizi) è il periodo in cui gli uomini, sfuggiti al diluvio, vivono quasi come bestie. Il **senso** è la loro principale facoltà. Ma la paura del fulmine e di altre terribili forze naturali li induce a rifugiarsi nelle caverne e a inventare, per cercare di assicurarsi, **le prime forme idolatriche di religione**. Nascono le **grandi famiglie patriarcali** – una forma primitiva di monarchia – l’unica istituzione politica che conoscono. E comincia la **sepoltura dei morti**.

Seconda età: nelle società aristocratiche la fantasia crea i poemi epici, che cantano gli eroi

2) L’adolescenza (o «età degli eroi») è il periodo in cui personalità straordinarie, affermando di discendere dagli dèi, danno vita a una nuova forma più complessa di religiosità. La facoltà umana propria di quest’età è la **fantasia**, l’immaginazione poetica: si sviluppano in questo periodo i **grandi poemi epici popolari** (come quelli omerici). Per Vico la **poesia** è una facoltà ben diversa e non meno importante della ragione, che **esprime lo spirito di un popolo e anche le verità del senso comune**.

È in quest’epoca che nascono istituzioni politiche come le città greche arcaiche e la monarchia romana. La società si articola in **classi distinte e in lotta fra loro**: gli **aristocratici**, che detengono il potere, e il popolo, che aspira all’eguaglianza.

Terza età: la fioritura delle repubbliche e l’eguaglianza; ma l’uso della ragione può portare al vizio e all’anarchia

3) L'età adulta (o «età degli uomini») è anche l'età della **ragione** e della filosofia. Si diffondono e fioriscono le **repubbliche**, in cui si afferma l'**eguaglianza** tra gli uomini, in quanto egualmente dotati di ragione. **La libertà** del popolo, però, per una scelta degli uomini, dotati di libero arbitrio, **può degenerare in licenza**, in disordine, e in anarchia, il peggiore dei mali. Lo sviluppo della filosofia, fino alla critica e al rifiuto dello stesso **senso comune**, può portare all'**irreligiosità**, all'**individualismo sfrenato**, e **alla perdita del senso della comunità** (qui per molti versi Vico segue la critica alla democrazia fatta da Platone, → vol. 1, cap. 6, § 6, di cui è un grande ammiratore).

La provvidenza mette rimedio all'anarchia: ritorno a un dominio autoritario o crollo della civiltà e nuovo inizio.

A questo punto la provvidenza interviene per salvare l'uomo dallo scatenarsi delle passioni individuali e dal disordine sociale conseguente. Un primo tipo di intervento può essere l'invio di un uomo della provvidenza, come Augusto, che con la forza restauri il dominio della legge. In altri casi, i popoli che non sanno governarsi da sé potranno cadere sotto il dominio di altri popoli, che riportino l'ordine. A ogni modo **la provvidenza utilizza ai suoi fini di incivilimento le azioni di uomini che sono mossi da fini del tutto diversi** – come il desiderio ambizioso di apparire ecc.

§ 4.2. La civiltà è reversibile

È possibile anche il caso per cui Dio, come estremo rimedio, lasci scatenarsi l'anarchia e l'uso perverso della ragione (Vico parla di «barbarie della riflessione») fino all'autodistruzione della civiltà e alla sua regressione al punto di partenza, per cui il processo di incivilimento deve ricominciare dall'inizio.

La provvidenza lascia libero l'uomo di scegliere il suo destino storico.

Questa è la cosiddetta teoria vichiana dei «**corsi e ricorsi storici**», che considera appunto ogni civiltà come reversibile. Questa teoria è legata all'idea che nella storia gli uomini e i popoli manifestino il loro **libero arbitrio**, allontanandosi dall'insegnamento della provvidenza e del senso comune. Obiettivi polemici di Vico erano soprattutto la concezione classica del **fato** e la teoria di Spinoza dell'assoluta **necessità** della volontà divina e della natura umana.

In epoche successive l'idea della **storia come progresso verso la civiltà**, precorsa dal filosofo napoletano, avrebbe addirittura trionfato, ma sarebbe stata intesa in chiave assolutamente immanente – per cui al posto della provvidenza trascendente si immagina in azione nella storia una Ragione che guida lo sviluppo e che, come la Provvidenza, volge i fini particolari degli individui verso la crescita collettiva della civiltà. In molti casi però, diversamente da Vico, lo sviluppo è presentato come **necessario e irreversibile**. Queste metafisiche della storia furono proprie di correnti moderne importantissime, come l'idealismo di Hegel (→ cap. 15), il positivismo progressista e il marxismo positivista (→ vol. 3).

§ 4.3. Omero e il ruolo della poesia nella civiltà

Omero non è mai esistito. I poemi omerici sono una creazione collettiva dei greci e l'espressione di una cultura orale.

Vico dedica uno dei cinque libri della sua *Scienza Nuova* alla poesia di Omero, la quale per lui è l'espressione più alta dell'età degli eroi. Le opere che ci sono arrivate sotto questo nome per lui non hanno un solo autore, ma sono l'espressione del patrimonio collettivo dei ricordi del popolo greco in questa età, che è per definizione il periodo della fantasia e della poesia. Vico ha intuito l'importanza della **cultura orale** dei popoli pre-alfabeti (i poemi omerici sono la trascrizione di canti tramandati dagli aedi popolari), che ha un valore e un significato autonomi rispetto alla cultura scritta, precorrendo temi che saranno sviluppati dall'odierna antropologia culturale.

Vico afferma il valore autonomo dell'infanzia e dell'adolescenza dall'età adulta, e della poesia dalla filosofia.

Per lui, dunque, nell'infanzia e nell'adolescenza l'umanità è dominata dalle emozioni e dalle passioni e sviluppa al massimo l'immaginazione. La poesia, sollecitata dai sentimenti, esprime con forza e con fantasia le verità patrimonio del senso comune e ci parla del senso della vita, della società e del mondo. ***L'infanzia e l'adolescenza, sia nell'individuo, sia nei popoli, non sono una semplice preparazione dell'età della ragione, ma hanno un significato autonomo, così come la poesia esprime le verità metafisiche in un suo modo particolare, diverso ma non meno valido rispetto al modo proprio della ragione.***

All'età della ragione manca il dono naturale della poesia.

Le considerazioni di Vico sulla poesia si inseriscono nelle discussioni dei suoi tempi sull'arte poetica e sulle differenze tra gli antichi e i moderni. Per lui non c'è dubbio che la poesia omerica, espressione dell'età degli eroi, sia la più elevata. Infatti l'età della ragione ha perduto l'immediatezza espressiva e l'ingenuità delle origini, mentre nell'età degli eroi -come nella fanciullezza – trionfano la fantasia e l'immaginazione. Lo studio e la tecnica artistica non possono sostituire questi talenti spontanei.

LETTURE

Le letture di Locke di filosofia politica sono nella Parte 3.

Locke, il filosofo del limite

Nel *Saggio sull'intelletto umano* Locke dichiara che, prima di affrontare i grandi problemi della filosofia, occorre scoprire quali sono i limiti della conoscenza umana, ovvero scoprire quali sono e fin dove si estendono i reali poteri conoscitivi dell'intelletto umano. Riformare la filosofia di Cartesio in senso empiristico e sostituire alla teoria delle dottrine innate la dottrina sensistica significa per Locke affermare i limiti del sapere umano.

Testo 1. Le due fonti della conoscenza

Supponi che la mente sia carta bianca, vuota di ogni carattere, senza alcuna idea se; come avviene che se ne provvede? ... A questo rispondo con una parola sola: dall'esperienza su cui tutta la nostra conoscenza è fondata e da cui in ultima istanza deriva. La nostra osservazione, col rivolgersi agli oggetti sensibili o alle operazioni interne della nostra anima, ... è ciò che fornisce al nostro intelletto tutto il materiale del pensiero. Sono queste due le fontane della conoscenza da cui sgorgano tutte le idee

La sensazione: In primo luogo i nostri sensi, volgendosi agli oggetti sensibili particolari introducono nella mente varie percezioni distinti di cose, secondo le diverse vie da cui gli oggetti li impressionano. Così veniamo in possesso delle idee del giallo, del bianco, dell'amaro, del dolce e di tutte quelle che chiamiamo qualità sensibili. ...

La riflessione: In secondo luogo l'altra fonte da cui l'esperienza fornisce le idee dell'intelletto è la percezione delle operazioni interne alla nostra mente in quanto si volge alle sensazioni che ha ricevuto ... Tali sono il percepire, il pensare, il dubitare, il credere, il ragionare e tutte le varie azioni della nostra mente ... Si può parlare propriamente di senso interno. (*Saggio sull'intelletto umano* II, Laterza 1956, pp. 31-34)

Testo 2. La critica ai concetti di sostanza e causa

Poiché lo spirito... è fornito di un gran numero di idee semplici convogliate dai sensi ... o dalla riflessione sulle proprie operazioni, esso si accorge anche che un grande numero di queste idee semplici vanno costantemente insieme. Presumendo che esse appartengano ad una cosa sola, e poiché le parole si adattano alle apprensioni comuni e sono usate per rapido scambio, queste idee, così unite in un solo soggetto, vengono chiamate con un nome solo [convenzionale].

... Poiché non immaginiamo in quale maniera queste idee semplici *possano* sussistere da sole, ci abituiamo a supporre che ci sia qualche *substratum* in cui sussistano e dal quale risultano, che chiamiamo perciò *sostanza*. ... L'idea quindi alla quale diamo il nome *generale di sostanza non è altro* che il sostegno supposto ma sconosciuto di quelle qualità che scopriamo esistenti, che non possiamo immaginare sussistano *sine re substante*, senza

qualcosa per sostenerle; e chiamiamo perciò quel sostegno *substantia*...

... Così giungiamo ad avere le idee di un uomo, un cavallo, l'oro, l'acqua, ecc. e mi appello all'esperienza di ognuno per sapere se chiunque abbia un'idea *chiara* di tali sostanze al di fuori di certe idee semplici che coesistono. (*Saggio sull'intelletto umano*, II, XXIII, 1-4)

Locke opera il passaggio dall'idea di anima al concetto di mente. Locke cerca infatti di fornire una spiegazione dell'attività della mente che non faccia appello né a una sostanza pensante (un'anima immateriale) né ad una materia che pensi.

Lo stesso accade per quanto riguarda le operazioni dello spirito, come pensare, ragionare, temere, ecc. Concludiamo che esse non sussistono da sé e non comprendiamo come possano appartenere al corpo o essere prodotte da esso, e siamo quindi portati a pensare che queste siano le azioni di qualche altra *sostanza*, che chiamiamo spirito. ... e quindi in base al fatto che non abbiamo alcuna nozione della sostanza dello spirito non possiamo concludere che non esista, più di quanto possiamo per la stessa ragione, negare l'esistenza del corpo. (*Ibidem* pag. 350)

Quanto all'identità personale per Locke essa non consiste in una identità di sostanza ma in una identità di coscienza:

... Per scoprire in che cosa consista l'identità personale, noi dobbiamo considerare cosa significa la parola persona: un essere, io credo, intelligente e pensante, capace di riflessione, che può considerare se stesso come tale, come la medesima cosa pensante in diversi luoghi. Il che gli è possibile soltanto in virtù di quella consapevolezza che è inseparabile dal pensiero... essendo impossibile a chiunque percepire senza accorgersi di percepire...

In questo -e non in altro- consiste l'identità personale, cioè l'identità di un essere razionale, il quale si estende fin dove giunge siffatta consapevolezza delle azioni e dei pensieri passati, essendo ora identica la persona che allora era, ed essendo colui che ora riflette sul passato lo stesso che allora compì l'azione. (*Ibidem*, pp. 272-273)

Testo 3. I limiti della conoscenza umana

Se noi avessimo sensi abbastanza acuti per discernere le particelle dei corpi, esse produrrebbero in noi idee diverse. Locke tenta anche l'ipotesi di una costituzione atomistica della materia, ma non ritiene che sia possibile confermarla.

...Il sangue a occhio nudo, sembra tutto rosso; ma a un buon microscopio ove appaiono le parti minute, mostra solamente qualche globulo rosso che galleggia in un liquido trasparente; ed è cosa assai incerta come questi globuli rossi ci apparirebbero se potessimo trovare lenti capaci di ingrandirli altre mille o diecimila volte.

L'infinito e saggio artefice di noi tutti e delle cose attorno a noi, ha adattato i nostri sensi, le nostre facoltà e i nostri organi alle esigenze della vita... Non ci mancano le facoltà per raggiungere una conoscenza come questa, che è adatta alla nostra condizione presente. Ma sembra che Dio non abbia inteso che noi avessimo una conoscenza chiara, perfetta adeguata di queste cose: forse questa non rientra nella comprensione di nessun essere finito. Siamo forniti di facoltà (per ottuse e deboli

che siano) atte a scoprire nelle creature quel tanto che basta per portarci alla conoscenza del creatore e a quella del nostro dovere; e siamo abbastanza ben attrezzati di capacità che provvedono alle esigenze della vita. (Ibidem, pp. 14-15)

Newton

Testo 4. La gravitazione universale

Newton rifiuta categoricamente la dottrina di Cartesio, secondo la quale il moto degli astri è dovuto ad una combinazione di vortici di particelle, particelle che riempirebbero l'intero universo. Newton, assertore del vuoto, ammette una forza di attrazione presente in tutti i corpi e che agisce attraverso gli spazi vuoti. È Voltaire che descrive come Newton pervenne a formulare la sua legge di gravitazione universale, narrando il famoso episodio della mela.

Un giorno dell'anno 1666 Newton se ne stava in campagna; vedendo cadere dei frutti da un albero - come mi ha raccontato la signora Conduitt, sua nipote, - cominciò a meditare profondamente sulla causa che trascina così tutti i corpi lungo una retta che, prolungata, attraverserebbe all'incirca il centro della Terra. Che cos'è questa forza, si chiedeva, che non può certo dipendere da vortici, immaginari o inesistenti? Essa agisce su tutti i corpi proporzionalmente alle loro masse, non alle loro superfici: essa agirebbe sul frutto appena caduto anche se si trovasse a tre mila tese, a diecimila tese d'altezza Se la cosa sta così, questa forza, quale che sia, può dunque essere la stessa che fa tendere i pianeti verso il sole e fa gravitare i satelliti di Giove verso Giove. Ora tutte le induzioni tratte dalla legge di Keplero dimostrano che tutti i pianeti secondari gravitano verso il centro delle loro orbite, tanto più quanto vi sono più prossimi, e tanto meno quanto più se ne allontanano, ossia in misura inversamente proporzionale al quadrato delle loro distanze. Dunque, per concludere con certezza che la medesima causa trattiene i pianeti nelle loro orbite e fa cadere i gravi, sarà sufficiente fare delle misurazioni, sarà sufficiente calcolare lo spazio che percorre un grave cadendo sulla terra in un tempo dato, e lo spazio che percorrerebbe in un tempo dato un corpo posto nella zona della Luna. (*Eléments de la philosophie* de Newton, III, in *Oeuvres complètes*, vol XXII, pp. 517-22)

Newton si rifiuta di spiegare la proprietà di attrazione dei corpi e pronuncia le famosissime parole *Ipotheses non fingo* (non invento ipotesi che non si possano dedurre dai fenomeni). Si accontenta di mostrare come tale forza sia in grado di spiegare tutto quello che avviene nei cieli e anche nel nostro mare. Alla forza di attrazione universale infatti Newton, a differenza di Galileo, attribuisce anche le maree

Finora ho spiegato i fenomeni del cielo e del nostro mare ricorrendo alla forza di gravità, ma non ho stabilito la causa della gravità. Questa forza nasce completamente da una causa che penetra fino al centro del Sole e dei pianeti ...E la sua azione si estende dovunque per distanze immense, decrescendo sempre in ragione inversa al quadrato delle distanze (Principi matematici. Scholium generale, UTET, 1965, pp.795-796)

In verità non sono ancora riuscito a dedurre dai fenomeni la ragione di queste proprietà della gravità. Tutto ciò infatti che non si deduce dai fenomeni deve essere chiamato *ipotesi*, e per le ipotesi sia quelle metafisiche che quelle fisiche, sia delle qualità occulte, sia meccaniche, non c'è posto nella filosofia

sperimentale, In tale filosofia infatti le proposizioni sono dedotte dai fenomeni e rese generali per induzione: fu così che divennero note l'impenetrabilità, la mobilità e l'impulso dei corpi, le leggi del moto e la gravità. Ed è sufficiente che la gravità esista di fatto, agisca secondo le leggi da noi esposte e sia in grado di spiegare i movimenti dei corpi celesti e del nostro mare (Ibidem)

Nell'*Ottica* Newton esamina il caso in cui insorgano eccezioni alle conclusioni generali ricavate per induzione e afferma che in questo caso si dovrà cercare una nuova conclusione in accordo con esse. Newton prende posizione contro Cartesio che pretendeva che in fisica si potesse procedere con lo stesso metodo deduttivo proprio della matematica: il ricorso all'esperienza è sempre necessario.

E se nessuna eccezione sorge dai fenomeni, si può enunciare una conclusione universale. Ma se in seguito dagli esperimenti sorgerà qualche eccezione, allora si dovrà affermare una conclusione in accordo con queste eccezioni. Mediante questo metodo analitico [induttivo] possiamo procedere dalle cose composte alle cose semplici, dai movimenti alle forze che li producono e in generale dagli effetti alle loro cause, e dalle cause particolari a quelle più generali, fino a giungere alle cause generalissime. Questo è il metodo analitico [induttivo]; quello sintetico [deduttivo] consiste nell'assumere come principi le cause scoperte e provate e, mediante queste, spiegare i fenomeni che ne derivano e provare tali spiegazioni. (Scritti di Ottica, UTET. Torino, pp. 603-604)

Testo 5. Lo spazio e il tempo assoluti

Newton concepisce lo spazio e il tempo come assoluti. Per lui lo spazio è come un immenso contenitore immobile, e immutabile, indipendente dalle cose che vi si muovono, ente astratto che non si identifica con la materia (res estensa) come per Cartesio né con la relazione fra i corpi come per Leibniz. Il tempo è lo stesso in ogni luogo, esso fluisce in modo uniforme e immutabile. È il tempo "matematico" cioè vero e che si distingue nettamente dal tempo soggettivo che muta secondo gli stati d'animo e anche da quello intersoggettivo dei giorni, mesi, anni naturali, che sono in realtà ineguali.

I. Il tempo assoluto, vero, matematico, in sé e per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, scorre uniformemente, e con altro nome è chiamato durata; quello relativo, apparente e volgare, è una misura (esatta o inesatta) sensibile ed esterna della durata per mezzo del moto, che comunemente viene impiegata al posto del vero tempo: tali sono l'ora, il giorno, il mese, l'anno.

II. Lo spazio assoluto, per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, rimane sempre uguale e immobile; lo spazio relativo è una dimensione mobile o misura dello spazio assoluto, che i nostri sensi definiscono in relazione alla sua posizione rispetto ai corpi, ed è comunemente preso al posto dello spazio immobile; così la dimensione di uno spazio sotterraneo o aereo o celeste viene determinata dalla sua posizione rispetto alla Terra. Lo spazio assoluto e lo spazio relativo sono identici per grandezza e specie, ma non sempre permangono identici quanto al numero. Infatti se la Terra, per esempio, si muove, lo spazio che contiene la nostra aria, e che, relativamente alla Terra, rimane sempre identico, ora sarà una data parte dello spazio assoluto attraverso cui l'aria passa, ora un'altra parte di esso; e

così, senza dubbio, muterà incessantemente. (Principi matematici, in Opera, Vol. II, pag. 19)

La concezione di Newton, anche se criticata aspramente già da Leibniz, resterà dominante fino all'avvento della dottrina della relatività di Einstein.

Testo 6. Lo *Scholium generale*

Newton spiega tutto quello che avviene nei cieli e sulla Terra con leggi puramente meccaniche, cioè senza ricorrere a cause finali, ma ritiene che il complesso del sistema solare non possa essere spiegato se non con l'azione creatrice di "un ente potente e intelligente"

... Questa elegantissima compagine del Sole, dei pianeti e delle comete non potè sorgere senza il progetto di un ente intelligente e potente. E se le stelle fisse sono a loro volta centri di sistemi analoghi, tutti questi, essendo costruiti con identico disegno, saranno soggetti al potere dell'Uno: soprattutto in quanto la luce delle stelle fisse è della medesima natura della luce del Sole e tutte insieme inviano la luce reciprocamente verso tutti gli altri. E affinché i sistemi delle stelle fisse non cadano l'uno sull'altro, a causa della gravità, egli pose una distanza immensa fra loro.

Egli regge tutte le cose non come anima del mondo, ma come signore di tutti gli universi e per il suo dominio suole essere chiamato Signore pantocrator [dominatore universale]. Dio infatti è una parola e si riferisce ai servi: e la divinità è il dominio di Dio... Il sommo Dio è l'ente eterno, infinito, assolutamente perfetto: ma un ente per quanto perfetto, che però sia senza dominio non è il Signore Dio ... egli è eterno e infinito onnipotente e onnisciente, dura dall'eternità per l'eternità ... Regge tutto e conosce tutto, sia le cose che avvengono, sia quelle che possono avvenire.... Dura sempre ed è presente ovunque, e poiché esiste sempre e ovunque, costituisce la durata e lo spazio, la infinità e l'eternità. (*Principi matematici, Scholium generale*.)

Testo 7. La critica di Kant a Newton

Per Newton l'universo è attualmente lo stesso che era all'inizio dei tempi ed è destinato a restare identico fino a quando il Creatore non deciderà di distruggerlo. Un secolo dopo, Kant accuserà Newton di pigrizia mentale per aver rinunciato ad ogni tentativo di spiegazione razionale dell'origine dell'universo e avanzerà la famosa ipotesi nota come "ipotesi Kant-Laplace", secondo cui il sistema solare si sarebbe formato a partire da una primitiva nebulosa rotante.

Egli [Newton] conosceva meglio di chiunque altro i vantaggi inerenti alla forma sferica di un corpo celeste, e quello dell'appiattimento dei poli ... Tutte insieme queste disposizioni sono, nell'insieme, degne di un creatore saggio. Eppure Newton non ebbe nessuna esitazione ad attribuirle come effetto alle più necessarie leggi meccaniche, e non si curò di perdere di vista in tal modo il grande ordinatore di tutte le cose.

Si può dunque supporre che egli non avrebbe mai fatto ricorso ad un atto divino per spiegare l'origine dei pianeti, delle loro orbite, se non avesse giudicato quasi impossibile un'origine meccanica ... perché gli spazi celesti sono vuoti, e in questo stato di cose non è possibile nessuna reciprocità delle azioni dei pianeti, capaci di farli stare in orbita. Se tuttavia gli fosse venuto in mente di chiedersi se essi sono sempre stati vuoti, e se

perlomeno nello stato originario, essendo quegli spazi forse completamente riempiti ... se avesse avuto un'ipotesi fondata su questa originaria costituzione del mondo, si può essere certi che egli avrebbe cercato un modo conforme alla filosofia (alla scienza), senza preoccuparsi del fatto che questa spiegazione trasferisse l'origine del mondo dalle mani del creatore alla potenza del caso. (da P. Casini in *Filosofia e fisica da Newton a Kant*, Loescher, 1978, pag. 132)

In realtà bisogna dire che fra Newton e Kant è nata la cosmologia evoluzionistica. Se Newton aveva attribuito al sistema solare seimila anni, con Buffon si è aperto "le sombre abisse" (oscuro abisso) dei tempi, l'idea cioè di una sterminata antichità del mondo.

Leibniz - il grande pacificatore

Testo 8. Accordo tra innatismo e empirismo

Il primo grande tentativo di Leibniz di trovare un accordo fra opposte posizioni fu quello di rendere compatibili la dottrina lockiana dell'origine empirica delle idee con quella cartesiana delle "idee innate". Riferendosi al *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, egli, nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, scrive:

Le nostre differenze vertono su argomenti di una certa importanza. Si tratta di sapere se l'anima in se stessa è assolutamente vuota come una tavoletta sulla quale non è ancora stato scritto nulla (*tabula rasa*) secondo il parere di Aristotele e dell'autore del *Saggio*, e se tutto ciò che vi è impresso derivi unicamente dai sensi e dall'esperienza; oppure se l'anima contiene originariamente i principi di più nozioni e dottrine che gli oggetti esterni risvegliano soltanto in determinate occasioni, come io credo con Platone e la Scuola e con tutti coloro che intendono in questo senso il passi di San Paolo (*Rom.*, 2, 15) in cui egli osservava che la legge di Dio è scritta nei cuori....

Donde nasce un'altra questione: se tutte le verità dipendano dall'esperienza, vale a dire dall'induzione e dagli esempi, o se ve ne siano che hanno ancora un altro fondamento. Poiché in alcuni eventi si possono prevedere prima di averne fatta qualsiasi prova, è chiaro che noi vi mettiamo qualcosa da parte nostra. I sensi, per quanto necessari per ottenere tutte le nostre conoscenze attuali, non sono sufficienti per darcele tutte, poiché essi non forniscono mai altro che esempi, vale a dire verità particolari o individuali. Ora tutti gli esempi che confermano una verità generale qualunque sia il loro numero, non sono sufficienti per stabilire la necessità universale di questa medesima verità: poiché non consegue affatto che ciò che è accaduto, accadrà sempre nel medesimo modo ...

Ma se le cose stanno così, si può forse negare che nel nostro spirito vi sia molto di innato e che in noi vi sono: essere, unità, sostanza, durata mutamento, azione, percezione, piacere, e mille altri oggetti delle nostre idee intellettuali? ...perché stupirsi se diciamo che queste idee ci sono innate con tutto ciò che ne dipende?

Per Leibniz esistono predisposizioni innate che egli, con felice immagine, paragona alle venature presenti in un blocco di marmo e che guidano lo scultore a ricavarne una certa figura.

È così che le idee e le verità sono innate in noi alla stregua di inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità naturali, e non come delle azioni...

Di queste predisposizioni noi non siamo sempre consapevoli. Sono quelle che Leibniz chiama *piccole percezioni*.

D'altra parte vi sono in noi mille indizi che fanno concludere che c'è in noi in ogni momento un'infinità di percezioni ... senza riflessioni, vale a dire mutamenti nell'anima stessa che noi non appercepiamo, perché queste impressioni sono o troppo piccole o in numero troppo elevato, o troppo unite, in modo che, separate, non hanno niente che le faccia distinguere...

Anche qui Leibniz ricorre a una felice immagine, quella del mare di cui percepiamo il mugghio ma non distinguiamo il rumore delle singole onde.

E per fornire un ulteriore chiarimento circa le piccole percezioni che non potremmo distinguere nel loro insieme, sono solito servirmi dell'esempio del mugghio o rumore del mare dal quale si è colpiti quando si è sulla spiaggia. Per udire questo rumore come lo si ode, bisogna pure che se ne odano le parti che compongono il tutto, cioè il rumore di ciascuna onda, per quanto ciascuno di questi piccoli rumori non si faccia conoscere che nell'insieme confuso di tutti gli altri e sia percepibile soltanto se l'onda che lo produce non è sola. (Leibniz, *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, Prefazione)

Testo 9. Le monadi

Il secondo grande tentativo di Leibniz di conciliare opposte posizioni è quello fra meccanicismo e finalismo, cosa davvero non facile a farsi.

Per lui l'intero universo è composto di entità, le monadi, prive di estensione come i punti matematici, ma visti come centri di vita e di azione. Materia e vita non si contrappongono ma tutto è vita a livelli diversi di coscienza.

La sostanza è un essere capace di azione. Essa è semplice o composta. La sostanza semplice è quella che non ha parti. La composta è un complesso di sostanze semplici o «monadi». «Monas» è un vocabolo greco che esprime l'unità o ciò che è uno.

Le sostanze composte o corpi sono molteplicità; le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spiriti sono unità. È pur necessario che vi siano dappertutto sostanze semplici, perché senza di esse non si avrebbero le composte; per conseguenza tutta la natura è piena di vita.

Poiché le monadi non hanno parti non possono essere formate né disfatte. Non possono né cominciare né finire naturalmente e durano, per conseguenza tanto quanto l'universo che muterà ma non sarà mai distrutto. Non possono avere figura altrimenti avrebbero parti. Perciò una monade, considerata in se stessa in quel momento non può essere distinta da un'altra, se non per la qualità e le azioni interne, che non possono essere che le sue percezioni e le sue appetizioni, che sono i principi del cambiamento. Giacché la semplicità della sostanza non esclude la molteplicità delle modificazioni che devono trovarsi insieme in questa medesima sostanza semplice e devono consistere nella varietà dei rapporti con le cose esterne. Ciò è come un centro o punto: benché semplice, in esso si trova un'infinità di angoli formati dalle linee che vi convergono. (Leibniz, *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, Liviana ed in Padova, 1966, pag. 20 e segg.)

Ogni corpo anche minimo contiene in sé iscatolata un'infinità di monadi; Viene in mente Anassagora, sostenitore anch'egli della divisibilità all'infinito della materia, secondo cui in tutto vi è tutto.

Ogni parte di materia può essere considerata come un giardino pieno di piante e come uno stagno pieno di pesci. Ma ogni ramo della pianta, ogni membro dell'animale, ogni goccia dei suoi umori è ancora un tal giardino o un tale stagno. E sebbene la terra e l'aria interposte fra le piante del giardino, l'acqua interposta fra i pesci dello stagno non siano pianta né pesce, tuttavia ne contengono ancora, ma il più delle volte in modo così minuto che sono per noi impercettibili (*Monadologia*, Morcelliana 2021, pag. 82)

I corpi composti sono aggregazioni di monadi a cui la monade egemone conferisce l'unità. La monade egemone c'è in tutti gli aggregati anche nelle piante e negli animali. Una monade egemone costituisce l'anima dell'uomo.

Tutto è pieno nella natura. ... ciascuna sostanza semplice o monade distinta ...costituisce il centro di una sostanza corporea (come ad esempio di un animale) ed è il principio della sua unità ... E siccome a causa della pienezza del mondo tutto è collegato a tutto ... ne consegue che ciascuna monade è uno specchio vivente, ossia dotato d'azione interna, che rappresenta l'universo, secondo il suo punto di vista, e regolato così come l'universo. (*Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, Liviana ed in Padova, 1966 pp. 20 e sgg)

E qui arriviamo al clou del tentativo leibniziano di conciliazione delle due opposte concezioni del mondo: le azioni delle monadi seguono le leggi del bene e del male ovvero perseguono fini; i cambiamenti dei corpi esterni seguono le leggi del moto ovvero le leggi meccaniche. Dall' esterno, cioè dal punto di vista fenomenico, valgono le leggi meccaniche ma all'interno tutto è vita, finalità, orientamento verso il bene. L'accordo è assicurato da un'armonia prestabilita voluta da Dio fin dall'inizio.

Le percezioni nella monade nascono le une dalle altre per le leggi dell'appetizione o delle cause del bene e del male, che consistono nelle percezioni osservabili...; i cambiamenti dei corpi esterni nascono gli uni dagli altri per le leggi delle cause efficienti ossia dai movimenti. Per conseguenza vi è un'armonia perfetta tra le percezioni della monade e i movimenti dei corpi, un'armonia prestabilita fin dal principio tra il sistema delle cause efficienti e quello delle cause finali. Ed è in ciò che consiste l'accordo e l'unione fisica dell'anima e del corpo senza che l'uno possa cambiare le leggi dell'altro.

(*Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, Liviana ed. in Padova, 1966, pp. 20-28)

Per questa via Leibniz pensa di poter spiegare anche i rapporti fra anima e corpo nell'uomo e in generale fra monade e monade visto che anche i corpi sono fatti di monadi. Leibniz non ammette che l'anima possa agire sul corpo ma ritiene che tutte le monadi siano accordate fin dal principio come due orologi che si muovono indipendentemente ma segnano la stessa ora. Convincente?

Questi principi mi hanno dato modo di spiegare l'unione e la conformità dell'anima con il corpo organico. L'anima segue le sue leggi e il corpo le sue e si incontrano in virtù dell'*armonia prestabilita* fra tutte le sostanze... Cartesio ha riconosciuto che le anime non possono dar forza [muovere i] ai corpi... tuttavia ha creduto che l'anima potesse mutar direzione al moto dei corpi... Se egli l'avesse conosciuta [avesse conosciuto la legge di conservazione dell'energia] sarebbe venuto al mio sistema dell'armonia prestabilita. (*Monadologia*, Morcelliana, 2021, pag 83)

Testo 10. Il migliore dei mondi possibili

Leibniz distingue fra verità di ragione e verità di fatto, fra necessario e contingente. Ora tutte le cose del mondo sono contingenti. Esse potrebbero anche non esistere o essere diverse. Rimandano quindi ad una causa che ne abbia operato la scelta e questa causa non può non essere l'intelligenza e la bontà divina.

Ora poiché infiniti universi sono possibili nelle idee di Dio e ne può esistere uno solo la scelta di Dio deve aver una ragione sufficiente che lo determini a far esistere l'uno piuttosto che l'altro.

E questa ragione non può trovarsi se non nella *convenienza* o nei gradi di perfezione che questi mondi (possibili) contengono, poiché ogni possibile ha diritto di pretendere all'esistenza in proporzione della perfezione che contiene.

Questa è la causa dell'esistenza del migliore: che la sapienza lo fa conoscere a Dio, la bontà di Dio lo fa scegliere e la sua potenza lo fa produrre. (*Monadologia*, Morcelliana, 2021, pag. 73)

Leibniz ribadisce il suo concetto nella *Teodicea*.

La saggezza di Dio, non contenta di abbracciare tutti i possibili, li penetra, li confronta, li pesa gli uni con gli altri, per stimarne i gradi di perfezione e di imperfezione, la forza e la debolezza, il bene e il male: essa si spinge addirittura al di là delle combinazioni finite e ne fa un'infinità di infinite – vale a dire un'infinità di serie possibili dell'universo, ciascuna delle quali contiene un'infinità di creature. Con questo mezzo, la saggezza divina distribuisce tutti i possibili che aveva già esaminato a parte, in altrettanti sistemi universali che confronta ancora tra loro. E il risultato di tutte queste comparazioni e riflessioni è la scelta del migliore fra tutti questi sistemi possibili, che la saggezza compie per soddisfare pienamente alla propria bontà; e questo è esattamente il piano dell'universo attuale. (*Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici*, Utet, 2000, vol. II. pag. 275-276)

Testo 11. Il problema del male

Ma a questo punto si fa drammatico il problema del male, il problema che già aveva tormentato Agostino e l'intera filosofia cristiana: se Dio è onnipotente, onnisciente, ottimo, e ha creato il migliore dei mondi possibili, com'è allora che il nostro mondo è così pieno di imperfezioni, sofferenze, peccati, ingiustizie?

Leibniz distingue il male metafisico, il male fisico (la sofferenza) e il male morale (il peccato)

Il male può essere inteso in senso metafisico, fisico e morale. Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione, il male fisico nella sofferenza, il male morale nel peccato. Ora, sebbene il male fisico e il male morale non siano necessari, basta che, in virtù delle verità eterne, siano possibili. E poiché questa immensa regione delle verità eterne contiene tutte le possibilità, bisogna che ci sia un'infinità di mondi possibili, che il male entri in parecchi di essi, e che anzi il migliore di tutti ne contenga: è questo ciò che ha determinato Dio a permettere il male". (Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Bompiani, 2005, pp.235)

Per quanto riguarda il male metafisico Leibniz afferma che esso è legato alla natura stessa della creatura che, se non fosse limitata, non si distinguerebbe da Dio

Si domanda in primo luogo: da dove viene il male? Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum? Gli antichi attribuivano la causa del male alla materia, che essi credevano

incerta e indipendente da Dio; ma noi che deriviamo ogni essere da Dio, dove troveremo la fonte del male? La risposta è che dev'esser cercata nella natura ideale della creatura, in quanto siffatta natura è racchiusa nelle verità eterne che sono nell'intelletto di Dio, indipendentemente dalla sua volontà. Bisogna considerare infatti che c'è un'imperfezione originale nella creatura, prima del peccato, poiché la creatura è essenzialmente limitata. E da ciò consegue che essa non può saper tutto, e che si può sbagliare e commettere altri errori. [...] È per questo che gli scolastici usano chiamare deficiente la causa del male. [...]

Ora, dove non ci sono limiti, cioè in Dio, la perfezione è appunto assolutamente infinita. Ne consegue inoltre che le creature hanno le loro perfezioni grazie all'influsso di Dio, mentre le loro imperfezioni derivano dalla loro propria natura, incapace di essere senza limiti. Proprio per questa incapacità le creature si distinguono da Dio". (Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio*, Bompiani, 2005, pag. 235)

Per quel che riguarda la sofferenza umana, essa va vista nell'orizzonte più vasto di quello del nostro piccolo mondo, va vista in rapporto all'universo infinito dove non è affatto detto che tutto sia stato fatto per l'uomo

«Poiché una bontà infinita ha guidato il Creatore nella produzione del mondo, tutti i caratteri di scienza, di abilità, di potere e di grandezza che risplendono nella sua opera sono destinati alla felicità delle creature intelligenti. Egli ha voluto far conoscere le sue perfezioni soltanto affinché questa specie di creature trovasse la propria felicità nella conoscenza, nell'ammirazione e nell'amore per l'Essere supremo». Questa massima non mi pare del tutto esatta. Concordo sul fatto che la felicità delle creature intelligenti sia la parte principale dei disegni di Dio, poiché esse gli somigliano più di ogni altra cosa: non vedo però come si possa provare che sia il suo unico scopo.

È vero che il regno della natura deve servire al regno della grazia, ma dal momento che tutto è legato nel grande disegno divino, bisogna credere che il regno della grazia sia anch'esso, in qualche modo, accomodato a quello della natura, in modo che quest'ultimo conservi il massimo di ordine e bellezza, per rendere il composto di entrambi il più perfetto possibile.

E non c'è motivo di ritenere che Dio, per qualche male morale in meno, sarebbe disposto a rovesciare tutto l'ordine della natura. Ciascuna perfezione o imperfezione nella creatura ha il proprio prezzo, ma non ce n'è alcuna che abbia un prezzo infinito. Così il bene e il male morale o fisico delle creature razionali non supera infinitamente il bene ...

Quando Dio spiegò al profeta Giona il motivo del perdono che aveva accordato agli abitanti di Ninive, accennò anche all'interesse delle bestie che sarebbero rimaste coinvolte nella distruzione di questa grande città. Nessuna sostanza è disprezzabile o preziosa in senso assoluto al cospetto di Dio. E l'abuso o l'estensione della presente massima sembra essere in parte la fonte delle difficoltà che Bayle propone. È certo che Dio tiene in maggior conto un uomo che un leone, tuttavia non so se si può essere sicuri che preferisca, sotto tutti i riguardi, un solo uomo all'intera specie dei leoni. Quand'anche però le cose

stessero così, non seguirebbe affatto che l'interesse di un certo numero di uomini prevalga rispetto alla considerazione di un disordine generale diffuso in un numero infinito di creature. Questa opinione sarebbe un residuo dell'antica massima, assai screditata, secondo la quale tutto è fatto unicamente per l'uomo. e senza di essi non ci sarebbe nulla di reale, perché senza le vere unità non ci sarebbe alcuna molteplicità.

Non solo Dio permette i mali, ma è mosso dalla considerazione che è molto meglio dar loro spazio piuttosto che rinunciare alla perfezione totale dell'opera.

È squisitissima armonia che la più perturbata discordia si riconduca insperatamente all'ordine, che la pittura si distingue attraverso le ombre, che l'armonia renda consonanti le dissonanze attraverso altre dissonanze (al modo in cui la somma di due numeri dispari è un numero pari), che i peccati si puniscano da soli (questo è un punto da tener presente); ne consegue che, se esiste Dio, esistono anche i peccati e le pene dei peccatori

È più o meno come nella musica e nella pittura, perché le ombre e le dissonanze mettono così tanto in evidenza il resto. E il sapiente autore di tali opere ricava da queste imperfezioni particolari un vantaggio così grande, a favore della perfezione totale dell'opera, che è molto meglio dar loro spazio piuttosto che volervi rinunciare. Così bisogna credere che Dio non avrebbe permesso il peccato né creato le creature che sapeva che avrebbero peccato, se non avesse conosciuto il mezzo per ricavarne un bene incomparabilmente più grande del male che ne deriva. (Ibidem, pag. 37)

Leibniz assolve Dio anche dall'accusa di non intervenire ad impedire il male morale ovvero i peccati. Dio non è responsabile dei peccati che i singoli commettono anche se non interviene a impedirli. Anche i peccati infatti contribuiscono all'armonia dell'universo. Lo afferma nel dialogo che nel 1673 invia ad Arnauld.

I peccati non sono di quelle cose che Dio vuole ovvero che fa, perché certamente egli non li trova buoni presi singolarmente o considerati per se stessi. Ma essi sono tra quelle cose che Dio vede avvenire come conseguenza all'interno della complessiva ottimale armonia delle cose da lui prescelta. Poiché, nel corso dell'intera serie armonica, la loro esistenza viene compensata da beni maggiori, egli li tollera o ammette, anche se, qualora egli potesse farlo, ovvero qualora si potesse scegliere un'altra e migliore serie di cose che ne fosse priva, egli li eliminerebbe. Della serie complessiva si deve però dire che Dio la vuole, non che Dio la permette, e ciò vale anche per i peccati, nella misura in cui non li si considera per se stessi distintamente, bensì mescolati nel resto della serie. L'Armonia universale, l'unica della cui esistenza Dio gioisce assolutamente, è infatti un'affezione dell'intera serie e non dei suoi componenti. Di tutte le altre cose, ad eccezione dei peccati, Dio gioisce anche quando le considera separatamente di per se stesse. Eppure, se mancassero i peccati, egli non gioirebbe maggiormente della serie universale, ma ne gioirebbe di meno, perché l'armonia del tutto è resa gradevole dalle dissonanze che vi sono interposte e che vengono compensate con ammirevole razionalità. [...] Dio è ragione di

tutte le cose esistenti, ma va detto autore soltanto di quelle che sono buone anche considerate per sé sole".

Lo ribadisce altrove: non solo Dio permette i mali: è molto meglio dar loro spazio piuttosto che volervi rinunciare

È più o meno come nella musica e nella pittura, perché le ombre e le dissonanze mettono così tanto in evidenza il resto. E il sapiente autore di tali opere ricava da queste imperfezioni particolari un vantaggio così grande, a favore della perfezione totale dell'opera, che è molto meglio dar loro spazio piuttosto che volervi rinunciare. Così bisogna credere che Dio non avrebbe permesso il peccato né creato le creature che sapeva che avrebbero peccato, se non avesse conosciuto il mezzo per ricavarne un bene incomparabilmente più grande del male che ne deriva".

Luterano e, quindi, erede del pensiero agostiniano antipelagiano, pensa a differenza di Origene, che "soltanto un piccolo numero di uomini saranno salvati, mentre tutti gli altri periranno per l'eternità" ma non rinuncia al suo ottimismo. Il mondo è molto più vasto di quanto non pensasse Agostino.

Anche attenendoci alla dottrina stabilita, secondo la quale il numero dei dannati per l'eternità sarà incomparabilmente più grande di quello dei salvati, bisogna sempre dire che il male non cesserà di apparire quasi un nulla di fronte al bene, qualora si consideri la vera grandezza della Città di Dio. [...]. Gli antichi credevano che soltanto la nostra Terra fosse abitata, e si guardavano perfino dall'ammettere gli antipodi: il resto del mondo constava, secondo loro, di alcuni globi lucenti e di qualche sfera cristallina. Oggi, si attribuiscono o no limiti all'universo, bisogna riconoscere che c'è un numero innumerevole di globi, grandi quanto e più del nostro, i quali hanno il medesimo diritto del nostro ad avere abitanti razionali, per quanto non è detto che debbano essere uomini. La Terra non è che un pianeta, cioè uno dei satelliti principali del nostro Sole; e poiché tutte le stelle fisse sono anch'esse dei soli, si vede come la nostra Terra sia poca cosa in rapporto alle cose visibili, non essendo che un'appendice di uno di quei soli. Può darsi che tutti i soli siano abitati esclusivamente da creature felici, e niente ci obbliga a credere che ce ne siano molte che saranno dannate, poiché pochi esempi o pochi saggi bastano a provare l'utilità che il bene trae dal male. D'altra parte, poiché non c'è alcuna ragione di credere che ci siano stelle dappertutto, non è forse possibile che al di là della regione delle stelle ci sia un grande spazio? Che sia o no il cielo empireo, questo spazio immenso, che circonda l'intera regione stellare, potrà comunque essere pieno di felicità e di gloria. Potrà essere concepito come l'oceano, nel quale confluiscono i corsi di tutte le creature felici, quando saranno giunte alla loro perfezione nel sistema delle stelle. Quale considerazione avremo allora del nostro globo e dei suoi abitanti? La nostra Terra non sarà qualcosa d'incomparabilmente più piccolo di un punto fisico, dato che essa è come un punto rispetto alla distanza di certe stelle fisse? Così, poiché la parte dell'universo che conosciamo, paragonata a quella che non conosciamo e che tuttavia abbiamo motivo di ammettere, scompare quasi nel nulla, e poiché tutti i mali che ci si possono

opporre come obiezione non si trovano che in questo quasi-nulla, è anche possibile che tutti i mali non siano che un quasi-nulla in confronto ai beni presenti nell'universo. (Ibidem, pp. 231-233)

Vien da pensare che noi siamo finiti proprio nella parte peggiore dell'universo! L'ottimismo di Leibniz solleverà l'irrisione di Voltaire.

Testo 12. La conclusione di Michael T. Liske nel suo importante libro su Leibniz

Leibniz è, dal punto di vista filosofico, un autore enormemente fecondo, ma certo non per coloro che vogliano conservarne pietosamente l'edificio concettuale, bensì per coloro che, muniti di coraggio sufficiente ad abbattere quell'edificio, sapranno trovare fra le macerie un fondo pressoché inesauribile di sollecitazioni filosofiche. (M.T. Liske, *Leibniz*, il Mulino, 2007, pag. 255)

Vico

Testo 13. Che cos'è la Scienza Nuova (da G. Vico, *La Scienza Nuova*, Milano, BUR, 1977 p. 32, e da *La Scienza Nuova e altri scritti*, Utet, 1976, p. 333)

Ecco come Vico presenta la sua Scienza Nuova, che ha come oggetto la storia della società umana, mentre scienza nuova per eccellenza ai suoi tempi era considerata la fisica newtoniana.

Così questa nuova scienza, o sia la metafisica al lume della provvidenza divina meditando la comune natura delle nazioni, avendo scoperte tali origini divine et umane delle cose tralle Nazioni Gentili, ne stabilisce un sistema di diritto natural delle genti, che procede con somma egualità, e costanza per le tre Età, che gli Egizj ci lasciaron detto, aver camminato per tutto il tempo del Mondo corso loro dinanzi; cioè l'Età degli Dei, nella quale gli uomini gentili credettero vivere sotto divini governi, et ogni cosa essere lor comandata con gli auspicj, e con gli oracoli, che sono le più vecchie cose della Storia Profana; l'Età degli Eroi, nella quale dappertutto essi regnarono in Repubbliche Aristocratiche, per una certa da essi riputata differenza di superior natura a quella de' lor plebei; e finalmente l'Età degli uomini, nella quale tutti si riconobbero esser'uguali in natura umana; e perciò vi si celebrarono prima le Repubbliche popolari, e finalmente le Monarchie; le quali entrambe sono forme di Governi Umani, come poco sopra si è detto.

Parafrasi

Questa nuova scienza, che è la metafisica che medita sulla natura comune delle nazioni in quanto sono rette dalla provvidenza divina, e che ha scoperto le origini sia divine che umane delle cose [cioè della realtà sociale] riguardo alle nazioni gentili [cioè alle nazioni pagane, intendendosi con "gentili" tutti popoli non ebrei] stabilisce il sistema del diritto naturale delle genti. Tale sistema mostra il percorso sempre uguale e costante dei gentili attraverso le tre età, così come furono definite dagli egizi, che avevano compiuto l'intero percorso temporale del mondo; cioè l'Età degli Dei, nella quale i gentili credettero di vivere sotto governi divini, e che ogni cosa fosse loro comandata dagli dei attraverso gli àuspici [i sacerdoti che interpretavano i segni divini] e gli oracoli, che sono le più vecchie istituzioni della Storia Profana; l'Età degli Eroi, nella quale dappertutto essi [gli eroi, cioè i guerrieri nobili] regnarono in Repubbliche Aristocratiche, perché si ritenevano differenti e superiori ai plebei; e infine l'età degli uomini, nella quale tutti si riconobbero come eguali per natura; e perciò ci furono frequentemente dapprima le Repubbliche Popolari e infine Le Monarchie; che sono entrambe forme di Governi Umani, come poco sopra si è detto.

Altrove Vico descrive le caratteristiche delle menti degli uomini in queste tre età.

Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura.

Questa dignità è 'l principio delle sentenze poetiche, che sono formate con sensi di passione e di affetti, a differenza delle sentenze filosofiche, che si formano dalla riflessione con raziocini: onde queste più s'appressano al vero quanto più si innalzano agli universali, e quelle son più certe in quanto s'appropriano a' particolari.

Gli uomini prima sentono senza aver coscienza di se stessi, poi hanno coscienza di sé sul piano emotivo, alla fine riflettono con mente libera dalle emozioni.

Questo assioma spiega il valore delle affermazioni dei poeti, che sono formate sotto l'influenza della passione e degli affetti, a differenza delle sentenze filosofiche, che si formano dalla riflessione con ragionamenti: per cui queste ultime si approssimano alla verità quanto più si innalzano agli universali, e le prime sono più certe in quanto si riferiscono ai particolari.

Vico, nel delineare le modalità di sviluppo della Storia, propone un paragone dunque con le facoltà delle tre età dell'uomo (infanzia, adolescenza e maturità). Nella prima età (a cui dà il nome tradizionale di età degli dei), gli uomini si affidano solamente ai propri sensi e soprattutto alla propria fantasia, interpretando la realtà come una cosa determinata da forze incommensurabili: per dar sostanza a queste credenze nascono molti miti e si creano gli oracoli come strumento di comunicazione con il divino. Il passaggio all'età degli eroi porta a una maggiore stratificazione delle società: un gruppo si impone sugli altri, arrogandosi facoltà che prima venivano attribuite agli dei. Infine, nell'età degli uomini, ha predominanza la ragione: in nome del principio di uguaglianza, nascono i primi sistemi democratici che assicurano una convivenza civile; in seguito si affermerà la monarchia che garantisce l'eguaglianza dei sudditi sotto la legge; il predominio della ragione porta alla nascita di discipline come l'economia o la politica proprio perché la regolamentazione dei modi di vivere è cercata nell'umano, non più negli dei.

Testo 14. La poesia come espressione dei popoli giovani e i poemi omerici come espressione della fanciullezza del popolo greco (*La scienza nuova e altri scritti*, cit, p. 329 e 629-631).

Abbiamo visto che Vico distingue tra il modo di pensare dei poeti e quello dei filosofi (sentimento vs riflessione razionale). I bambini e i ragazzi hanno lo stesso modo di pensare fantastico e emotivo dei poeti e come loro anche i popoli che sono nella fase dell'infanzia e della gioventù del loro ciclo di sviluppo.

La fantasia tanto più è robusta quanto più è debole il raziocinio.

Il più sublime lavoro è alle cose insensate dare senso e passione, ed è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra le mani, favel-larvi [parlarsi insieme] come se fossero, quelle, persone vive.

Questa dignità filologico-filosofica ne approva [mostra] che gli uomini del mondo fanciullo, per natura, furono, sublimi poeti.

Questi assiomi sono convalidati dalla ricostruzione che Vico fa dell'origine dei poemi omerici, che per lui sono frutto della creazione collettiva del popolo greco in un'epoca in cui non esisteva ancora la scrittura alfabetica.

Tutte queste cose, dico, ci strascina-no ad affermare che tale sia advenuto di Omero appunto quale della guerra troiana, che, quantunque ella dia una famosa epoca dei tempi della storia, pur i critici più avveduti reputano che ella non mai siasi fatta nel mondo. E, certamente, come della guerra troiana, così di Omero non fossero certi grandi vestigi rimasti, quanti sono i di lui poemi, a tante difficoltà si direbbe che Omero fosse stato un poeta d'idea, il quale

Tutte queste cose ci costringono ad affermare che ad Omero sia capitato appunto lo stesso che alla guerra di Troia che, per quanto segni un'epoca famosa dei tempi della storia, anche i critici più prudenti reputano che essa non sia mai avvenuta nella realtà. E, certamente, se, come per la guerra di troia, di Omero non fossero rimaste certe grandi tracce, e cioè i suoi poemi, di fronte a tante difficoltà si dovrebbe dire che Omero sia stato solo un poeta ideale, immaginario, e non un uomo particolare esistito

non fu particolar uomo in natura. Ma tali e tante difficoltà, e insieme i poemi di lui pervenutici, sembrano farci cotal forza d'affermarlo per la metà: che quest'uomo sia egli stato un'idea ovvero un *carattere eroico d'uomini greci, in quanto essi narravano, cantando, le loro storie*. [...]

Per si fatta scoperta tutte le cose e discorse e narrate, che sono sconcezze e inverosimiglianze nell'Omero finor creduto, divengono nell'Omero qui ritrovato tutte convenevolezze e necessità. [...]

I popoli greci cotanto contesero della di lui patria e l vollero quasi tutti lor cittadino perché essi popoli greci **furono** quest'Omero. [...] Un tal Omero veramente egli visse per le bocche e nella memoria di essi popoli greci dalla guerra troiana fin ai tempi di Numa. [...]

Così Omero compose giovane l'*Iliade*, quando era giovinetta la Grecia e, 'n conseguenza, ardente di sublimi passioni, come di collera, d'orgoglio e di vendetta, le quali passioni non soffrono dissimulazione e amano generosità, onde ammirò Achille, eroe della forza: ma vecchio compose poi l'*Odissea*, quando la Grecia aveva alquanto raffreddato gli animi con la riflessione [...], onde ammirò Ulisse, eroe della sapienza. Talché ai tempi di Omero giovane a' popoli della Grecia piacquero la crudeltà, la villania, la ferocia, la fiera, l'atrocità: a tempi d'Omero vecchio già gli diletavano i lussi d'Alcinoò, le delizie di Calipso, i piaceri di Circe [...] i quali costumi, tutti ad un tempo, sopra ci sembravano impossibili.

I poemi omerici nascono dunque dai canti popolari e solo più tardi saranno messi per iscritto.

La trattazione vichiana non è una questione solo letteraria, ma si collega con i grandi temi innovativi della visione dell'uomo propria del filosofo napoletano.

1) **L'uomo è un essere storico**: si modifica nel corso del tempo per quanto riguarda la cultura e la mentalità;

2) **I popoli, nei diversi momenti del loro sviluppo storico, usano diversi mezzi espressivi**: p. es. certe culture si esprimono attraverso il canto, e altre attraverso la scrittura.

3) **L'individuo è determinato culturalmente dalla collettività in cui nasce e dal suo sviluppo culturale**: per questo se la storiografia tradizionale prima di Vico si era occupata soprattutto dei grandi personaggi, Vico si preoccupa di collocarli nel contesto del loro tempo e del loro popolo.

davvero. Ma tali e tante difficoltà, e insieme i suoi poemi che ci sono effettivamente pervenuti, sembrano costringerci ad affermare che fosse immaginario solo per metà, e a dire piuttosto che quest'uomo sia stato un'idea nel senso che fosse *un personaggio del tempo eroico dei greci, [cioè esistito attraverso di loro e attraverso il loro canto] in quanto narravano, cantando le loro storie*. [...]

A causa di questa scoperta tutte le cose di cui abbiamo riferito prima, che sono vergognose e inverosimili nell'Omero creduto fino ad oggi [cioè un poeta colto e sapiente, educatore morale del mondo greco, così come era presentato dalla tradizione], diventano credibili e necessarie. [...]

I popoli greci disputarono a lungo su quale fosse la sua patria e lo vollero quasi tutti loro concittadino perché **erano** essi stessi Omero [nel senso che abbiamo detto] [...]. Un tale Omero esistette veramente attraverso le bocche e nella memoria dei popoli greci dalla guerra di Troia ai tempi di Numa [tra il settimo e l'ottavo sec, a. C.].

Così Omero da giovane compose l'*Iliade*, quando la Grecia era giovane e, di conseguenza, ardente di passioni sublimi, come la collera, l'orgoglio e la vendetta, che non possono essere dissimulate e si accompagnano con la generosità, per cui la giovane Grecia ammirò Achille, eroe della forza: ma vecchio compose poi l'*Odissea*, quando la Grecia aveva alquanto raffreddato gli animi con la riflessione [...] per cui ammirò Ulisse, eroe della sapienza. In tal modo ai popoli della Grecia ai tempi della gioventù di Omero piacquero la crudeltà, la villania, la ferocia, la fiera, le atrocità: ai tempi della sua vecchiaia già piacevano loro i lussi di Alcinoò, le delizie di Calipso, i piaceri di Circe [...] costumi che, presi tutti nello stesso periodo storico, ci sembravano incompatibili.

DA OGGI A IERI. La scoperta della cultura orale (da Walter Ong, *Oralità e scrittura*, il Mulino 1986, pp. 90-93)

Vico intuisce l'importanza del medium usato (parola o scrittura) sulla qualità della comunicazione. Nel Novecento gli studi antropologici su questo tema si sono moltiplicati. Per esempio l'antropologo **Milman Parry (1902-1935)** ha fatto un'indagine sui cantastorie analfabeti dei Balcani e ha mostrato con una ricerca sul campo il salto che c'è tra la poesia tramandata oralmente e poi trascritta e la poesia organicamente collegata alla scrittura: si tratta di un salto epocale nello stile comunicativo. Un salto così grosso sembra compiersi oggi a velocità straordinaria nel passaggio dal cartaceo e dall'analogico al digitale. La modificazione del medium cambierà anche il senso della comunicazione filosofica?

Nei passi seguenti, tratti da un'opera di Walter Ong, un grande studioso dell'oralità e delle forme di comunicazione, troviamo un'ampia conferma delle tesi di Vico sul carattere orale delle opere omeriche e una vivace descrizione delle diversità di approccio alla poesia (e alla comunicazione) da parte di culture caratterizzate da media diversi.

Le opere di Millman Parry e di Albert Lord si sono dimostrate rivoluzionarie anche per il loro sforzo di definire in maniera più realistica la natura della memoria verbale nelle culture orali primarie. Parry mise a fuoco il problema dimostrando che l'*Iliade* e l'*Odissea* erano creazioni orali, indipendentemente dalle circostanze che governarono la loro traduzione in forma scritta [...].

Ma per poterlo dimostrare bisognava risolvere un grosso problema:

Come poteva un cantore ripetere a richiesta migliaia di esametri dattilici, se non li aveva precedentemente memorizzati parola per parola? [...]

Parry [...] mostrò che gli esametri non erano costituiti semplicemente da singole parole ma da formule, gruppi di parole adatte a trattare il materiale tradizionale, dove ogni formula era modellata appositamente per collocarsi in un esametro [il verso adoperato nei poemi omerici]. Il poeta aveva cioè a disposizione un ricco vocabolario di frasi in esametri, con le quali poteva creare all'infinito versi metricamente corretti, fintantoché trattava di materiali tradizionali[...]

Per esempio "dichiarò l'astuto Ulisse" (metephe polymetis Odysseus) o "esclamò l'astuto Ulisse" ricorre 72 volte nei poemi e si adatta alle esigenze della metrica.

Il poeta disponeva in realtà di migliaia di altre formule metriche simili, che si potevano adattare alle diverse esigenze della sua metrica, per quasi ogni situazione, persona, cosa o azione. La maggior parte delle parole che formano l'*Iliade* e l'*Odissea* infatti ricorrono come elementi di formule facilmente identificabili[...].

Ma ciò che vale per Omero vale anche per l'antico poema anglosassone *Beowulf* e per i poeti popolari dei Balcani dei nostri tempi.

La maggior parte e in realtà tutti i migliori tra questi poeti della Jugoslavia meridionale sono illetterati. **Imparare a leggere e a scrivere**, come scoprì Lord, **rende incapace il cantore**, introducendo nella sua mente il concetto di testo scritto come controllo della narrazione, e di conseguenza interferendo come i processi che governano la composizione orale, i quali non hanno niente a che fare con i testi scritti ma sono il "ricordo delle canzoni cantate". Agile è la memoria che hanno i poeti orali delle canzoni cantate: non era insolito trovare un bardo jugoslavo che cantasse "da 10 a 20 versi di 10 sillabe al minuto". Confrontando tra loro le canzoni registrate, tuttavia, si vide che esse per quanto metricamente regolare, non venivano mai cantate due volte nello stesso identico modo. Fondamentalmente ricorrevano le stesse formule e gli stessi temi, ma essi erano cuciti insieme o "rapsodizzati" in modo diverso ad ogni nuova recita, anche dello stesso poeta, a seconda della reazione del pubblico, dell'umore del poeta, della occasione, e di altri fattori sociali e psicologici. [...]

Sebbene i cantori siano consapevoli che mai due di loro canteranno nello stesso esatto modo la stessa canzone, tuttavia ciascuno sosterrà risolutamente di essere in grado di ripetere alla lettera la propria versione di una canzone e questo ogni qualvolta lo voglia, anche "a distanza di 20

anni". Ma quando le esecuzioni che essi hanno dichiarato essere identiche vengono registrate e confrontate tra loro, non risultano mai uguali, pur potendole riconoscere come varianti della stessa storia.

Il cantore analfabeta dunque diventa incapace di esercitare la sua arte se impara a leggere e a scrivere: anche questo sembra confermare la teoria di Vico che il periodo "infantile e barbaro" della civiltà sa fare poesia più (o almeno in modo diverso) dell'uomo "maturo e razionale". Questo ci deve far pensare ai possibili limiti e svantaggi dell'era digitale.

Laboratorio

Locke

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO IL PAR. 1 E I TESTI DI LOCKE

ANALISI DEI CONCETTI: 1. Che cosa intende Locke per "causa"? 2. Definite idee semplici e idee complesse, e qualità primarie e qualità secondarie. 2 Dato che Locke rifiuta il concetto classico di sostanza, qual è il nuovo concetto da lui proposto? Che cosa intende per conoscenza per ipotesi? Quali sono i limiti della conoscenza umana e quali ne sono le conseguenze?

DIFFERENZE TRA FILOSOFI: 1. Quali sono le principali differenze tra il razionalismo di Cartesio e l'empirismo di Locke? 2. Hobbes e Locke sono entrambi atomisti in senso ampio (anche Locke parla di particelle elementari invisibili); qual è però la visione particolare che Locke ha delle particelle elementari?

RIFLESSIONE SULLE CONSEGUENZE DELLA FILOSOFIA DI LOCKE: considerando quanto affermato nella S.d.P. sulla critica della metafisica in atto nel Settecento, quali sono stati i contributi di Locke a questa tendenza?

Newton

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR. 2 , 2.1 E 2.2

ANALISI DEI CONCETTI: Spiegate in che senso la legge di gravitazione universale entra in conflitto con le ricerche di Galileo e di Keplero e quali difficoltà comporta. Chiarite sotto quali condizioni è proposta da Newton.

DIFFERENZE TRA FILOSOFI: Quali differenze ci sono tra Newton e Cartesio rispetto alla fondazione della scienza? Quali sono i punti di contatto tra la filosofia di Newton e quella di Locke

CONSEGUENZE DELLA FISICA DI NEWTON: la seconda regola della scienze sperimentale, secondo cui nel mondo ad effetti naturali dello stesso genere vanno attribuite le medesime cause, mette in crisi definitivamente una credenza millenaria. Quale e con quali conseguenze culturali?

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO IL PAR. 2.4.

ANALISI DEI CONCETTI: Definite spazio e tempo secondo la teoria di Newton.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR. 3 - 3.3

ANALISI DEI CONCETTI: 1. Chiarite il programma teorico di Leibniz nei confronti della precedente filosofia della natura e della conoscenza. 2. Definite il concetto di monade. 3. Spiegate qual è la soluzione di Leibniz del problema della continuità o discontinuità della materia. 4. Che significa per Leibniz "fenomeno"? Qual è per lui la funzione dell'intelletto? 5. Definite percezione, riflessione e appercezione. 6. Che cosa sono le "piccole percezioni"?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. 1. Che cosa accetta e che cosa rifiuta Leibniz di Cartesio? 2. Che cosa accetta e che cosa rifiuta Leibniz di Locke?

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR. 3.4 e 3.5

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Distinguate tra verità di fatto e verità di ragione. 2. Come Leibniz definisce Dio? 3. Quali sono i rapporti tra Dio e mondo? Su che base Dio sceglie il progetto del mondo? 4. Come risolve Leibniz il problema del male?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Che differenze fondamentali ci sono tra la concezione di Dio di Spinoza e quella di Leibniz?

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Il programma di conciliazione di Leibniz e il problema del male (hanno senso e sono ancora attuali il programma di conciliazione tra scienza e fede di Leibniz e la sua soluzione del problema del male?)

Newton e Leibniz

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO I PAR. 2.5, 3.2 E 3.3.

RICERCA INTERDISCIPLINARE AVANZATA: Considerando che la questione della continuità o discontinuità della materia, o della sua natura ondulatoria o corpuscolare, è uno dei problemi della filosofia della natura che si sono sviluppati a partire dall'antichità e che continuano ad avere un'importanza strategica, con la collaborazione del docente di fisica cercate di aggiornare le vostre conoscenze sulla base delle ricerche contemporanee.

PER SVILUPPARE QUESTA PROPOSTA BISOGNA AVER LETTO I PAR. 2.6 E 3.6.

RICERCA INTERDISCIPLINARE AVANZATA: Con la collaborazione del docente di fisica cercate di informarvi più approfonditamente sulle applicazioni del calcolo infinitesimale.

Vico

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO I PAR. 4 E 4.1 E LA LETTURA 1.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Chiarite il senso della problematica filosofica di Vico e della sua polemica contro la filosofia a lui contemporanea. 2. Chiarite il significato dell'idea di Vico secondo cui il vero corrisponde al fatto. 3. Definite filosofia e filologia secondo Vico. 4. Che significa per Vico "senso comune"? 5. Come si articola la crescita di un popolo nella storia secondo Vico? 6. Chiarite l'idea vichiana di poesia.

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO IL PAR. 4.2

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Contro quale tendenza filosofica moderna Vico difende l'idea del libero arbitrio dell'uomo nella storia? Quali filosofie successive hanno ripreso in qualche modo la concezione vichiana della storia, e con quali differenze?

RICERCA DI EDUCAZIONE CIVICA (o DISCUSSIONE-DIBATTITO). Vico è stato riscoperto dagli studiosi italiani nell'Ottocento, che hanno considerato importanti la sua concezione della storia e della poesia. Non hanno però apprezzato, in un periodo in cui trionfava l'idea dell'inarrestabile progresso, la sua idea opposta secondo cui la civiltà possa corrompersi e si debba ricominciare un nuovo ciclo, con una nuova barbarie. È oggi possibile una nuova barbarie? Ci sono i sintomi di una corruzione del sistema democratico e dell'etica sociale?

PER SVILUPPARE QUESTE PROPOSTE BISOGNA AVER LETTO IL PAR. 4.3 LA LETTURA 2.

RICERCA MULTIDISCIPLINARE STORICO-LETTERARIA. Con l'aiuto degli insegnanti di materie letterarie e linguistiche cercate di conoscere l'impatto che la questione omerica ha avuto sulla storia delle letterature che state studiando.

ANALISI DEL TESTO. In che senso Vico nella lettura 2 afferma che Omero è un personaggio immaginario? A quale trasformazione culturale e sociale per Vico corrisponde il passaggio dall'Iliade all'Odissea?

CAPITOLO 9. LA FILOSOFIA INGLESE NEL SETTECENTO E L'ILLUMINISMO SCOZZESE

Il periodo illuministico in tutta Europa è caratterizzato da una generale mancanza di interesse per i sistemi metafisici e da un prevalente interesse *per l'uomo e per la società, o per la conoscenza della natura*. Fa eccezione la cultura tedesca, più conservatrice, in cui, sulla scia di Leibniz, Christian Wolff (1679-1754) costruisce un grandioso sistema filosofico in cui la metafisica ha una funzione centrale. Esso avrà un grande seguito nelle università tedesche.

Dopo Locke, la cui filosofia pone grossi limiti alla conoscenza metafisica, i più importanti filosofi inglesi del Settecento *preferiscono occuparsi di etica*, che considerano fondata sul senso morale, o sentimento morale – qualcosa di concreto, che tutti possiedono e possono perfezionare. Lo scozzese Hume, poi, perfezionerà l'empirismo di Hume, e, su questa base, elaborerà una *critica radicale della metafisica*.

Ma il Settecento per l'Inghilterra è il secolo della rivoluzione industriale. È qui che nasce la scienza sociale moderna per eccellenza, l'*economia politica*, grazie allo scozzese Adam Smith.

§ 1. Aspetti della filosofia inglese: morale del sentimento - negazione della materia.

La materia non esiste, secondo Berkeley. Esiste solo lo spirito. È comunque un modo per risolvere il problema del dualismo cartesiano...

SHAFTESBURY: LA FONTE DELLA MORALITÀ È IL SENTIMENTO

Tra i filosofi morali inglesi, c'è il giovane conte di **Shaftesbury** (1671-1713), che Locke aveva accompagnato in un viaggio di istruzione in Europa. Egli non pensa che la morale debba fondarsi sulla religione o sulla teologia, ma invece su di un **sentimento comune a tutti gli uomini**, sul **senso morale**. E semmai è la religione che si basa sulla morale. La vera religiosità non può fondarsi sulla paura dei castighi divini e sul desiderio del paradiso, ma piuttosto sull'amore per Dio in quanto degno di essere amato come artefice dell'armonia universale e del bene dell'universo. Un'azione umana è sentita come moralmente buona perché disinteressata e volta al bene universale.

Il richiamo al sentimento piuttosto che alla pura ragione sarebbe più tardi piaciuto alla filosofia preromantica e romantica. Quanto al rapporto tra morale e religione proposto da questo filosofo, esso sarà ripreso in termini un po' diversi da Kant, il più grande filosofo del secolo.

Shaftesbury non era un pensatore sistematico, ma un brillante saggista, che credeva anche che *la filosofia si debba comunicare con humour e con ironia*. Fu poi **Francis Hutcheson** (1690-1746) che introdusse la teoria del senso morale nell'insegnamento universitario. Egli sostenne che nella società agisce una tendenza alla **benevolenza universale** e che nella natura umana sia presente la tendenza disinteressata alla felicità degli altri. Per lui l'azione moralmente migliore è quella che procura la maggior felicità al maggior numero possibile di persone.

BERKELEY CONTESTA LA DISTINZIONE TRA QUALITÀ PRIMARIE E SECONDARIE.

■ Molto diversa è la via intrapresa dal vescovo anglicano **Berkeley** (1685-1753), filosofo, matematico e teologo irlandese. Quello di Berkeley rappresenta un disperato tentativo di arginare la nuova mentalità laica che andava rapidamente diffondendosi, ma il vescovo è a questo scopo si serve degli strumenti critici più aggiornati: è infatti un

attento studioso di ottica e contesta puntualmente la teoria della visione di Cartesio.

Berkeley assume il punto di vista empirista, proposto da Locke, per giustificare lo *spiritualismo, in opposizione non soltanto alle dottrine materialistiche, ma in generale alla scienza moderna, da lui considerata come atea e perversa. Egli infatti **elimina la distinzione fra qualità primarie (l'estensione, il moto) e qualità secondarie (le qualità sensibili)**, che rappresentava **il fondamento della scienza moderna**.

BERKELEY: NON POSSIAMO CONSIDERARE LA MATERIA UNA SOSTANZA; L'ESSERE È CIÒ CHE È PERCEPITO DALLA COSCIENZA.

Locke aveva ancora conservato più o meno coerentemente tale distinzione. Berkeley la elimina, affermando che *l'estensione dei corpi è percepita da noi attraverso i sensi esattamente come il colore, l'odore e le altre qualità sensibili*: l'estensione, egli afferma, è un'impressione dei sensi alla pari del caldo e del freddo, o del bianco e del rosso. Come tale, esiste solo nel soggetto conoscente. Berkeley conclude coraggiosamente che **non esiste la materia: la cosiddetta realtà esterna non è che un insieme di immagini presenti in uno spirito**. Egli pronuncia la frase diventata famosa: ***esse est percipi***. Per lui cioè essere è percepire, ed esiste solo ciò che è percepito dentro la coscienza che percepisce. Esistono dunque solo gli spiriti, degli uomini e di Dio. **Le presunte cose fuori di noi** non sono sostanze, ma solo immagini che Dio stesso suscita in noi: esse **rappresentano il linguaggio attraverso cui Dio comunica con gli uomini**.

LE IMMAGINI DELLE COSE NELLA NOSTRA COSCIENZA SONO ESPRESSIONI DEL LINGUAGGIO DIVINO.

Questo non significa per Berkeley che si debba rinunciare allo studio della natura e all'uso dell'esperimento per scoprirne le leggi generali, ma questo non significa neppure che si possa essere certi che le leggi restino sempre uguali a se stesse perché nulla lo può dimostrare. Bisognerebbe infatti presupporre che l'Autore di tutte le cose operi sempre uniformemente (sebbene certo opera con una certa uniformità). *Lo scienziato è simile a un grammatico; le leggi della natura sono le regole grammaticali del linguaggio divino*. Quella di Newton è la migliore grammatica che sia stata scritta. Ma come è possibile comprendere e usare il linguaggio senza conoscere le regole grammaticali, allo stesso modo si può conoscere la natura senza conoscerne le leggi. Ed è utile e legittimo anche cercare nella natura le **cause finali**. Questo, afferma Berkeley, permette non solo di scoprire gli attributi di saggezza e benevolenza del Creatore, ma anche di fare un uso più adeguato delle cose.

BERKELEY PONE IL PROBLEMA FONDAMENTALE DEL RAPPORTO TRA SOGGETTO E OGGETTO.

La nuova filosofia di Berkeley, l'**immaterialismo**, non ebbe successo ai suoi tempi né tra i conservatori né tra gli illuministi, benché lo scettico Hume, che non riconosceva la possibilità di conoscere nessun tipo di sostanza, si ispiri anche a lui (→ § 3). Egli pone però il problema fondamentale del rapporto fra il soggetto e l'oggetto nel processo della conoscenza, ripreso anche attualmente da molti scienziati e filosofi: è impossibile parlare di un oggetto senza un riferimento ad un soggetto conoscente. L'oggetto è sempre un oggetto percepito da un soggetto.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Come pratica il filosofare Shaftesbury? Che concezione ha Hutcheson della natura umana? Come risolve Berkeley il problema del dualismo cartesiano? Che cos'è la natura secondo Berkeley?

§ 2. Mandeville: la favola del libero mercato.

Niente libertà sindacale, bassi salari, niente istruzione per i lavoratori, ma per tutti libertà di pensiero. C'è qualcuno anche adesso che segue le dure raccomandazioni di Mandeville?

Bernard de Mandeville (1670-1732), discendente da una famiglia di calvinisti francesi emigrata in Olanda, visse in Inghilterra dove ebbe un notevole successo editoriale con la sua *Favola della api. Vizi privati e pubbliche virtù*, opera satirica notissima anche all'estero. Fu autore di molti opuscoli e saggi.

L'EGOISMO INDIVIDUALISTICO È LA MOLLA DELLO SVILUPPO CAPITALISTICO.

Il quadro letterario della sua opera è quello della storia di un operoso alveare, che è in realtà l'Inghilterra dei suoi tempi - il primo grande paese ad avviarsi sulla strada del capitalismo moderno. Nell'alveare, dunque, tutti seguono i propri interessi egoistici (ha ragione Hobbes e non Hutcheson), ma così facendo i **vizi privati** (lusso, spreco, orgoglio per la propria ricchezza, avidità, ecc.) sono **pubbliche virtù** in quanto stimolano la domanda di mercato: solo per interesse i privati sono disponibili a rischiare i loro capitali. Con l'accrescimento della ricchezza del paese, per quanto distribuita in modo fortemente ineguale, tutti stanno meglio di prima. Crescono le arti, le invenzioni e le scienze, e il paese è stimato e temuto all'estero. Certo, tutti sono corrotti. La giustizia funziona soprattutto "contro i poveri e i disperati", "per assicurare il ricco e il potente".

LA PROPRIETÀ PRIVATA DI ALCUNI COSTRINGE GLI ALTRI A LAVORARE.

Poiché il motore dello sviluppo economico sono le passioni, ma non esiste una passione naturale per il lavoro manuale, soprattutto se quotidiano e faticoso, *è la proprietà privata l'istituzione sociale capace di costringere*, in modo per così dire naturale, *i più a sottomettersi alla fatica*.

Tutto questo è stato possibile nel nostro alveare grazie alla politica. Essa, per quanto corrotta e da tutti vituperata, ha un potere limitato dalle leggi, e **ha lasciato libero il mercato**. Ha avuto inoltre il merito di stimolare due passioni socialmente utili, l'**orgoglio** e la **vergogna**. Ha adulato gli elettori e ha indotto alla vergogna i fannulloni e i falliti.

Per una controprova, Mandeville ci invita ad immaginare una società di virtuosi ed altruisti: lo sviluppo economico si inceppa. E del resto è impossibile un'alternativa migliore: una società comunitaria e virtuosa sarebbe possibile solo in un paese piccolo e con pochi abitanti, una specie di grande famiglia o di grande villaggio.

Fin qui la favola del successo dell'Inghilterra che ha affascinato moltissimi lettori. Ma Mandeville ha fatto una serie di raccomandazioni ai benpensanti e al governo ancora più dure e realistiche, soprattutto nelle note aggiunte all'opera e in altri opuscoli:

- Non dimenticate che **è la fame che rende laboriosa la classe lavoratrice** (e questo contraddice in parte la sua affermazione che con la ricchezza del paese tutti stanno meglio di prima); Insomma, "in una nazione libera dove non è permesso tenere schiavi, la ricchezza più sicura consiste in una moltitudine di poveri laboriosi".
- **L'ignoranza dei lavoratori è egualmente indispensabile** - e perciò egli si oppone alle spese per le scuole per i poveri.
- **Le associazioni tra lavoratori manuali**, che impongono ai loro membri di lavorare solo a certe condizioni, **sono nocive al libero mercato**: Mandeville si dichiara preoccupato che questi "lacchè" si riuniscano impunemente quando vogliono.
- Non bisogna impietosirsi né preoccuparsi troppo per i mendicanti e gli indigenti.
- "Dividete la terra, anche se ce n'è molta disponibile, e il possesso li renderà avidi" (si tratta di quella divisione delle terre comuni contro cui parlava Moro).
- Insegnate loro mestieri ed

arti, ed introdurrete fra loro invidia ed emulazione. • **La proprietà sia inviolabile.** • Non tollerate che alcuno agisca contro le leggi. • Ma lasciate che **ognuno sia libero di pensare come vuole.**

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Perché i vizi privati possono diventare pubbliche virtù? Qual è l'effetto della proprietà privata su chi non ce l'ha? Quali diritti stanno a cuore a Mandeville?

§ 3. Hume: critica del concetto di ordine naturale

Hume è un critico radicale della metafisica. Dal suo parricidio non può salvarsi nessuno: da Aristotele, a Tommaso, a Cartesio, a Leibniz.

David Hume (1711-1776), filosofo, storico e diplomatico scozzese, viaggiò in varie occasioni sul continente e a Parigi conobbe e frequentò i più importanti esponenti dell'illuminismo. Politicamente moderato, suscitò tuttavia aspre polemiche tra i benpensanti con alcuni suoi saggi critici sulla religione. La sua opera più importante è il *Trattato sulla natura umana* (1739-1740), che già nel titolo mostra la centralità del soggetto umano per la filosofia. Si occupò di gnoseologia e di morale, e anche di storia inglese e di storia della religione.

LA CENTRALITÀ DELLA SCIENZA DELL'UOMO.

Hume fu un continuatore dell'indirizzo sensistico ed empiristico inglese di Bacone, Hobbes e Locke, un esponente della cultura illuministica europea (→ cap. 10) ed un ammiratore del metodo scientifico sperimentale e della fisica di Newton.

L'ORDINE OGGETTIVO DELLA NATURA È DA NOI DATO PER SCONTATO SULLA BASE DELLE NOSTRE CREDENZE SOGGETTIVE.

Per i filosofi della natura, le leggi fisiche descrivono il congiungimento costante dei fenomeni secondo un nesso *necessario ed universale* che chiamiamo di causa ed effetto. Hume nega non solo che una tale relazione necessaria possa essere dimostrata a priori, ma anche che possa essere desunta dall'esperienza.

IL PRINCIPIO DELL'UNIFORMITÀ DELLA NATURA È INDIMOSTRABILE: NON SI PUÒ DIMOSTRARE L'UNIFORMITÀ DEL FUTURO SULLA BASE DI QUELLA DEL PASSATO.

I fautori della necessità si basano in sostanza su questo principio: "I casi dei quali non abbiamo avuto nessun'esperienza debbono somigliare a quelli dei quali l'abbiamo avuta, e il corso della natura continua uniformemente sempre lo stesso." Si tratta del "principio dell'uniformità della natura". Esso però non è evidente, in quanto il suo contrario non sarebbe contraddittorio, né impossibile: il corso della natura potrebbe anche cambiare. Alcuni fondano **sull'esperienza** la credenza che la natura sia uniforme ed ordinata e che i rapporti dati di causa-effetto debbano sussistere. Ma essa ci informa semplicemente che in tutti i casi **passati** certi particolari fenomeni sono andati costantemente uniti. Si estende dunque ciò che è valido per il passato **anche ai casi futuri**. Ma così la nostra credenza viene ad esser fondata solo sulla **pretesa somiglianza tra oggetti di cui abbiamo avuto esperienza ed altri di cui non l'abbiamo ancora**.

GLI ESPERIMENTI VALGONO COME PROVA DELLE LEGGI FISICHE SOLO SE SI PRESUPPONE GIÀ L'UNIFORMITÀ DELLA NATURA.

Secondo Hume, dunque, noi trasformiamo i nessi costanti individuati nell'esperienza passata in pretese leggi universali e necessarie solo in quanto diamo già per scontato il principio metafisico e indimostrabile dell'uniformità della natura. L'esperienza non basta a confermare tale principio, ma semmai il valore di prova degli esperimenti si fonda sull'accettazione di esso. In questo modo egli mette in dubbio la validità metafisica del principio su cui si fondava anche la scienza fisica di Newton. Hume restò un ammiratore di

Newton: i dubbi sulla natura metafisica di tale principio non hanno lo scopo di indebolire la nuova fisica sperimentale, ma solo di limitare le pretese conoscitive dell'uomo. L'uniformità della natura è una nostra credenza saldissima, nata da istinti e **abitudini** radicati in noi, non una conoscenza fondata sull'esperienza o dimostrata sulla base di prove logiche.

Anche l'epistemologo **Karl Popper** (1902-1994) considera, sulla scia di Hume, il principio dell'uniformità e dell'ordine oggettivo della natura come metafisico e indimostrabile. Per Popper, uno dei più grandi epistemologi dell'età contemporanea, si tratta di un postulato cui la ricerca scientifica non può rinunciare se non vuol cessare di esistere.

Da questa critica radicale del concetto di ordine causale consegue la contestazione dei concetti base della metafisica. Locke riconosceva come certa l'esistenza di tre sostanze fondamentali della metafisica: il mondo esterno, l'io e Dio. Hume nega tutto questo. Esse non sono altro che **credenze** (peraltro saldissime) dovute appunto all'**abitudine**.

L'IMMAGINAZIONE ATTRIBUISCE A UN GRUPPO DI FENOMENI **ASSOCIATI** UN SOSTRATO COMUNE, LA SOSTANZA.

In effetti capita spesso di constatare che alcune impressioni (o fenomeni) si ripetono insieme nella nostra **immaginazione**, vi si presentano cioè **associate** con una costanza particolare (si pensi alle svariate impressioni che tutte insieme ci danno l'immagine del libro che abbiamo in mano). Quando questa serie ripetuta di impressioni si interrompe (p.es. quando il libro è fuori del nostro campo visivo) *immaginiamo* che vi sia pur sempre da qualche parte un sostrato, una sostanza, indipendente dai fenomeni (e quindi in conoscibile per la nostra esperienza), che sia la causa del suo riapparire.

La **credenza** nella permanenza fuori di noi di sostanze corporee non ha una base puramente logica (non è *contraddittorio* pensare che tali sostanze non esistano), ma ha una solidissima base nell'**abitudine**, al punto che non c'è praticamente nessuno che non ci creda. E l'esistenza di tali sostanze per definizione poste fuori della portata della nostra facoltà percettiva non può essere propriamente dimostrata.

LA RELAZIONE DI CAUSA ED EFFETTO TRA DUE IMPRESSIONI È FRUTTO DI UN'ASSOCIAZIONE MENTALE.

Quanto al concetto di causa non è possibile dimostrare a priori che esso sia qualcosa di più di una nostra **associazione mentale** di certi fenomeni. ***La nostra immaginazione, sospinta dall'abitudine, ci costringe ad associare all'impressione di un oggetto quella di un altro ad essa contiguo nello spazio e nel tempo*** (come nel caso del lampo e del tuono). Tale uso del concetto di causa non è fondato su di una dimostrazione razionale, ma è istintivo, praticamente inevitabile – e praticamente molto utile...

L'IO PER HUME NON È UNA SOSTANZA, MA UN FASCIO DI PERCEZIONI.

Infine per Hume *la nostra coscienza non è una sostanza*, ma un "fascio di percezioni" in continua trasformazione, la cui stabilità e coerenza non è garantita – e tanto meno l'immortalità.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Che cosa pensa Hume della relazione causa-effetto? Che cosa afferma il principio di uniformità della natura? È assolutamente valido secondo Hume? Qual è l'azione della nostra immaginazione sui fenomeni? Che cos'è l'io per Hume?

§ 3.1. Hume. Confutazione delle prove dell'esistenza di Dio e concezione della religione

Hume confutò le classiche prove dell'esistenza di Dio nei *Dialoghi sulla religione naturale*, che egli preferì non pubblicare in vita, ma che

furono pubblicati invece nel 1779 per sua disposizione testamentaria. Gli stessi temi saranno sviluppati da Kant.

POICHÉ L'ESISTENZA COINCIDE CON L'IMPRESSIONE, NON SI PUÒ DIRE CHE L'ESISTENZA DI DIO DERIVI DAL SUO CONCETTO

Hume già nel *Trattato* aveva affermato che, per quanto ne sappiamo, l'esistenza di un oggetto coincide con la nostra impressione di tale oggetto, e che l'idea dell'esistenza di un determinato oggetto è la stessa cosa dell'idea della percezione di tale oggetto: esistente significa in ultima istanza presente ai nostri sensi. Quindi non solo nell'idea di Dio, come dicono Anselmo e Cartesio, ma nell'idea di qualunque cosa è implicita l'esistenza. Dalla presenza nella nostra mente dell'idea di Dio, non possiamo desumerne l'esistenza nella realtà, più che nel caso di qualunque altro oggetto pensato. Quindi **la prova ontologica non è valida**.

IL CONCETTO DI CAUSA COLLEGA I FENOMENI SINGOLI TRA LORO, MA NON PUÒ RIFERIRSI A DIO, L'ESTREMO INVISIBILE DELLA CATENA CAUSALE.

Inoltre non è possibile dimostrare che il concetto di causa sia qualcosa di più di una nostra **associazione mentale** di certi fenomeni. Hume perciò respinge anche l'idea che nella ricerca delle cause si possa indicare Dio come inizio della catena. Se si ammette il principio causale per congiungere i fenomeni singoli dell'esperienza, non si è per questo autorizzati a metterli in relazione con qualcosa che si trovi al di là dell'esperienza stessa. **Per cui non è valida la prova a posteriori di Tommaso.**

L'IDEA DI DIO ORDINATORE DEL MONDO È FONDATA SU DI UN'ANALOGIA ANTROPOMORFICA.

C'è poi la prova *fisico-teleologico*, che era cara ai newtoniani. Secondo tale argomento dall'*ordine oggettivo* del mondo, considerato come un prodotto artificiale, come una grande casa o una grande macchina, si risale all'idea di un "grande architetto" (o di un "dio orologiaio"). Hume rileva però che questa pretesa prova è semplicemente un'"**analogia antropomorfica**", che applica al mondo, che nel suo complesso è fuori della nostra esperienza, quello che è valido nel nostro quotidiano.

Infine un'altra opera di Hume, la *Storia naturale della religione*, è volta a studiare il fenomeno religioso così come si presenta. Hume riconosce che la religione si radica negli interessi vitali dell'uomo: "l'ansia per la felicità, il timore della miseria, il terrore della morte" spingono praticamente tutti i popoli verso le credenze religiose. Indubbiamente per il vero filosofo il mondo in cui viviamo riveste un carattere enigmatico e inquietante; quanto alle credenze religiose, esse lo interpretano in modo antropomorfico attribuendo ciò che è incomprendibile a potenze dotate di volontà e personalità.

LA RELIGIONE È UN BISOGNO PSICOLOGICO INSOPPRIMIBILE.

Nell'interpretazione religiosa del mondo l'umanità ha conosciuto una certa evoluzione: dal politeismo primitivo e superstizioso, che immagina le divinità in preda alle passioni, si è generalmente passati al monoteismo, che alla fine considera Dio come assolutamente perfetto. Ma il politeismo superstizioso era perlomeno tollerante, mentre *il monoteismo è spesso fanatico e intollerante* (inoltre esso può regredire facilmente a forme superstiziose, in quanto angeli, santi, profeti, ecc., tendono a essere divinizzati).

Tutto questo non porta tuttavia Hume a rifiutare la religione, di cui riconosce l'importanza come *legame sociale*, dato che la società non è fondata sulla ragione, ma sulle emozioni e sulle passioni.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Che critiche muove Hume alle diverse prove dell'esistenza di Dio? Che cosa pensa del politeismo e del monoteismo? Che funzione ha per lui la religione nella società?

§ 3.2. Hume: la morale del sentimento e il carattere artificiale della giustizia

LE NOSTRE VALUTAZIONI MORALI DERIVANO DAL SENTIMENTO MORALE.

Per Hume le **valutazioni morali** sono impressioni di tipo particolare, la cui facoltà è da lui chiamata, seguendo Hutcheson, **sentimento morale**. Tale sentimento può anche essere indipendente dalle semplici impressioni di piacere o di dolore che la cosa da valutare ci dà direttamente, o anche dalle considerazioni dettate dal calcolo dei nostri interessi ad essa collegati. Gli esseri umani sono capaci di distaccarsi da questi condizionamenti e **mettersi dal punto di vista degli altri** quando le passioni del dolore e del piacere non li investano troppo fortemente. Questo modo di sentire è chiamato da Hume **simpatia**. "Simpatia" è usato qui nel suo senso letterale di sentire quello che sentono gli altri (*sympathein* in greco significa "sentire insieme"). Gli individui sentono il bisogno di condividere i loro sentimenti e dipendono dalla stima altrui.

LA SIMPATIA CI PERMETTE DI PRESCINDERE DAL NOSTRO INTERESSE E DI METTERCI DAL PUNTO DI VISTA DEGLI ALTRI.

Naturalmente Hume non sostiene che gli uomini, spinti dalla simpatia, normalmente *agiscano* in modo non egoistico, ma solo che sono in grado di trascendere almeno provvisoriamente l'egoismo a livello intuitivo, che hanno cioè la facoltà di porsi dal punto di vista degli altri, di farsi spettatori imparziali. La sua etica è essenzialmente ***utilitaristica**, e in essa l'atteggiamento egoistico è temperato, oltre che dalla socialità istintiva umana, dal fatto che gli individui hanno **interessi comuni** derivanti dalla vita associata e che essi possono cercare di armonizzare gli interessi diversi grazie alla simpatia.

-Utilitarismo, filosofia che intende la morale come ricerca dell'**utile**, cioè di ciò che aumenta il piacere e diminuisce il dolore.

Hume ha cercato di cogliere i principi generali che regolano la vita associata così com'è, rifiutando le idee giusnaturalistiche di **leggi di natura**, di **diritti naturali innati**, di **stato di natura** e di **contratto sociale**.

IL DIRITTO DI PROPRIETÀ E IL SENTIMENTO DELLA GIUSTIZIA NON SONO NATURALI MA CONVENZIONALI.

Locke giustifica la proprietà privata facendola risalire allo stato di natura e rendendola così intangibile per la società civile. Hume è egualmente favorevole al *diritto di proprietà*, ma ritiene che esso sia di origine **convenzionale**: gli individui, nel corso della loro evoluzione sociale, per poter convivere pacificamente, giunsero a stabilire, nell'interesse reciproco, che nessuno privasse gli altri di ciò che era già in loro possesso. Anche il sentimento della *giustizia* per Hume non può derivare a priori dalla ragione e dalla conoscenza dei propri diritti innati, ma è una "virtù artificiale", legata all'evoluzione della cultura, della società e delle sue istituzioni: solo nel contesto di tali istituzioni e delle loro norme e consuetudini, storicamente date, si può dire che un'azione è giusta o ingiusta (in quanto per esempio viola un diritto di proprietà riconosciuto). Egli criticava anche l'idea di "stato di natura", perché riteneva che essa non avesse alcun corrispettivo reale in nessuna epoca dell'evoluzione umana.

COME IL LINGUAGGIO, LE ISTITUZIONI SOCIALI, LO SCAMBIO COMMERCIALE, ECC. SONO FRUTTO DI TACITE CONVENZIONI.

Hume respinge l'idea di contratto sociale se viene inteso come una promessa formale (di cui nella storia di solito non c'è traccia). Esso può però essere inteso come "un sentimento dell'interesse comune, che ognuno trova nel suo cuore... Così due uomini muovono le vele di una barca con comune accordo per un comune interesse, senza alcuna promessa o contratto; così l'oro e l'argento sono fatti misure per lo scambio; così il discorso, le parole, la lingua sono fissati dalle **convenzioni** e dall'accordo umano." Le istituzioni dello Stato non hanno dunque un modello naturale-razionale determinabile a priori (come voleva il giusnaturalismo, cfr. cap.7, §. 4), ma sono il frutto di un'interazione umana continua nel corso della storia, mossa da interessi pratici immediati. *Le istituzioni sociali, come la proprietà e lo scambio commerciale in origine sono frutto di una tacita intesa, come il linguaggio.*

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Che cosa sono il sentimento morale e la simpatia secondo Hume? Come giudica il diritto naturale? Come nasce il concetto di giustizia? Come nascono le istituzioni?

§ 4. Adam Smith, filosofo morale e scienziato sociale

Smith ci propone di diventare "spettatori imparziali" di noi stessi.

Adam Smith (17-1790) è allievo di Hutcheson, ma è affascinato dal pensiero di David Hume, di cui diventa interlocutore e amico stretto. Nel 1759 pubblica la *Teoria dei sentimenti morali*. Dopo viaggia per l'Europa ed entra in contatto con gli economisti francesi, e in particolare con i fisiocratici (← SdP, par. 3). Nel 1767 inizia la stesura della sua opera più importante, una pietra miliare dell'economia politica, *La ricchezza delle nazioni*, che pubblica nel 1776, con notevole successo di vendite.

Come filosofo morale, è l'ideatore della teoria dello "**spettatore imparziale**", che si collega alla teoria della simpatia dell'amico Hume. Tentando di giocare il ruolo di "spettatore imparziale", una persona osserva le azioni e reazioni di un'altra. Lo "spettatore" cerca di entrare nella situazione che osserva e immagina come debba sentirsi "l'attore" – la persona che viene osservata, e immagina cosa farebbe se fosse l'attore. Ma lo stesso procedimento può essere attuato anche verso se stessi. Per giudicare le proprie azioni ci si divide nell'immaginazione in due persone diverse – spettatore e attore, usando questa divisione come sostituto dell'osservazione esterna da parte della comunità. Per Smith, un sentimento è degno di approvazione morale soltanto se uno spettatore imparziale potrebbe provare simpatia con quel sentimento. Le norme morali esprimono così i sentimenti di uno spettatore imparziale.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Quali sentimenti sono degni di approvazione morale secondo Smith?

§ 4.1. Adam Smith. L'economia politica: la divisione del lavoro.

LA DIVISIONE DEL LAVORO AUMENTA LA PRODUTTIVITÀ.

Così comincia *La ricchezza delle nazioni*: "Sembra che **il grandissimo progresso della capacità produttiva del lavoro** e la maggiore abilità, destrezza e avvedutezza con le quali esso è ovunque diretto o impiegato siano stati **effetti della divisione del lavoro**". Segue il celebre esempio della fabbricazione degli spilli, articolata in ben diciotto distinte attività.

PIÙ L'OPERAZIONE CHE SI SVOLGE È SEMPLICE, PIÙ SI PUÒ DIVENTARE ABILI.

“La divisione del lavoro, riducendo il compito di ognuno a qualche semplice operazione, e facendo di questa l’occupazione esclusiva della sua vita, incrementa necessariamente moltissimo la destrezza dell’operaio.” Ma il lavoro è stato facilitato e abbreviato anche con l’applicazione di macchine adeguate.

Egli nota anche che “gran parte delle macchine usate nelle manifatture in cui il lavoro è più suddiviso furono originariamente invenzione di operai comuni”: un ragazzo adibito costantemente ad aprire e chiudere alternativamente la comunicazione tra la caldaia e il cilindro, a seconda che il pistone salisse o scendesse, osservò che legando una funicella dal manico della valvola che apriva questa comunicazione ad un’altra parte della manica, la valvola si apriva e chiudeva senza la sua assistenza”. Ma in seguito sono stati soprattutto dei tecnici, o dei lavoratori intellettuali, a occuparsi dello sviluppo del macchinario.

DIVISIONE DEL LAVORO AUMENTA LA RICCHEZZA COMPLESSIVA MA ABBRUTISCE I LAVORATORI MANUALI.

La divisione del lavoro, grazie alle macchine, è aumentata dentro le officine, ma anche nella società nel suo insieme, in cui sono nate nuove professioni. *È la grande moltiplicazione delle produzioni di tutte le differenti arti, in conseguenza della divisione del lavoro, a dar luogo, in una società ben governata, a quell’universale ricchezza che si estende sino alle classi sociali più basse*. Ma Smith nota anche che l’abilità del lavoratore si sviluppa a spese della sua umanità, che lo porterebbe ad occuparsi di un po’ di tutto.

La divisione del lavoro comunque “è la conseguenza necessaria, sebbene assai lenta e graduale, di una certa *propensione della natura umana... a trafficare, barattare e scambiare una cosa con un’altra*”. Essa ha sviluppato le attuali differenze intellettuali e pratiche fra i diversi gruppi sociali. “La differenza dei talenti naturali dei diversi uomini è in realtà molto minore di quanto si supponga; e l’ingegno assai differente, che sembra distinguere gli uomini di diverse professioni quando raggiungono la maturità, in molti casi non è tanto la causa quanto **l’effetto della divisione del lavoro**. La differenza tra i caratteri più dissimili, per esempio, tra un filosofo e un facchino, sembra sia imputabile non tanto alla natura quanto all’abitudine, al costume e all’educazione. Appena venute al mondo, e per i primi sei o dieci anni della loro esistenza, queste persone erano forse assai simili”.

La divisione del lavoro dunque approfondisce le differenze fra gli uomini. Non solo: parcellizzando sempre più le attività lavorative, essa realizza sì crescenti risultati produttivi, ma compromette progressivamente l’umanità del lavoratore. Produce, cioè, sempre più ricchezza, ma anche sempre più quell’***alienazione** dell’operaio di cui parlerà Marx circa settanta anni dopo.

LA DIVISIONE DEL LAVORO AUMENTA LE DIFFERENZE TRA I GRUPPI SOCIALI.

“Chi passa tutta la sua vita a eseguire alcune semplici operazioni, i cui effetti sono inoltre forse sempre gli stessi o quasi, non ha occasione di esercitare l’intelletto o la sua inventiva... Perciò, egli perde naturalmente l’abitudine di questo esercizio e generalmente diventa tanto stupido e ignorante quanto può diventarlo una natura umana. L’operaio, vincolato al lavoro ripetitivo e senza difficoltà, “è completamente incapace di giudicare dei grandi e vasti interessi del suo paese; e... è ugualmente incapace di difendere il suo paese in guerra”. Invece nelle cosiddette società barbare, di cacciatori, pastori e anche di agricoltori, in quello stadio primitivo dell’agricoltura che precede il progresso delle manifatture e lo sviluppo del commercio estero, le

occupazioni varie di ogni uomo obbligano tutti a esercitare la propria capacità e a escogitare espedienti per superare le difficoltà.

*Alienazione (in senso economico): perdita del controllo dell'organizzazione del proprio lavoro e dei prodotti del proprio lavoro da parte del lavoratore.

Le persone delle classi sociali superiori, dopo un lungo corso di studi, accedono a professioni che le impegnano in attività che non sono “semplici e uniformi come quelle della gente del popolo” e lasciano loro anche “molto tempo a disposizione per perfezionarsi in ogni ramo di nozioni utili o dilettevoli.

LA PUBBLICA ISTRUZIONE È NELL'INTERESSE DELL'INTERA SOCIETÀ.

Smith pensa che a porre rimedio agli effetti pesantemente negativi della divisione del lavoro debba essere lo Stato attraverso l'educazione. E non solo nell'interesse dei lavoratori, ma nell'interesse della società intera.

Più il popolo è istruito, meno esso è soggetto al fanatismo e alla superstizione; meglio capisce i pubblici affari meno è disponibile alle agitazioni dei demagoghi. Le persone istruite si sentono più degne di considerazione sociale e sono più propense a rispettare le autorità.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Quali sono gli effetti della divisione del lavoro per Smith? Tale divisione riguarda solo le officine? Che differenze ci sono tra l'operaio industriale e gli uomini delle cosiddette società barbare? Che cosa pensa Smith dell'istruzione?

§ 4.2. Adam Smith: il mercato e la “mano invisibile”.

DOMANDA ED OFFERTA SONO LO STIMOLO E LA GUIDA PRINCIPALE DEL MERCATO E DELLA PRODUZIONE.

Sono gli stimoli del mercato – della domanda e dell'offerta- che guidano gli imprenditori nelle loro scelte produttive. Dice Smith: “Cercando per quanto può d'impiegare il suo capitale [...] in modo che possa avere il massimo valore, ogni individuo contribuisce necessariamente quanto può a massimizzare il reddito annuale della società. [...] Egli mira soltanto al proprio guadagno e in questo, come in molti altri casi, egli è condotto da una **mano invisibile** a promuovere un fine che non rientrava nelle sue intenzioni”.

IL VALORE DI UN PRODOTTO NASCE DAL LAVORO NECESSARIO PER PRODURLO.

Smith fonda l'economia politica sull'idea che **all'origine del valore economico ci sia il lavoro**. La ricchezza delle nazioni non risiede nell'accumulo di valore sotto forma di oro e metalli preziosi, che si ottiene con il disavanzo delle esportazioni rispetto alle importazioni, come pensava la corrente economica dei **mercantilisti**. E neppure nei prodotti della terra, che sono sempre in quantità maggiore delle sementi impiegate come pensavano i **fisiocratici**. Per Smith è il lavoro che produce il valore, facendo sì che i prodotti lavorati abbiano un valore maggiore delle spese necessarie per produrli.

LO STATO DEVE RIMUOVERE GLI OSTACOLI ALLA LIBERTÀ DI MERCATO...

Per i fisiocratici è l'agricoltura, l'attività più vicina alla natura, quella che per eccellenza crea valore economico. Smith invece vede nella borghesia, in particolare in quella industriale, la classe sociale più dinamica e più capace di promuovere il benessere pubblico. *Lo Stato può aiutare questo processo, non intervenendo in campo economico, ma assicurando piena libertà ai soggetti imprenditoriali privati, mossi dalla naturale ricerca del proprio interesse*, e in ciò guidati dalla “mano invisibile” che li armonizza con l'interesse pubblico. Deve, quindi, opporsi ai monopoli e ai vincoli tradizionali che certi settori produttivi si sono, nel corso del tempo, assicurati a scapito degli altri, con effetti negativi sul bene comune. Deve quindi sottrarsi alle pressioni di quei

gruppi privati potenti che pretendono che in particolare i loro grossi affari siano “per il bene pubblico”.

...MA IL MERCATO NON DEVE REGOLARE TUTTO.

Egli non affida semplicisticamente la società al mercato, perché questo crea problemi che, come quelli prodotti dalla divisione del lavoro, non possono essere risolti che dalla politica.

Il significato del libero mercato per Smith è quelli di liberare il mercato dai vincoli che potenti gruppi d'interesse hanno imposto, piegando lo Stato al loro servizio.

LA “MANO INVISIBILE” NON È UN DOGMA.

***Liberismo:** teoria economica secondo cui il mercato e l'impiego della proprietà privata non devono subire condizionamenti da parte dello Stato.

L'immagine della **mano invisibile** sembra suggerire che ci fosse in lui la *fiducia metafisica in una specie di provvidenza economica*, per cui l'iniziativa di mercato dei singoli si trasformi sempre nell'aumento del benessere generale. Questo è stato enfatizzato dalle interpretazioni *liberiste di Smith ma non corrisponde al suo pensiero. Questa immagine compare una sola volta nella *Ricchezza delle nazioni*, come osserva l'economista e storico dell'economia Alessandro Roncaglia. Secondo Roncaglia, Smith non condivide il dogmatico ottimismo di certi illuministi, che pensano che una volta che siano realizzate le istituzioni conformi alla Ragione - in questo caso sarebbe il mercato assolutamente libero - il progresso segua inevitabilmente. Smith fa parte piuttosto di quelli che sostengono che gli esseri umani e le istituzioni sono imperfetti e inevitabilmente resteranno tali, pur se possono e devono essere migliorati. Per lui il progresso umano non è solo questione di “giudizio dei mercati” (cioè di reazione spontanea dei mercati di fronte alle diverse iniziative economiche), come oggi viene spesso insegnato. Il mercato è un'istituzione storica complessa, non un sistema naturale da venerare come una divinità. Smith ci raccomanda un'attenzione costante alla formazione delle posizioni di privilegio e di concentrazione di ricchezza. Ci insegna a diffidare dei gruppi privati potenti quando pretendono di orientare l'azione dello Stato nella realizzazione del pubblico bene. Per lui l'economia non è il sapere assoluto cui affidare le sorti dell'umanità; ogni teoria economica ha dei presupposti e degli effetti sociali sui quali deve intervenire la riflessione morale e politica. *Se sono gli interessi privati a muovere gli uomini verso la creazione della ricchezza, è però lo Stato che deve provvedere al bene comune.*

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Da cosa nasce la ricchezza? Come deve comportarsi lo Stato riguardo alle regole di mercato? Quali pericoli sono insiti nel mercato e nella concentrazione di ricchezza?

LETTURE

David Hume: un inquietante filosofo perbene

David Hume accoglie la grande eredità di Locke. Anche per lui tutto il contenuto della coscienza è riconducibile ai singoli dati dell'esperienza sensibile e anche per lui è impossibile stabilire rapporti di necessità fra gli eventi.

Testo 1. La critica al concetto di causa

Il rapporto di causa-effetto è considerato di solito come rapporto necessario e il principio <stessa causa stesso effetto> come tale da non poter mai essere smentito. Hume ritiene invece che l'idea di causa effetto sia il frutto di una semplice associazione di idee e che la necessità del rapporto non sia in alcun modo dimostrabile.

Supponiamo che io veda una palla che si muove in linea retta verso un'altra; immediatamente concludo che esse si urteranno e che la seconda si metterà in movimento. Questa è l'inferenza dalla causa all'effetto; e di questa natura sono tutti i ragionamenti che facciamo nella condotta di vita ... e di qui deriva tutta la filosofia con la sola eccezione della geometria e dell'aritmetica.

[In realtà] se un uomo fosse creato, come Adamo, nel pieno vigore della sua intelligenza, egli senza esperienza non sarebbe in grado di inferire dal movimento ed impulso della prima palla il movimento della seconda. Non esiste nella causa nulla che la ragione veda e che ci faccia inferire l'effetto.

Le dimostrazioni sono possibili solo nella matematica, fondata sul principio di non contraddizione ma non per la realtà fattuale: non sarebbe per nulla contraddittorio che il fuoco non bruciasse o l'acqua non soffocasse

La mente può sempre concepire che un qualsiasi effetto tenga dietro ad una qualunque causa e che un evento qualunque segua ad un altro. [La cosa infatti non implicherebbe contraddizione]

Sarebbe stato necessario quindi per Adamo aver avuto *esperienza* dell'effetto che ha tenuto dietro all'urto delle due palle. Egli avrebbe dovuto vedere, in più casi, che quando una palla ne urta un'altra, la seconda si metta sempre in movimento. Se avesse visto un numero sufficiente di casi di questo genere, ogni volta che vedesse una palla muoversi verso un'altra, concluderebbe sempre senza esitazione che la seconda si metterà in movimento. Il suo intelletto anticiperebbe la sua vista e formerebbe una conclusione conforme alla sua passata esperienza.

Ne segue, allora, che tutti i ragionamenti che riguardano la causa e l'effetto sono fondati sull'esperienza e che tutti i ragionamenti che derivano dall'esperienza sono fondati sulla supposizione che il corso della natura continuerà ad essere uniformemente lo stesso. Noi concludiamo che cause simili, in circostanze simili, produrranno sempre effetti simili. Può essere ora opportuno considerare che cosa ci induce a formulare una conclusione di portata così infinita. *(Ricerche sull'intelletto umano, Laterza, 1980, pag. 41 e segg.)*

Oltre alla probabilità per quanto riguarda la realtà di fatto non è possibile andare. Noi infatti non abbiamo in realtà nessuna idea di come un evento possa produrne un altro.

V'è certamente una probabilità che sorge da una prevalenza di casi da una parte; ... La probabilità acquista un aumento proporzionale e produce un sempre maggior grado di credenza o assenso da quella parte in cui scopriamo la prevalenza. Se un dado fosse segnato con la stessa figura o con lo stesso numero di punti su quattro facce e con un'altra figura o un altro numero di punti sulle due restanti facce, sarebbe più probabile che uscisse la prima figura o il primo che non i secondi; se poi il dado avesse cento facce segnate allo stesso modo ed una faccia soltanto segnata in modo diverso, la probabilità sarebbe molto maggiore e la credenza o aspettazione dell'avvenimento sarebbe più stabile e sicura: ... Vi sono delle cause uniformi e costanti nel produrre un determinato effetto; e finora non s'è trovato un solo caso in cui il loro operare sia venuto meno o si sia manifestato con irregolarità. Il fuoco ha sempre bruciato e l'acqua ha sempre determinato il soffocamento d'ogni essere umano; che l'impulso e la gravità producano movimento è una legge universale che finora non ha presentato eccezioni. Ma vi sono altre cause di cui s'è notato che sono più irregolari e incerte; il rabarbaro non ha sempre avuto effetti purgativi, né l'oppio ha sempre avuto effetti soporiferi per tutti coloro che hanno preso queste medicine. [...] Tuttavia... essendo costretti dalla consuetudine a trasferire il passato al futuro ..., quando il passato si è manifestato del tutto regolare ed uniforme noi aspettiamo l'avvenimento con la massima sicurezza e non lasciamo posto per qualche supposizione contraria (Ibidem, pag. 75 e segg.).

In realtà vano è il tentativo di trovare una connessione necessaria fra gli eventi: Essi appaiono *congiunti*, ma non *connessi*. Non abbiamo infatti nessuna idea di ciò che possa tener uniti necessariamente due eventi

... Siamo andati in cerca invano di un'idea di potere o di connessione necessaria in tutte le fonti da cui potremmo supporre che sia derivata. Risulta che, nei singoli casi dell'operare dei corpi, non possiamo mai scoprire qualcosa che non sia un evento che tien dietro ad un altro evento, senza che si riesca a comprendere forza o potere alcuno per il cui mezzo agisca la causa, né connessione alcuna fra la causa e il suo supposto effetto... Tutti gli eventi sembrano del tutto staccati e separati. Un evento tien dietro ad un altro evento; ma noi non riusciamo a cogliere il legame tra di essi. Essi sembrano *congiunti* ma non *connessi*. ...la conclusione sembra essere che non abbiamo affatto alcuna idea di connessione o di potere e che queste parole sono del tutto prive di qualsiasi significato, quando vengono adoperate sia nei ragionamenti filosofici che nella vita comune. (Ibidem, sezione settima, Parte seconda, pag.97)

Perciò la nostra idea di necessità e di causazione deriva completamente dall'uniformità che si può riscontrare nelle operazioni di natura, dove oggetti simili sono costantemente congiunti insieme e la mente è determinata dalla consuetudine

ad inferire l'uno dall'apparire dell'altro ... all'infuori della costante *congiunzione* di oggetti simili e dalla conseguente *inferenza* dall'uno all'altro, noi non abbiamo nozione alcuna di qualche necessità o connessione (Ibidem, pag. 107)

Testo 2. La negazione della libertà umana

Tutte le dispute attorno al problema della libertà umana non sono che dispute verbali. La libertà umana non può essere concepita se non come libertà da costrizioni.

Sembra, in verità, che gli uomini comincino con lo sbagliare strada in questa questione della libertà e la necessità, quando vi si introducono esaminando le facoltà dello spirito, l'influsso dell'intelletto e le operazioni della volontà ...

Ma per continuare in questo progetto di riconciliazione in relazione alla questione di libertà e necessità, la più discussa questione di metafisica, ... tutta la disputa è stata finora soltanto verbale. Infatti cosa si intende per libertà quando la si applica alle azioni volontarie? Noi non possiamo certamente intendere che le azioni hanno così poca connessione con i moventi, con le inclinazioni e con le circostanze che le une non seguano le altre con un certo grado di uniformità, e che le une non producano alcuna inferenza mediante la quale ci sia possibile concludere per l'esistenza delle altre. Difatti questi sono dati evidenti e pacifici. Con libertà, dunque vogliamo soltanto significare un potere di agire o di non agire secondo le determinazioni della volontà; ossia che, se preferiamo restar fermi, possiamo; se vogliamo muoverci egualmente possiamo: Ora questa ipotetica libertà tutti ammettono che appartenga ad ognuno che non sia prigioniero e incatenato; qui dunque non c'è materia di disputa. ... Si ammette da tutti che nulla esiste senza una causa della sua esistenza...Ma si pretende che alcune cause siano necessarie, alcune non necessarie.... (Ibidem, pag. 120 e segg.)

Testo 3. Critica alla pretesa esistenza di una identità personale

Hume afferma l'impossibilità di dimostrare l'esistenza di una identità personale e giudica vane tutte le discussioni intorno alla natura dell'anima e del suo destino ultraterreno. Noi non abbiamo affatto l'idea dell'io come voleva Cartesio, ma solo di un mazzo di momentanee percezioni: caldo, freddo amore, odio e così via.

Per parte mia quanto più mi addentro in ciò che chiamo il mio io, sempre mi imbatto in una particolare percezione, caldo o di freddo, di luce o di ombra, di amore o di odio, di dolore o di piacere o di altro. Non riesco mai a sorprendere me stesso senza una percezione e a cogliervi altro che l'atto del percepire. Quando le mie percezioni sono assenti come nel sonno profondo, resto senza coscienza di me stesso e si può dire che durante tutto quel tempo non esisto. E se tutte le mie percezioni fossero sopprese dalla morte, così che non potessi più pensare e sentire, vedere e odiare e amare, se il mio corpo fosse dissolto, io sarei interamente annientato e non so che altro si richiede per fare di me una perfetta non entità. (Ibidem)

Adam Smith.

Testo 4. Il principio di auto-approvazione e auto-disapprovazione

(Adam Smith, *Morale dei sentimenti e ricchezza delle nazioni*. Antologia, Guida Editore, Napoli 1974, p. 91 e sgg.).

Il principio secondo il quale naturalmente approviamo o disapproviamo la nostra condotta sembra essere il medesimo di quello con cui esprimiamo il corrispondente giudizio sulla condotta altrui. Noi approviamo o disapproviamo la condotta di un altro uomo a seconda che possiamo condividere, o no, i sentimenti e i moventi che la ispirano, quando riferiamo la situazione a noi stessi. E, allo stesso modo, approviamo o disapproviamo la nostra condotta a seconda che possiamo condividere i sentimenti e i moventi che la ispirano, ponendoci al posto di un altro e contemplandola, per così dire, con i suoi occhi. Non potremmo mai esaminare i nostri sentimenti e i nostri moventi se non ci allontanassimo, per così dire, dal nostro naturale punto di vista e non ci sforzassimo di controllarli con un certo distacco. Ma non possiamo fare ciò, se non sforzandoci di vederli con gli occhi degli altri, o come altri tenderebbero a vederli. Di conseguenza, qualsiasi giudizio formuliamo su di essi, deve sempre fondarsi sul riferimento a quello che è stato il giudizio altrui, o a quello che sarebbe in certe condizioni, o a quello che noi immaginiamo dovrebbe essere. Ci sforziamo di esaminare la nostra condotta come immaginiamo che la esaminerebbe uno spettatore imparziale e leale. Se, ponendosi al suo posto, possiamo condividere completamente tutti i sentimenti e tutti i moventi che la determinano, allora noi la approviamo, per simpatia con questo ipotetico giudice imparziale. Altrimenti ci sentiamo d'accordo con la sua disapprovazione e la condanniamo. [...]

Le nostre critiche morali sono prima rivolte al carattere e al comportamento altrui, e siamo tutti intenti ad osservare quale impressione esse suscitano in noi. Presto, poi, impariamo che altra gente è ugualmente pronta a giudicarci liberamente. Diventiamo allora ansiosi di conoscere fino a che punto meritiamo la loro critica o il loro applauso, in che cosa dobbiamo necessariamente apparire loro le creature amabili o odiose che essi ci considerano. Per tale motivo, cominciamo ad esaminare le nostre passioni e la nostra condotta, e a considerare come ci apparirebbero se fossimo al posto degli altri. Ci poniamo come spettatori del nostro comportamento, e ci sforziamo di immaginare quale effetto esso produrrebbe su di noi a vederlo in questa luce. Questo è il solo specchio nel quale possiamo esaminare in qualche modo la convenienza della nostra condotta con gli occhi degli altri [...]

Quando io mi sforzo di esaminare la mia condotta, e mi sforzo di emettere un giudizio su di essa, è evidente che in questo caso io mi sdoppio in due persone e che l'io – in quanto esaminatore e giudice, e una persona differente dall'altro io, dalla persona che viene esaminata e giudicata.

OGGI E IERI. Hume. Possiamo credere ai miracoli

L'articolo che segue riguarda l'attualità della lezione di David Hume riguardo ai miracoli ed in genere alla credulità umana (tratto da *La lezione di Hume in fatto di miracoli, vecchia di tre secoli e tanto più valida. Attualità della filosofia*, di Antonio Sgobba apparso su Il manifesto il 4 maggio 2011).

L'articolo è stato scritto subito dopo che le forze speciali americane hanno rintracciato e ucciso il terrorista Bin Laden.

«La morte di Bin Laden è il primo miracolo di Giovanni Paolo II dopo la sua beatificazione». Lo ha detto il presidente del Perù Alan Garcia, preceduto di qualche ora dalla deputata del Pdl Michaela Biancofiore: «L'eliminazione da parte delle forze Usa dello sceicco del terrore Bin Laden all'indomani della beatificazione di Giovanni Paolo II può essere letta come un nuovo enorme

miracolo per il mondo regalato dal Papa più amato». La presenza dei miracoli tra le notizie non è sorprendente, e basta scorrere qualche titolo di agenzia per rendersene conto. Pescando a caso dagli ultimi tre giorni: «Wojtyla: Card. Saraiva: forse proprio domani da lui miracolo», «Suor Marie: la mia guarigione è stata un miracolo», «Napoli: si è ripetuto con un giorno di ritardo il miracolo di S. Gennaro».

Ma si può parlare di miracoli come si parla di nubifragi o di ingorghi in autostrada? Per una risposta si potrebbe consultare l'autore di un saggio molto citato su questo tema: David Hume, nato il 7 maggio 1711 a Edimburgo, di cui in questi giorni si celebra il trecentesimo compleanno, un anniversario che forse passerà inosservato. Il suo *Sui miracoli*, sezione decima delle *Ricerche sull'intelletto umano*, presenta uno degli argomenti più noti in questo campo, a partire dalla definizione di miracolo: «Una violazione di una legge di natura per un particolare atto di volontà della Divinità, o per interposizione di qualche agente invisibile». Per Hume una legge di natura è: «Tutti gli uomini sono mortali»; richiede una regolarità uniforme di eventi e si scopre sulla base dell'esperienza. Se un uomo muore e poi resuscita, siamo di fronte a una violazione di una legge di natura e quindi a un miracolo. Se un uomo che scoppia di salute decede, si tratta semplicemente di cose che capitano. Se un malato guarisce, anche.

A questo punto Hume si chiede: come è possibile credere ai miracoli? Se lo facciamo dobbiamo servirci inevitabilmente della testimonianza di qualcuno, e per farlo dobbiamo bilanciare la credibilità del testimone e la credibilità della violazione di una legge di natura. In altre parole: «Quando uno mi dice che ha visto un uomo morto restituito alla vita, io considero immediatamente in me stesso quale delle due cose sia più probabile, che questa persona inganni o sia ingannata, oppure che il fatto che essa riferisce sia realmente accaduto». Ovvero: è più probabile che l'uccisione di Bin Laden sia un miracolo del beato Giovanni Paolo II o che Michaela Biancofiore dica una fesseria? Ciascuno giudichi. Da queste considerazioni Hume trae la sua «massima generale»: «Non c'è testimonianza sufficiente a stabilire un miracolo, a meno che la testimonianza sia di tal genere che la sua falsità sarebbe più miracolosa del fatto stesso che essa si sforza di stabilire».

Hume considera in sostanza troppo generosa -nei confronti di chi crede ai miracoli - l'idea che basti una testimonianza a rendere credibile un miracolo.

Fin qui Hume è stato per sua stessa ammissione «troppo liberale», dando per buona la possibilità che una testimonianza possa rendere credibile un miracolo. Aggiunge quindi quattro considerazioni sulle circostanze in cui di solito si crede ai miracoli che dovrebbero spingerci a essere assai cauti. «In primo luogo», un miracolo non è mai stato affermato da «un numero sufficiente di uomini, di tale indiscutibile buonsenso, educazione e cultura» da garantirci la verità delle loro affermazioni. Secondo, l'uomo ha una «naturale passione per il sorprendente e il meraviglioso». I miracoli tendono a diffondersi in ragione di questa tendenza, che si manifesta però anche negli «avvenimenti più comuni».[...]

L'ambizioso obiettivo dell'autore di *On miracles* era «ridurre al silenzio il bigottismo e la superstizione più arroganti», attraverso il suo argomento, che sarebbe stato «per i dotti e i saggi, un freno duraturo a tutti i generi di inganno derivanti dalla superstizione e, per conseguenza, sarà utile finché durerà il mondo. Per altrettanto tempo, si troveranno in ogni storia, sacra e profana, le esposizioni di miracoli e prodigi». Tre secoli dopo sembra difficile smentirlo.

Un'altra decisa critica alla credenza nei miracoli l'abbiamo già trovata in Spinoza nel cap. 6, § 3 e Lettura 12. Può essere interessante confrontare le diverse argomentazioni dei due filosofi.

Laboratorio

§ 1. Shaftesbury

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come giustifica le regole morali Shaftesbury? 2. Qual è lo stile del suo filosofare? 3. Che cosa intende per senso comune?

§ 1. Berkeley.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Per quali ragioni Berkeley rifiuta l'idea che la materia sia una sostanza? 2. Come intende Berkeley le leggi di natura?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Berkeley come Locke è un'esponente dell'empirismo inglese. Quali idee di Locke ha fatto sue? Quale passo avanti ha compiuto nella critica della metafisica rispetto a Locke?

§ 2. Mandeville

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Qual è lo stile del filosofare de *La favola delle api*? 2. Che cosa produce la ricchezza nella società mandevilliana e che cosa vi mantiene l'ordine e la disciplina?

§ 3. Hume

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Cosa intende Hume per "principio dell'uniformità della natura"? 2. Ricostruite la critica di Hume all'idea di ordine naturale. 3. Qual è la critica di Hume alle prove dell'esistenza di Dio? 4. Come giudica Hume le diverse religioni e che funzione assegna alla religione in generale? 5. Come concilia Hume il suo utilitarismo con la nozione di simpatia? 5. Qual è il giudizio di Hume sul giusnaturalismo?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. 1. Qual è l'atteggiamento di Hume nei confronti della fisica di Newton? 2. Hume come Locke e Berkeley è un'esponente dell'empirismo inglese. Quali idee di Locke e Berkeley ha fatto sue? Quale passo avanti ha compiuto nella critica della metafisica rispetto agli altri empiristi? 3. Confrontate il pensiero di Hume con quello di Hobbes: I. riguardo alla concezione generale dell'uomo, II. riguardo alla loro visione del contratto sociale e della giustizia.

Smith

§ 4 e lettura 1

ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite il concetto di spettatore imparziale.

ANALISI DEL TESTO: Riflettendo sulle parti del testo evidenziate, provate a rispondere alle seguenti domande: la teoria dei sentimenti morali di Smith ha lo scopo di elaborare una descrizione scientificamente esatta e assolutamente vera della mente? Porta all'enunciazione di leggi morali obbligatorie? Che strumenti e metodi impiega Smith per la sua indagine? Come pensa che l'io si possa suddividere o organizzare?

§ 4.1 e 4.2. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cosa rende produttivo il lavoro secondo Smith? 2. Quali sono gli effetti positivi e quelli negativi della divisione del lavoro? 3. Che funzione ha la pubblica istruzione? 4. Qual è secondo Smith lo scopo principale della libera concorrenza?

CONFRONTO TRA TEORIE: 1. Che cosa produce l'accrescimento della ricchezza sociale secondo i mercantilisti, i fisiocratici e Smith? 2. Che differenza c'è tra la concezione corrente liberista del mercato e della mano invisibile e quella propria di Smith (secondo Alessandro Roncaglia)? 3. Che differenze ci sono tra la concezione del lavoro e dei sindacati di Mandeville e quella di Smith?

CAPITOLO 10. L'ILLUMINISMO

Il periodo dell'illuminismo, essenzialmente il Settecento, è stato chiamato "età della ragione" ed è in effetti caratterizzato dal moltiplicarsi di filosofie che respingono non solo la sottomissione del pensiero alla fede, ma perfino i compromessi con essa che avevano caratterizzato tutta la storia precedente: è solo la ragione l'arbitro della scelta religiosa. Si diffonde così tra le persone colte la religione naturale *deista e cominciano a manifestarsi, soprattutto in Francia, il materialismo e l'ateismo, nonostante la censura. La Francia, che, come l'Inghilterra, sta sviluppando il suo impero coloniale, la sua economia agricola e manifatturiera e la sua cultura scientifica, è però retta da una monarchia cattolica assolutistica e da una classe dirigente conservatrice, mentre la borghesia, e anche una parte della nobiltà e del clero, aperte alle innovazioni economiche e culturali, sono sempre più insofferenti di questo dominio. La Rivoluzione Francese per un breve periodo rovescia la situazione politica e confessionale: la Convenzione Nazionale proclama la repubblica e istituisce ufficialmente tra la fine del 1792 e il 1794 il culto dell'Essere Supremo, mentre si tenta anche di promuovere il culto della Dea Ragione.

Ma l'illuminismo è un fenomeno globale in Europa e arriva anche nelle colonie britanniche d'America - dove nasce alla fine del secolo un'altra repubblica.

§ 1. Bayle: il precursore

Una repubblica fatta solo di carta, la "repubblica delle lettere", sfida il potere di censura delle monarchie assolutistiche.

Pierre Bayle (1647-1706), nato nel Sud della Francia in una famiglia protestante ed emigrato a Rotterdam nel 1680 per sfuggire alle persecuzioni religiose, ha inaugurato l'atteggiamento filosofico incentrato sulla critica della tradizione tipico dell'Illuminismo francese. Tale atteggiamento affonda le sue radici nel razionalismo francese seicentesco, fondendo insieme l'ideale cartesiano di un sapere fondato sull'evidenza (cioè su idee chiare e distinte) e la critica etico-religiosa propria del libertinismo. Del pensiero libertino, nato in Francia nei primi decenni del Seicento e circolato prevalentemente attraverso scritti clandestini, Bayle riprende anche le strategie di simulazione e dissimulazione necessarie a non attirarsi addosso condanne e censure.

LA SUPERSTIZIONE E IL FANATISMO SONO PIÙ DANNOSI PER LA CONVIVENZA CIVILE CHE L'ATEISMO.

Nei *Pensieri diversi sulla cometa* (1682), Bayle prende le mosse dal passaggio di una cometa per dimostrare l'infondatezza del diffuso pregiudizio che lo considerava un presagio di disgrazie e, più in generale, per invitare i propri simili ad affidarsi alla ragione anziché alla superstizione, sottoponendo a un'analisi critica la tradizione. Consapevole che questo approccio potrebbe condurre a esiti irreligiosi, Bayle esamina il rapporto tra religione, morale e politica, giungendo alla conclusione che una «società di atei» potrebbe essere persino più solida di una società fondata sulla superstizione. Mentre il fanatismo dei credenti può condurre a conflitti con chi non la pensa allo stesso modo, la critica alla tradizione va di pari passo con la difesa del principio della tolleranza, ben più adatto a favorire una convivenza pacifica.

L'ISTRUZIONE STORICO-ENCICLOPEDICA, LA CRITICA E IL DIBATTITO PUBBLICO INTERNAZIONALE COME FATTORI DI CIVILTÀ.

La critica alla tradizione caratterizza anche l'opera maggiore di Bayle, il *Dizionario storico-critico*, alla cui redazione si dedicò dal 1693 fino alla fine della sua vita. Si tratta di un imponente ed erudito "dizionario degli errori", in cui l'autore cerca di far luce sulle distorsioni subite dalla verità nel corso dei secoli e si impegna a ricostruire la storia basandosi su documenti di provata attendibilità. Composto di voci disposte in ordine alfabetico, il *Dizionario storico-critico* anticipa per certi aspetti l'*Enciclopedia* di Diderot e d'Alembert, anche se i contenuti più interessanti non si trovano tanto negli articoli quanto nelle note di commento a piè di pagina di cui sono corredati, in cui l'autore prende posizione spesso in modo tagliente: lo spirito e l'ironia saranno poi uno degli aspetti della comunicazione illuministica. Fra i temi filosofici,

spiccano la riflessione sull'impossibilità di fondare razionalmente la religione cristiana e quella sulla *teodicea, ovvero sull'impossibilità di conciliare la teologia cristiana con l'incontestabile presenza del male nel mondo.

Infine egli, come abbiamo visto nella SdP, ebbe un ruolo importante nel collegare gli intellettuali critici di mezza Europa attraverso la sua rivista *Nouvelles de la république des lettres*.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Che cosa pensa Bayle dell'ateismo e del fanatismo? Qual è lo scopo del suo dizionario?

§ 2. Montesquieu: il governo moderato e la divisione dei poteri.

Contrario al potere assoluto del re, vuole limitarlo rafforzando quello dei ceti tradizionali. Sano realismo o conservatorismo? Non è però un conformista, dato che nelle sue Lettere Persiane ridicolizza i benpensanti.

IL PENSIERO DI MONTESQUIEU, GIURISTA, AMMIRATORE DELL'INGHILTERRA, INFLUENZA IL MOVIMENTO ILLUMINISTICO.

Charles-Louis de Sécondat, barone di **Montesquieu** (1689-1755) è ritenuto uno dei maggiori rappresentanti dell'illuminismo francese e della filosofia che poi sarebbe stata chiamata ***liberalismo**. Appartenente alla "nobiltà di toga", fu magistrato e consigliere al Parlement di Bordeaux. Noto studioso, fu ammesso alla prestigiosa *Académie française* nel 1728, viaggiò per l'Europa e soggiornò in particolare in Inghilterra, di cui ammirava le libertà politico-civili, la tolleranza e la bilanciata divisione dei poteri.

La sua *fiducia nel ruolo dell'istruzione e della conoscenza* per demolire i pregiudizi più diffusi e il suo *moderato scetticismo e relativismo* ne fanno già un esponente dell'illuminismo. Molto apprezzato dai philosophes, negli ultimi anni della sua vita collaborò con **Denis Diderot** (1713-1784) e con l'*Encyclopédie* (→ § 4), per cui compose la voce "Gusto".

LE LETTRES PERSANES MOSTRANO GLI ASPETTI GROTTESCHI E ASSURDI DEL NOSTRO MONDO VISTO DA UNO SPETTATORE ESTERNO.

Nel 1721 aveva pubblicato in forma anonima le *Lettere persiane*, che ebbero un grande successo e furono imitate e tradotte in varie lingue. Quest'opera, che critica gli *aspetti distorti e grotteschi* delle istituzioni politiche e sociali dell'Occidente e del regime assolutistico di Luigi XIV (1638-1715) e Luigi XV (1710-1774), ha la forma di un *romanzo epistolare*, composto cioè dalle lettere fittizie scritte da due nobili persiani in viaggio in Francia. L'osservazione del mondo conosciuto attraverso il *punto di vista "diverso" ed alternativo* di uno straniero permette a Montesquieu di mettere in luce come ogni nostra convinzione sia limitata e necessariamente transitoria: ciò che ad un europeo pare naturale ed ovvio, agli occhi dei persiani appare di volta in volta comico, ridicolo o incomprensibile.

§ 2.1 Lo spirito delle leggi

La sua opera più celebre e significativa, lo *Spirito delle leggi*, apparve nel 1748, diventando sin da subito *uno dei testi fondamentali della riflessione illuministica sulla politica*, lo Stato, le forme di governo.

COME LA NATURA, ANCHE LE CIVILTÀ HANNO LORO LEGGI CHE NE SPIEGANO I MUTAMENTI STORICI, A SECONDA DEL CLIMA, DELLA GEOGRAFIA, DELLA SOCIETÀ, DELLA RELIGIONE, ECC.

Qui l'autore oppone alle analisi teoriche di Hobbes sulla monarchia assoluta (←cap. 7, § 4) l'**analisi storica** della società, della politica e del diritto. In questo testo Montesquieu presuppone la presenza di leggi oggettive costanti che regolano il mondo storico-sociale, dove con leggi si intende "il rapporto necessario che deriva dalla natura delle cose". Egli distingue la legge della natura fisico-biologica dalle **leggi dello spirito**, dalle quali si dispiega la storia dei popoli; la prima è necessaria e immutabile, le seconde sono soggette a mutamenti, secondo il fluire delle passioni e secondo le variazioni inerenti al processo graduale e vario della civiltà. Quindi la storia, per Montesquieu, è esplicitazione di valori e credenze etnici, psicologici e politici, che costituiscono la civiltà dei popoli legati ciascuno alla propria situazione *geografica, climatica, socioculturale, religiosa*, ecc. da cui derivano

le diverse *leggi positive (cioè le leggi in senso giuridico) e i diversi costumi e tipi di governo. Lo studioso dà importanza in modo particolare al fattore climatico: in particolare è convinto che un governo moderato (cioè non dispotico) sia realmente possibile solo in un clima temperato.

Questa idea di leggi dello spirito, o leggi della società analoghe a quelle della fisica, ha fatto sì che *Montesquieu sia stato considerato uno dei predecessori della moderna sociologia*. Va aggiunto però che per lui queste leggi oggettive del comportamento sociale non hanno il carattere di assoluta necessità che hanno le leggi della fisica meccanicistica.

TRE TIPI DI GOVERNO: REPUBBLICA, MONARCHIA (LEGITTIMA), DISPOTISMO

Montesquieu identifica **tre tipi fondamentali di governo**,

- la **repubblica**, aristocratica o democratica, il cui principio è la **virtù politica** dei cittadini;

- la **monarchia**, in cui il potere sovrano è rispettoso delle leggi e si fonda sul principio dell'**onore**, che «reclama distinzioni e preferenze», ma è anche molla dell'ambizione e dell'emulazione e, «unito alla forza delle leggi», concorre al funzionamento e al mantenimento dello Stato;

- il **dispotismo**, in cui il potere di uno solo è arbitrario e il cui principio è il **timore** dei sudditi nei confronti del potere.

Per lui ciascun tipo di governo si articola in un insieme di ***leggi positive**, che ne costituiscono la struttura medesima e che regolano tutti gli aspetti della vita dei cittadini, dall'educazione, alla giustizia, ai costumi. Se il principio (virtù, onore o timore) su cui un governo si regge viene meno, l'intero sistema si corrompe e crolla, e le leggi che lo reggono da buone si trasformano in cattive, contribuendo al crollo dello Stato.

**Leggi positive: leggi scritte, emanate dallo Stato o da altra istituzione, contrapposte alle leggi naturali (fisiche o biologiche), e alle leggi oggettive del comportamento sociale (sociologiche).*

PER LIMITARE L'ASSOLUTISMO SONO NECESSARI DEI POTERI INTERMEDI TRA IL MONARCA E I SUDDITI.

Naturalmente lo studio delle leggi che muovono la società nasce in lui anche dai suoi valori etico-politici. Montesquieu, che avversava ogni forma di dispotismo, fu grande ammiratore del sistema inglese. Per lui in Gran Bretagna regnava un sistema di separazione dei poteri che garantiva il più alto livello di libertà al mondo. Egli comunque non aspirava a traghettare in Francia il modello rappresentativo inglese, ma si opponeva all'assolutismo regio auspicando la riconquista di uno spazio per quei tradizionali **poteri o corpi intermedi**, come i ceti (o stati) e i *Parlements* (le cinque assemblee dei giudici togati ← cap. 2, § 8) che detenevano il potere giudiziario in Francia e che l'avanzare dell'assolutismo aveva progressivamente esautorato. Il filosofo si poneva così come difensore di istituzioni che avevano fatto il loro tempo, ma ciononostante imboccava la strada della politica moderna riprendendo la teoria della separazione dei poteri già presente in **Locke**.

IL MIGLIORE TIPO DI GOVERNO È QUELLO MODERATO, IN CUI IL POTERE DELLA MONARCHIA È LIMITATO DAI CORPI INTERMEDI.

Montesquieu, preoccupato dalla deriva assolutistica della monarchia francese, si concentra sul problema della *libertà del cittadino*. Questo diritto non è garantito in alcun tipo di governo: la repubblica e la monarchia legittima possono corrompersi per una concomitanza di accidenti, restringendo fortemente la libertà, mentre il dispotismo affonda le sue stesse radici direttamente nella corruzione e nell'arbitrio. L'analisi dei diversi sistemi politici vuole appunto chiarire quali siano le condizioni che assicurino ai cittadini le maggiori tutele alla loro libertà.

Per il filosofo *una repubblica democratica è per sua costituzione fragile e sempre in pericolo*, poiché il popolo è troppo soggetto alle proprie passioni "per essere al tempo stesso legislatore e suddito", cioè per obbedire disciplinatamente alle leggi che esso stesso si dà. Inoltre le repubbliche, che richiedono una forte partecipazione politica dei cittadini (la virtù, appunto) non sono adatte a Stati di grande estensione. Ma il dispotismo è da evitare in maniera radicale, poiché, come egli afferma, "il potere corrompe, il potere assoluto corrompe assolutamente". Montesquieu identifica quindi, come abbiamo detto, la miglior possibilità di libertà del cittadino in un tipo di **governo moderato**, cioè in una monarchia "limitata" nello svolgimento dei

suoi poteri dai cosiddetti “**corpi intermedi**”. Queste realtà corrispondono per Montesquieu ai poteri dell'aristocrazia, del clero e dei parlamenti provinciali, che diventano funzionali a *porre un limite all'assolutismo*, impedendo che un sovrano concentri il potere esclusivamente nelle proprie mani.

LA SEPARAZIONE DEI POTERI FA SÌ CHE CIASCUNO DI ESSI LIMITI GLI ALTRI.

Inoltre, in un moderno sistema di garanzie **i poteri pubblici** (●*legislativo*, cioè il potere di “fare” le leggi; ●*esecutivo*, cioè il potere di far eseguire le leggi; ●*giudiziario*, cioè il potere di giudicare chi trasgredisce le leggi dello Stato) **devono essere separati** in organi chiaramente distinti tra loro e che si bilancino a vicenda. La libertà del cittadino per Montesquieu è garantito soprattutto dalla prevalenza della **legge positiva* (ciò che di solito è chiamato “governo della legge”) rispetto al potere arbitrario dei governanti. L'indipendenza del potere giudiziario per lui è decisiva a questo fine.

Sono evidenti anche diversi elementi conservatori: egli affida esclusivamente al monarca il potere esecutivo, e considera necessario che il diritto di voto (nel caso dei governi rappresentativi) sia ristretto a coloro che *non* si trovino “*in uno stato di inferiorità tale da esser reputati privi di volontà propria*”. Si tratta cioè di restringere il voto ai possidenti, perché gli operai e in genere i lavoratori dipendenti sono in qualche modo condizionati dal potere del loro padrone (questa idea la troveremo anche nel grande Kant → cap. 11, § 12, e in molti liberali delle origini). Tuttavia il concetto della “separazione bilanciata” dei poteri e l'idea dei “corpi intermedi” hanno avuto grande fortuna nella filosofia politica successiva. Questi concetti sono applicabili naturalmente non solo alle monarchie, ma anche alle repubbliche – anzi i padri fondatori della costituzione della repubblica degli Stati Uniti hanno avuto ben presente l'idea della “balance of powers” nel determinare i poteri del presidente, delle due camere legislative, della corte suprema (il supremo organo giurisdizionale) e della magistratura. Non diversamente è andata in molte costituzioni successive, come la costituzione italiana del 1948 (pur molto diversa da quella americana).

I CORPI INTERMEDI PER MONTESQUIEU SONO I CETI TRADIZIONALI COME LIMITE DEL POTERE REGIO, MA L'IDEA PUÒ ESSERE APPLICATA ANCHE ALLO STATO CONTEMPORANEO.

Quanto alla dottrina dei “corpi intermedi”, essa riflette senza dubbio un atteggiamento moderato e conservatore: Montesquieu considera nobiltà e clero, organizzati come ceti, come barriera alla trasformazione della monarchia in dispotismo, che è il male della sua era che teme di più. Tuttavia le teorie politiche contemporanee hanno ripreso questo concetto considerando come corpi intermedi tra lo Stato centrale e i singoli individui i poteri locali, le organizzazioni capillari dei partiti e anche le organizzazioni della società civile, come i sindacati, le organizzazioni professionali o di categoria, le associazioni dei consumatori, le organizzazioni non governative (ONG), ecc. Secondo il filosofo della politica Norberto Bobbio (1909-2004), nella democrazia liberale la diffusione di tali corpi è necessaria per moderare il potere centrale dello Stato e per favorire la partecipazione politica dei singoli.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Qual è la funzione delle *Lettere persiane*? Che differenza c'è tra leggi della natura e leggi dello spirito? Quali sono i tipi di governo? Quali sono i poteri dello Stato? Che cosa sono i corpi intermedi?

§ 3. Voltaire, uomo-simbolo dell'illuminismo e dell'idea di tolleranza

Voltaire e i suoi amici philosophes, oltre a scrivere su libri e riviste, scrivevano per il teatro e si incontravano nei salotti e nei caffè. Il pensiero dunque ha bisogno anche dell'esibizione mondana, dello spettacolo?

Voltaire è lo pseudonimo di François-Marie Arouet (1694-1778). Il suo contributo allo sviluppo del movimento illuministico e alla definizione delle sue tematiche principali lo ha reso, agli occhi dei contemporanei come dei posteri, l'autore più rappresentativo dell'Illuminismo francese. Infatti, anche se da un punto di vista strettamente filosofico e concettuale Voltaire non è un

pensatore particolarmente originale, *con le sue innegabili doti letterarie e retoriche egli ha fornito un apporto fondamentale al successo e alla divulgazione delle idee illuministiche*. La sua vastissima produzione spazia tra generi molto diversi: egli ha scritto poesie, tragedie, commedie, opere filosofiche, opere storiche, dialoghi, racconti, satire, *pamphlets* polemici, un poema epico sulla figura di Enrico IV e innumerevoli lettere (fra i cui interlocutori si annoverano il re di Prussia Federico II e la zarina di Russia Caterina II).

INCARCERATO PER LA SUA IRRIVERENZA, È PER DUE ANNI IN ESILIO IN INGHILTERRA. SI ISPIRA ALLA CULTURA INGLESE, E IN PARTICOLARE A NEWTON, LOCKE E AL DEISMO.

Avviato a studi di giurisprudenza dal padre (che era un notaio), Voltaire preferì seguire la propria vocazione di scrittore, facendosi subito apprezzare per il suo talento e per la sua irriverenza, caratteristica che tuttavia lo mise nei guai, facendolo incarcerare per due volte alla Bastiglia. La seconda volta, di fronte all'ingiunzione di lasciare la Francia per poter essere scarcerato, scelse di recarsi in Inghilterra, dove trascorse un periodo (1726-1729) cruciale per la sua formazione, soprattutto da un punto di vista filosofico. *Voltaire, infatti, aderì con entusiasmo alla concezione scientifica di Newton e alla filosofia empirista di Locke*, senza esitare a contrapporre al razionalismo cartesiano allora dominante in Francia.

Tali influenze risultano evidenti non soltanto nelle *Lettere filosofiche* o *Lettere inglesi* (1734), ma anche negli *Elementi della filosofia di Newton* (1738). Di ascendenza inglese è anche la posizione di Voltaire in ambito religioso, il **deismo razionalistico**: egli *non crede nella Rivelazione* e critica costantemente le Sacre Scritture, ma *ritiene che sia possibile provare razionalmente l'esistenza di Dio, inteso come causa del mondo e garante delle leggi naturali che lo governano*. Se l'ordine del mondo, espresso dalla legge di gravitazione universale, dimostra l'esistenza di un Eterno geometra, non è tuttavia possibile all'uomo conoscerne l'essenza o le caratteristiche; né bisogna credere che Dio intervenga nelle vicende umane.

RIFLETTE SULLA RELIGIONE E, DI FRONTE ALL'IMPOSSIBILITÀ DI SPIEGARE IL MALE, NEGA LA PROVVIDENZA.

La religione rappresenta una tematica centrale della riflessione filosofica di Voltaire. Egli si interroga sull'esistenza di Dio, sull'anima e sulla **teodicea* - ad esempio, nel *Poema sul disastro di Lisbona* del 1756, egli vede nel terremoto un male inspiegabile senza senso. Ma soprattutto polemizza con il dogmatismo, la superstizione e l'ateismo, dai quali per lui derivano conseguenze pericolose per la pacifica convivenza tra gli uomini. Prendendo appassionatamente posizione, egli mette la propria scrittura al servizio dell'azione, per contribuire in prima persona a migliorare l'esistenza di tutti. Questo atteggiamento si fa sempre più dominante con il passare degli anni: negli ultimi decenni della sua vita, la lotta contro l'«*Infâme*», ossia il fanatismo in tutte le sue forme, ma soprattutto quello del dogmatismo cattolico, diventa per Voltaire quasi un'ossessione, e si traduce nel suo impegno contro le ingiustizie commesse in nome di un credo religioso.

Fra queste, celebre è il caso di Jean Calas, un ugonotto giustiziato sulla base della falsa accusa di aver ucciso il figlio - in realtà suicida - per impedirgli di convertirsi al cattolicesimo. Oltre a impegnarsi per la riabilitazione del condannato e della sua famiglia, privata dei suoi beni e dispersa per l'Europa, Voltaire prende le mosse da questo tremendo errore giudiziario per rivendicare l'urgenza di una riforma della giustizia e per difendere il valore della tolleranza, a cui dedica il *Trattato sulla tolleranza* (1763). Un altro importante strumento di polemica e divulgazione filosofica è rappresentato dal *Dizionario filosofico* (1764), che con le sue voci su svariati argomenti costituisce una sorta di compendio del pensiero voltairiano.

Voltaire, infatti, ha sempre rifiutato di dare una formulazione sistematica al proprio pensiero. Questo rifiuto - che si accompagna a quello di ogni astrazione metafisica - è espresso con particolare forza nei riguardi di quei sistemi che possono indurre gli uomini a rinunciare all'azione, come il pessimismo di Pascal o l'ottimismo di Pope e Leibniz. Proprio alla critica della concezione del «migliore dei mondi possibili» è dedicato *Candido* o

l'ottimismo (1759), il racconto filosofico per cui Voltaire è oggi principalmente ricordato.

LA STORIA È UNO STRUMENTO FONDAMENTALE PER COMPRENDERE IL CAMMINO DELLA CIVILIZZAZIONE.

Un altro importante contributo voltairiano all'Illuminismo è la sua riflessione in ambito storiografico: autore di importanti opere come *Il secolo di Luigi XIV* (1751) e il *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni* (1756), egli riteneva che anche la storia richiedesse una lettura filosofica, una "filosofia della storia" per riprendere l'espressione coniata da lui stesso nel 1765. In aperta polemica con la storiografia tradizionale, egli allarga l'orizzonte storico e si propone di cogliere lo spirito di un'epoca studiandone gli usi e i costumi più che le battaglie. La storia appare così come un graduale percorso di incivilimento e progresso, suscettibile però anche di pause e involuzioni.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Quale fu la funzione culturale di Voltaire? Quale era l'opinione di Voltaire su Dio e le Scritture? Che pensava della storia?

§ 4. L'*Enciclopedia*, una grande impresa progressiva per l'educazione del genere umano

L'Illuminismo sarebbe stato lo stesso senza la macchina da stampa ?

IL PROGETTO PROGRESSISTA DELL'ENCICLOPEDIA: L'ALLARGAMENTO DEL SAPERE

L'*Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri* rappresenta una delle più significative manifestazioni dell'Illuminismo francese e della sua fiducia nel progresso. Ispirata ai due volumi della *Cyclopaedia* pubblicati nel 1728 a cura di Ephraïm Chambers, è però ben lontana dall'essere la semplice traduzione francese, come era inizialmente previsto. Si tratta, infatti, di un'opera assai più vasta e ambiziosa, composta di 17 volumi di testo e di 11 volumi di tavole, in cui – come suggerisce il titolo – trovano ampio spazio anche le **arti meccaniche**, oggetto di una significativa rivalutazione. Nel complesso, l'*Enciclopedia* si fa portavoce di una concezione del sapere critica, innovativa, pragmatica e interessata a ogni forma dell'agire umano. È un'opera corale, frutto della collaborazione di moltissimi studiosi di varie discipline.

ANCHE PER LE DIFFICOLTÀ PER OTTENERE IL PERMESSO DI STAMPA LA REDAZIONE E LA PUBBLICAZIONE DELL'OPERA DURA UN VENTENNIO.

La vicenda editoriale di quest'opera monumentale è stata piuttosto travagliata. Infatti, la pubblicazione dei primi due volumi tra il 1751 e il 1752 suscitò forti reazioni da parte degli ambienti conservatori (Chiesa e Parlamento), che culminarono con la revoca del "Privilegio alla stampa" dopo il settimo volume (1759). A causa di queste tensioni, nel 1758 il matematico Jean-Baptiste Le Rond **d'Alembert** che insieme a Denis **Diderot** si era assunto la direzione dell'opera enciclopedica, rinunciò all'incarico, che Diderot portò invece avanti fino al suo completamento, avvenuto nel 1772 grazie a una sorta di Privilegio tacito, dovuto alle simpatie godute dall'opera in alcuni ambienti di corte.

IL DISCORSO PRELIMINARE DI D'ALEMBERT COME MANIFESTO DELL'ILLUMINISMO.

Nonostante a un certo momento abbia scelto di ritirarsi dall'impresa, il matematico d'Alembert ha dato all'*Enciclopedia* un contributo fondamentale, non solo come coordinatore del lavoro dei numerosi collaboratori (fra i quali, accanto ai più noti *philosophes* si annoverano scienziati, medici, artigiani e persino alcuni ecclesiastici), ma anche come redattore del *Discorso preliminare*. Questo testo, posto all'inizio del primo volume, oltre a illustrare la struttura e gli obiettivi dell'opera, *riassume efficacemente alcuni temi centrali dell'Illuminismo francese*, di cui può essere considerato una sorta di manifesto, l'equivalente di ciò che il *Discorso sul metodo* era stato per il razionalismo cartesiano.

***Arti liberali** per la cultura classica e medievale sono quelle considerate degne di un uomo libero (le scienze pure), all'opposto delle arti manuali o meccaniche (le tecniche).

Il *Discorso preliminare* chiarisce la nozione di enciclopedia, intesa come grande opera finalizzata all'esposizione dell'ordine e della concatenazione delle conoscenze umane. Il "dizionario ragionato" «deve contenere *riguardo a ogni scienza e a ogni arte, sia liberale sia meccanica*, i principi generali che ne sono alla base, e i dettagli più essenziali che ne costituiscono il corpo e la sostanza». Inoltre, nel *Discorso preliminare* viene illustrato il cosiddetto "albero enciclopedico", una classificazione ispirata a quella proposta in uno scritto di Bacone, che fa corrispondere alle tre fondamentali facoltà umane tre ambiti conoscitivi. Alla memoria, infatti, è riconducibile la storia; alla ragione, la filosofia e le scienze; all'immaginazione, la poesia e le belle arti. Tutte le scienze – comprese le arti meccaniche – hanno pari dignità.

IL SAPERE NON È UN SISTEMA DEFINITO FIN DALLE ORIGINI, MA UN LABIRINTO, DI CUI L'ENCICLOPEDIA PROVA A DISEGNARE UNA MAPPA.

D'Alembert, vicino alle idee di Locke, di Newton e dell'empirismo inglese, è ben lontano dalla "spirito di sistema" che caratterizzava Cartesio. Questi pretendeva che tutto il sapere valido potesse essere dedotto dagli stessi principi razionali innati, le radici da cui si deve elevare l'albero della conoscenza, che si dirama poi nelle diverse scienze. Per d'Alembert il sapere è una strada tortuosa, piena di deviazioni impreviste, un labirinto, di cui si può tracciare al massimo un approssimativo mappamondo. Nell'attribuzione dei singoli articoli dell'Enciclopedia alle diverse scienze c'è sempre necessariamente qualcosa di arbitrario. Inoltre si possono immaginare diversi alberi della conoscenza da punti di vista diversi. "Tra tutti – dice d'Alembert – sarebbe preferibile l'albero enciclopedico che stabilisse il maggior numero di nessi e rapporti interni tra le scienze. Ma possiamo illuderci di saperlo trovare?" (in d'Alembert – Diderot, *L'Enciclopedia*, Laterza, 1964, p.93).

L'ENCICLOPEDIA SI DIFFONDE IN FRANCIA E ALL'ESTERO, È AL CENTRO DI DIBATTITI E DIVENTA FONTE DI ISPIRAZIONE E MODELLO

Fin dalla pubblicazione dei primi volumi negli anni Cinquanta del Settecento, l'*Enciclopedia* ebbe un ruolo centrale nella cultura francese e raggiunse una diffusione vastissima anche all'estero, essendo ormai il francese lingua internazionale. Essa divenne presto una fonte di ispirazione e un modello per altre opere, come il *Dizionario filosofico* (1764) e le *Domande sull'Enciclopedia* (1770-1771) di **Voltaire**, o l'*Enciclopedia metodica* (1782-1832) di Joseph Panckoucke. Voltaire, che partecipò all'impresa enciclopedica componendo 45 articoli, comprese subito l'importanza del ruolo che i dizionari potevano avere nella diffusione dei Lumi, grazie alla praticità delle loro sintetiche voci disposte in ordine alfabetico. Pertanto, non esitò a richiamarsi: le sue *Domande sull'Enciclopedia* aspirano proprio a essere una sorta di complemento, benché più agile e polemico, dell'opera di d'Alembert e Diderot. Lo stesso intento di migliorare e completare l'*Enciclopedia* ha animato Panckoucke, direttore di un'impresa ancor più colossale rispetto a quella che l'ha ispirata: l'*Encyclopédie méthodique*, a cui collaborarono più di mille collaboratori esperti delle diverse discipline, conta infatti 157 volumi di testo e 53 di tavole.

CENTRALITÀ DELLA SCIENZA E DELLA TECNICA E SVALUTAZIONE DELLA METAFISICA

Nel complesso, malgrado alcuni limiti intrinseci, come una certa difformità nella composizione degli articoli, la pesantezza di alcune parti e gli effetti della censura o dell'autocensura sulle posizioni teoriche, l'*Enciclopedia* ha avuto una portata rivoluzionaria sulla cultura francese ed europea, consentendo la divulgazione delle idee illuministiche. Fra gli aspetti innovativi che la caratterizzano, spiccano senza dubbio la **rilevanza attribuita alle scienze esatte e alla tecnica, la svalutazione della metafisica e il riconoscimento della felicità come fine naturale dell'uomo**.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. In che ambiente culturale e con quali fini è nata l'Enciclopedia? Come concepisce d'Alembert l'insieme del sapere? Quali sono gli aspetti più innovativi dell'Enciclopedia?

§ 5. L'ala radicale dell'illuminismo: i materialisti e Diderot

Invitato a Mosca dalla zarina Caterina di Russia, Diderot suggerì una radicale riforma dell'assolutismo: cedere il potere al popolo.

DOPO LE SIMPATIE INIZIALI PER LA MONARCHIA COSTITUZIONALE O PER IL DISPOTISMO ILLUMINATO, DIMINUISCE LA FIDUCIA NELLE RIFORME DALL'ALTO ED È VISTA POSITIVAMENTE LA RIBELLIONE AMERICANA.

Montesquieu e Voltaire rappresentano l'ala moderata dell'illuminismo francese: le posizioni politiche dei *philosophes* inizialmente oscillavano tra la monarchia costituzionale e l'assolutismo illuminato. Un altro moderato fu l'abate **Anne-Robert Jacques Turgot** (1727-1781), ministro di Luigi XVI, che tentò senza successo di proporre riforme fiscali contro i privilegi del clero e della nobiltà, e fu anche fautore di una filosofia della storia che vedeva nel **progresso** continuo e cumulativo di scienza, tecnica ed economia il frutto provvidenziale della riconciliazione tra Dio e l'umanità. Dal punto di vista religioso, poi, la filosofia più diffusa era il **deismo razionalistico**.

Nella seconda metà del Settecento le posizioni vennero radicalizzandosi in senso liberaldemocratico e repubblicano, sia per una crescente sfiducia nelle riforme dall'alto, sia per l'esempio delle prime ribellioni dei coloni d'America contro l'Inghilterra (già a partire dal 1765 circa).

NONOSTANTE LA CENSURA, SI DIFFONDE IL MATERIALISMO E L'ATEISMO.

Sul piano filosofico si diffonde il materialismo più aperto. Dapprima il medico Julien Offroy de **La Mettrie** (1709-1751), nella sua opera più celebre, *L'uomo macchina* (1748) aveva sostenuto che **l'uomo non sarebbe altro che una macchina**, così come gli altri animali, le piante e gli altri esseri naturali, da cui si distingue soltanto per la sua maggiore complessità e per la maggiore organizzazione della materia che lo costituisce. Più tardi il barone Paul Henri Thiry d'**Holbach** (1723-1789), ateo convinto, ne *Il sistema della natura* (1770), opera pubblicata sotto falso nome e condannata al rogo, illustra una concezione pienamente meccanicistica e deterministica, proponendo la completa identificazione tra natura e materia.

Un altro materialista, Claude-Adrien **Helvétius** (1715-1771), si concentra soprattutto sulla dimensione politico-educativa, sottolineando l'influenza della società e dell'educazione sul comportamento umano. La maggiore preoccupazione che emerge dalle sue opere è quella di trovare una morale certa quanto la scienza, basata sulla costituzione materiale dell'uomo. Egli ritiene che tutte le conoscenze provengano dalla sensibilità fisica o dalla memoria sensibile. Su questa base egli formula una morale di tipo **utilitaristico**, attribuendo alla politica e all'educazione il compito di armonizzare l'interesse del singolo con il bene comune. I moventi della morale – fondamentalmente, l'amor di sé e il desiderio di fuggire il dolore – sono di tipo passionale e pienamente riconducibili all'organizzazione fisica dell'uomo.

§ 5.1. Diderot

L'ATEISMO DI DIDEROT: PER SPIEGARE L'ORDINE NATURALE E L'ORIGINE DELLA VITA NON È NECESSARIA L'IPOTESI DI UN PIANO INTELLIGENTE.

È **Denis Diderot** (1713-1784), direttore dell'*Enciclopedia*, a cui lavorò per circa quindici anni redigendo migliaia di voci, il personaggio più rappresentativo dell'illuminismo radicale. Autore eclettico, si occupò di filosofia, biologia, estetica e letteratura, scrivendo non solo opere filosofiche, ma romanzi, racconti e opere teatrali, che egli come Voltaire considerava essenziali per la diffusione dell'illuminismo (moltissimi suoi scritti però furono pubblicati molti anni dopo la sua morte). Rispetto ai materialisti contemporanei, egli si distingue per il carattere ipotetico delle sue tesi, spesso esposte problematicamente in forma di dialogo; Diderot rifiuta, infatti, ogni dogmatismo filosofico ed elabora una teoria della natura in cui le nuove scoperte mediche e biologiche rivestono un ruolo cruciale.

Per le scienze biologiche del Settecento, spiegare sia l'origine della vita in generale, sia il processo di formazione di un singolo individuo su base solo meccanicistica appariva sempre meno sostenibile. Egli quindi propendeva per l'ipotesi che *tutta la materia possedesse una potenziale forza vitale*, capace di spiegarli. Convinto, come molti *philosophes*, che tutte le religioni storiche siano portatrici di abusi di potere e di fanatismo, egli metteva in dubbio anche la **religione naturale** – il **deismo** - poiché pensava che la formazione del

mondo e della vita non abbiano bisogno di nessun piano intelligente per essere spiegati, approdando quindi ad una posizione **atea**.

IL POPOLO DEVE POTER DECIDERE AUTONOMAMENTE. È LECITA LA RIBELLIONE CONTRO L'OPPRESSIONE. IL COLONIALISMO PER I COLONIZZATI SIGNIFICA SCHIAVITÀ E PERDITA DEI COSTUMI ORIGINARI.

Fautore inizialmente delle riforme dell'assolutismo illuminato, criticò i progetti riformatori di Caterina di Russia, di cui era stato ospite nel 1773-1774. La prima riforma necessaria, sostenne, deve essere la rinuncia al potere assoluto. Il popolo deve imparare ad esprimere la sua volontà e a decidere autonomamente. Preoccupato inoltre della degenerazione del potere e della società in Francia, nei suoi ultimi anni insistette sul diritto dei popoli alla ribellione, elogiando la rivoluzione dei coloni inglesi d'America, invitandoli a diventare cittadini soldati (come nella tradizione repubblicana di Harrington, -- > cap. 7, § 3). Si schierò anche contro l'introduzione del colonialismo francese a Tahiti, che, oltre a ridurre in schiavitù i polinesiani, avrebbe tolto loro il loro stile di vita naturale pacifico e senza tabù sessuali, per introdurre nella loro cultura il concetto di peccato e i bisogni falsi e artificiosi dell'Occidente.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Come concepiscono l'uomo d'Holbach e de Lamettrie? Come spiega l'organizzazione degli esseri viventi Diderot? Che opinioni aveva in materia di religione e di politica?

§ 6. Rousseau: la speranza di un ritorno alla natura

Rousseau fu la pecora nera dell'illuminismo: sostenne che il progresso delle scienze e delle arti comporta un regresso morale.

FUGGITO DA CASA ADOLESCENTE, TROVA UNA MAMMA-AMANTE CHE LO INIZIA ALLA VITA, ALLA LETTERATURA E ALLA FILOSOFIA.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) nacque a Ginevra; educato dal padre (la madre morì nel darlo alla luce), fu avviato al mestiere di incisore, per il quale non nutriva però alcuna inclinazione. Dopo essere fuggito dalla casa paterna e abbandonato la città natale all'età di quindici anni, fu accolto ad Annecy da Madame de Warens, che rappresentò per lui una fondamentale figura di riferimento; presso la nobildonna svizzera, di cui a un certo punto divenne l'amante, Rousseau compì le sue prime letture filosofiche ed ebbe modo di completare la propria eclettica formazione da autodidatta. Trasferitosi a Parigi nel 1742, fu introdotto nell'ambiente dei *philosophes* da Diderot, con il quale aveva instaurato un profondo sodalizio intellettuale e affettivo, e così più tardi ebbe modo di collaborare all'impresa più tipica dell'illuminismo, l'*Enciclopedia*, con articoli di carattere musicale e anche economico.

LA CIVILTÀ METTE FINE ALLA LIBERTÀ DEL SELVAGGIO E DÀ INIZIO ALLE DISEGUAGLIANZE TRA GLI UOMINI.

Aveva raggiunto la notorietà già nel 1750, quando vinse un concorso indetto dall'Accademia di Digione con il *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in cui sostenne una tesi provocatoria, negando che il progresso delle arti e delle scienze comportasse un progresso morale e un aumento della virtù e della felicità umane, ma piuttosto il contrario. Un altro concorso bandito dalla stessa Accademia fu l'occasione per scrivere il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* (1755). Qui il tema del rapporto tra **stato di natura** (presentato come pura ipotesi) e **società civile** è sviluppato anche sul piano politico-sociale: il passaggio dal primo alla seconda è infatti all'origine della disuguaglianza economica legata alla **proprietà privata**, ma anche del **dispotismo politico, nato per proteggerla**. Si tratta però di un passaggio irreversibile: il ritorno alla condizione originaria di isolamento non è possibile, e forse nemmeno auspicabile. Infatti, l'essere umano può realizzarsi pienamente soltanto in una dimensione morale e sociale.

■ Nel contesto dell'Illuminismo francese, la posizione di Rousseau è particolare: egli non ha esitato a mettere in discussione i presupposti teorici condivisi dai *philosophes*, finendo per prendere le distanze da loro anche sul piano personale. In particolare, dopo essere stato iniziato all'empirismo da Diderot e da Condillac (un *sensista studioso di psicologia), Rousseau si contrappose decisamente alla centralità della ragione e alla visione materialistica dell'uomo dominante nel suo secolo, **esaltando l'importanza**

del sentimento e dell'interiorità. Dopo aver interrotto i rapporti con Diderot e gli Enciclopedisti, nel 1757, abbandonò la capitale francese, dove rientrò soltanto nel 1767, dopo molte sfortunate peregrinazioni dovute in parte alla condanna dei capolavori pubblicati in quegli anni, in parte a una forma di instabilità nervosa. Nell'ultimo periodo della sua vita si dedicò principalmente alla stesura di opere autobiografiche, pubblicate postume.

IN GIULIA O LA NUOVA ELOISA PARLA IL SOGGETTO AL FEMMINILE.

La *tensione tra naturalezza e artificio* è centrale nella riflessione filosofica di Rousseau, che vorrebbe mettere il secondo aspetto al servizio del primo. Il tema trova una trasposizione letteraria in un romanzo epistolare del 1761, che ebbe un grandissimo successo, *Giulia o la Nuova Eloisa*. Il titolo si riferisce a Eloisa, l'amante del filosofo Abelardo, un soggetto femminile oppresso dalle convenzioni sociali e dall'autorità della famiglia, della cui drammatica corrispondenza con Abelardo avevamo parlato nel vol. 1 (← **cap. 16**). Qui Rousseau dà voce ad un'altra donna oppressa, Giulia, che ama (ricambiata) il proprio precettore Saint-Preux, ma finisce per piegarsi alle volontà del padre e sposare il ricco barone Wolmar. L'opera mette così in luce il **drammatico conflitto tra l'inclinazione naturale** – rappresentata qui dall'amore passionale – **e l'artificio delle convenzioni sociali**, che regolano la convivenza umana e in quanto tali devono essere rispettate. *Tale conflitto è destinato a rimanere irrisolto*, anche se nel romanzo il giardino di Giulia, l'Eliso, offre un esempio di come l'artificio possa essere in qualche modo naturalizzato: l'intervento di Giulia, infatti, si è limitato a produrre le condizioni favorevoli al pieno dispiegarsi degli elementi naturali che lo compongono.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Che tesi sostenne Rousseau nei suoi due famosi Discorsi? Che cosa pensava della proprietà privata? Di che cosa parla *La nuova Eloisa*?

§ 7. Rousseau e il contratto sociale

La vera democrazia è possibile per i paesi grandi, popolosi e sviluppati? - Rousseau ne dubitava.

NELLA DEMOCRAZIA IL POPOLO RIUNITO DECIDE, SENZA BISOGNO DI RAPPRESENTANTI (SOLITAMENTE INFLUENZATI DA RICCHI E POTENTI).

Oltre che della civiltà nel suo complesso, Rousseau fu un critico durissimo del clericalismo e del dispotismo, come gli altri enciclopedisti. Nel *Contratto Sociale* (1762), egli esamina la possibilità della formazione di uno Stato non più dispotico, e neppure aristocratico, ma democratico.

Per Rousseau Stato "democratico" significa essenzialmente lo stesso che nella filosofia antica: cioè, non fondato su un sistema di rappresentanza, ma direttamente sottoposto alle decisioni sovrane del *popolo, riunito regolarmente in assemblea*; è solo il *governo*, con mansioni di organizzazione civile e di comando militare, che viene temporaneamente delegato dal popolo intero. Si tratta dunque essenzialmente di una città-stato, la quale può beninteso essere confederata con altre città-stato, purché la confederazione che ne consegue non si trasformi in un vero e proprio Stato in cui il comando sia fondato sul sistema rappresentativo: nemmeno la Svizzera odierna risponderebbe ai requisiti di Rousseau. Semmai per lui una tale confederazione di Stati liberi avrebbe potuto nascere dalle comunità locali dei corsi, ribelli contro Genova, o dei polacchi, sollevatisi contro gli invasori. Popoli semplici ed arretrati, rispetto alla ricca Inghilterra mercantile, nella quale vige il sistema rappresentativo, che deforma la volontà popolare genuina ed è nelle mani dei ricchi.

NEL CONTRATTO SOCIALE L'INDIVIDUO **ALIENA** LA LIBERTÀ ANARCHICA PER SOTTOMETTERSI ALLA VOLONTÀ GENERALE, QUELLA CHE VUOLE IL BENE COMUNE.

Perché all'individuo convenga accettare un **contratto sociale** è necessario che trovi in esso qualcosa di meglio rispetto allo **Stato di**

Natura. Allora non aveva un legame stabile, regolamentato, con gli altri, ma godeva di una libertà anarchica, limitata solo dalle sue forze fisiche e morali. Nei regimi dispotici in cambio della rinuncia alla libertà si ottiene solo la promessa di una pace, nient'affatto garantita alla prova dei fatti, e di un benessere, che è iniquamente distribuito, e per di più fatto di piaceri degenerati e illusori. Per questo Rousseau, che conosce bene la teoria del contratto di Hobbes, respinge la sua idea di **alienare** i diritti di tutti ad uno solo e sviluppa piuttosto le idee democratiche di Spinoza.

Nello Stato da lui prospettato, ciascuno rinuncerà alla sua libertà solo a patto di essere governato da ciò che è più proprio e specifico dell'uomo, dalla ragione. Infatti, dice Rousseau, "rinunciare alla propria libertà significa rinunciare alla propria qualità di uomo". **L'individuo accetterà dunque solo il comando dell'intera comunità dei suoi concittadini** (anch'essi esseri razionali), **purché tutti gli altri si sottopongano contemporaneamente allo stesso comando.** Al comando dell'intera comunità, non propriamente al comando della maggioranza: la stessa regola delle decisioni a maggioranza può essere stabilita solo da una decisione della comunità tutta intera.

LA DEMOCRAZIA PUÒ FUNZIONARE SOLO DOVE CI SIANO VIRTÙ REPUBBLICANE, NON CI SIANO GRAVI DISEGUAGLIANZE E I CITTADINI SIANO CORRETTAMENTE INFORMATI.

Lo Stato quindi difenderà egualmente la libertà e la proprietà di tutti i suoi concittadini, ma perché la democrazia possa mantenersi sana, è indispensabile che *non ci siano grandi diseguaglianze economiche* e che nello Stato vengano le **virtù repubblicane**: la semplicità, il disprezzo per il lusso, l'operosità, l'amore della libertà, che deve essere stimata più del denaro. In questo modo i più ricchi non cercheranno di ingraziarsi i più poveri per conquistare il potere politico, né ci sarà bisogno di demagoghi che organizzino il partito popolare contro i ricchi.

Solo in questo modo sarà possibile che l'assemblea del popolo sovrano decida effettivamente in conformità della vera e propria "**Volontà Generale**", conforme a ragione. La Volontà Generale propriamente non è la volontà della maggioranza, e neppure la volontà di tutti, ma *la volontà che tutti dovrebbero avere per preservare lo Stato inteso come un tutto.* La Volontà Generale è dunque quella che vuole l'interesse pubblico considerato come un tutto. Già Aristotele pensava che questo tutto dell'interesse pubblico non fosse semplicemente la media matematica degli interessi delle parti, ma una realtà a sé: la sopravvivenza dello Stato come un tutto ordinato e libero, da lasciare in eredità alle successive generazioni, può implicare, p.es., il sacrificio di alcuni cittadini in una guerra difensiva, o il pagamento di pesanti tasse da parte dei più ricchi in un momento di difficoltà e di carestia. Ma se questi sacrifici sono imposti secondo criteri di eguaglianza e di giustizia, il singolo, sottomettendosi allo Stato, avrà fatto comunque una scelta razionale, in quanto lo Stato che oggi gli chiede determinati sacrifici, in altre circostanze altrettanto equamente gli potrà dare difesa ed aiuto.

Comunque, la Volontà Generale non è semplicemente un ideale per Rousseau: essa coinciderà di fatto con la volontà dell'assemblea del popolo, purché questo sia *correttamente informato, non sia diviso in fazioni, e non sia corrotto dalla ricchezza e dalla ricerca del lusso.*

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Che cos'è la vera democrazia per Rousseau? In che condizioni storiche essa può esistere? Che cos'è la Volontà Generale? In che condizioni l'individuo ha interesse ad alienare la sua libertà allo Stato?

§ 8. Rousseau: l'educazione, la religione naturale, le autobiografie

Rousseau scrive tre libri autobiografici: un importante esempio della riflessione su se stessi, tipica del soggetto moderno.

ROUSSEAU PROPONE UN'EDUCAZIONE CHE LASCI SVILUPPARE L'INDIVIDUO SENZA DISTORSIONI E COSTRIZIONI SOCIALI, A CONTATTO CON LA NATURA.

1. La proposta presentata nel *Contratto sociale* sul piano della collettività è completata sul piano individuale dall'*Emilio o dell'educazione*, un grosso volume pubblicato anch'esso nel 1762. Rousseau qui si occupa essenzialmente dell'educazione dell'individuo, anche perché non si aspetta nessuna grande trasformazione politica che possa realizzare in Francia o in altre grandi nazioni occidentali avanzate la sua idea di democrazia. Ad ogni modo il suo libro ha avuto una grande influenza in ambito pedagogico. In esso si condensano tutti i temi principali della riflessione filosofica di Rousseau, espressa attraverso le riflessioni del precettore del piccolo Emilio. La sfida che egli raccoglie consiste nell'**educare fuori dalla società** – ovvero al riparo dalla corruzione a cui altrimenti sarebbe esposto – **un individuo che poi diventi capace di vivere in essa**. Emilio, di cui si segue il percorso dai primi giorni di vita fino al matrimonio, incarna l'allievo ideale; ha dunque una serie di caratteristiche peculiari: è orfano (deve obbedire a una sola guida, il precettore), sano, di intelligenza comune, proveniente da un paese della zona temperata, ricco, nobile (così da strappare una vittima ai pregiudizi della sua casta).

È IL CONTATTO CON LA NATURA E L'ESPERIENZA DIRETTA DELLE COSE CHE EDUCA L'INDIVIDUO ALLA VITA REALE E ALL'INDIPENDENZA DALLE CONVENZIONI SOCIALI.

Rousseau distingue **tre tipi di educazione**: quella **della natura** (su cui non si può intervenire, giacché riguarda lo sviluppo interno degli organi e delle facoltà), quella **degli uomini** (l'educazione convenzionale, rifiutata da Rousseau) e quella **delle cose** (di cui si deve servire il pedagogo). Il compito del pedagogo consiste nel predisporre gli oggetti esterni in modo che l'allievo riceva determinate impressioni e impari da esse, senza inculcargli direttamente nozioni e precetti. Il principio a cui si ispira Rousseau è dunque quello dell'**educazione negativa**; si tratta, cioè, di *assecondare lo sviluppo delle facoltà naturali*, che varia con l'età dell'educato, *evitando di trasmettere pregiudizi all'allievo*.

La prima parte dell'*Emilio* è dedicata alle cure di cui il bambino necessita dal momento della nascita a quello in cui inizia a parlare; Rousseau si pronuncia, fra l'altro, a favore dell'allattamento materno, contro l'usanza dell'epoca di affidare il neonato a una nutrice. Nel secondo libro, l'attenzione è rivolta al periodo tra i 3 e i 12 anni, in cui il bambino inizia a relazionarsi con il mondo attraverso i cinque sensi: qui impara dall'esperienza, entrando senza eccessiva paura (e magari con qualche rischio) a contatto con la natura.

Durante l'adolescenza, Emilio "nasce" una seconda volta, come essere morale; in questo periodo della sua vita, guidato dal precettore e dalle proprie esperienze, egli sviluppa sentimenti relativi, ovvero consapevolmente rivolti verso gli altri, a partire dalla **pietà**. Un viaggio a Parigi completa l'educazione morale e sociale di Emilio, che tuttavia si allontana ben presto dalla città per tornare in campagna. Qui sceglie la sua compagna, Sofia. Prima della conclusione – che coincide con il matrimonio fra i due giovani – Rousseau espone le proprie idee sull'educazione femminile, esponendo fra l'altro la dottrina della complementarità tra i sessi, secondo cui alla differenza biologica tra uomo e donna consegue un loro diverso ruolo morale e sociale, oltre alla necessità di un diverso processo educativo.

Il diverso ruolo delle donne è apparso come sostanzialmente subordinato a una delle prime femministe, **Mary Wollstonecraft** (1759-1797 → § 8). Essa infatti rimprovera a Rousseau di aver scritto

nell'*Emilio* che i doveri delle donne, da inculcare con l'educazione, consistevano nel «piacere agli uomini ed essere loro utili,..., educarli da giovani, assisterli da grandi, consigliarli, confortarli, render loro piacevole la vita».

IL MONDO È MOSSO DA UNA VOLONTÀ MOTRICE INTELLIGENTE. L'ANIMA DELL'UOMO È LIBERA E IMMORTALE.

2. L'*Emilio* offre anche – con la *Professione di fede del vicario savoiardo* in esso contenuta – la più compiuta esposizione delle idee rousseauiane in materia di religione. Un semplice prete di campagna espone qui i suoi tre articoli di fede: il primo afferma **l'esistenza nel mondo di una volontà motrice universale**; il secondo attribuisce a questa volontà **l'intelligenza, dimostrata dalle leggi precise secondo cui la materia si muove**; il terzo postula **la libertà dell'uomo e l'immortalità dell'anima**. Questi due postulati sono imprescindibili: mentre il primo garantisce la possibilità dei valori morali (se l'uomo non fosse libero non gli si potrebbe imputare alcuna responsabilità), il secondo offre una risposta al problema del male. Infatti, è in un'altra vita che Dio – identificato con la volontà motrice e intelligente – ristabilirà pienamente la giustizia e l'ordine, che sulla terra fanno troppo spesso difetto. La *Professione di fede* si chiude con una condanna della credenza nei miracoli e con il **rifiuto del dogma del peccato originale**, oltre che dell'esistenza dell'inferno. Questo spiega perché l'*Emilio* fu duramente condannato dall'arcivescovo di Parigi.

LA VERITÀ DELLA "RELIGIONE PRIVATA" (PERSONALE) È ATTESTATA DAL SENTIMENTO. LA "RELIGIONE CIVILE" GARANTISCE IL LEGAME SOCIALE, MA NON OBBLIGA A NESSUN CREDO.

Nel complesso, la concezione religiosa di Rousseau può essere definita **deismo sentimentale**. Infatti, se, come gli altri illuministi egli è fautore di una religione naturale, diversamente da essi pone alla base delle sue convinzioni religiose il sentimento. Il deismo sentimentale coincide con la **religione dell'uomo** di cui Rousseau parla nell'ultimo capitolo del *Contratto sociale*, dove il problema religioso è considerato nella prospettiva della società. Mentre la religione dell'uomo è interiore e individuale, la **religione del cittadino** si basa su riti e dogmi. Infine, la **religione del prete** (che si identifica sostanzialmente con il cattolicesimo) è pericolosa per l'unità sociale, perché sottomette l'uomo a un potere spirituale distinto da quello temporale, con il quale il potere spirituale può anche entrare in conflitto. Per scongiurare un simile pericolo, Rousseau propone di adottare una **religione civile**, in grado di **garantire la coesione sociale, senza ostacolare in alcun modo le convinzioni personali di ognuno**, a patto però che queste non compromettano la pacifica convivenza e non risultino contrarie alla pubblica utilità.

NEGLI SCRITTI AUTOBIOGRAFICI, GENERE LETTERARIO TIPICAMENTE MODERNO, IL SOGGETTO ROUSSEAU RIFLETTE SU SE STESSO.

Negli ultimi anni della sua vita, Rousseau si dedicò a scrivere tre opere autobiografiche, che furono pubblicate postume e lasciarono un segno indelebile nella storia del genere: le *Confessioni*, i *Dialoghi di Rousseau giudice di Jean-Jacques* e le *Fantasticherie del viandante solitario*, rimaste incompiute. Le *Confessioni*, incentrate sull'**introspezione** e sull'ideale dell'assoluta **sincerità**, riprendono il titolo del capolavoro di Sant'Agostino, pur distinguendosi significativamente da esso. Dopo interessanti precedenti come quelli di Abelardo (<-- vol. 1, p.212) e di Montaigne (<--cap. 2, § 8), è decisamente Rousseau che inaugura il genere autobiografico moderno. Oltre a soffermarsi diffusamente sui ricordi d'infanzia, sulle emozioni provate, sui dettagli anche intimi della quotidianità, attribuisce alla scrittura autobiografica un valore filosofico, ritenendo che **la conoscenza dell'io sia il punto di partenza per giungere alla**

conoscenza dell'uomo e della sua natura originaria (buona). Anche in questo ambito, il contributo di Rousseau è stato cruciale e ha significativamente influenzato gli autori e le autrici che dopo di lui si sono accostati al genere.

Rousseau ha inoltre influenzato il pensiero romantico, che proponeva una filosofia del soggetto inteso soprattutto come sentimento, intuizione e interiorità, contrapposta a quella illuministica che insisteva sulla razionalità.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. In che condizioni particolari è possibile l'educazione "delle cose" di cui parla Rousseau? In che cosa crede il "curato di campagna" di Rousseau? Che valore filosofico può avere la scrittura autobiografica?

§ 9. Gli illuministi nella Rivoluzione Americana e nella Rivoluzione Francese

Diversi illuministi avevano condannato la schiavitù nelle colonie in nome della libertà. Durante la Rivoluzione Francese i giacobini, il cui radicalismo e la cui dura repressione dell'opposizione sono ben noti, l'hanno effettivamente abolita.

IDEE, SCRITTI PROPAGANDISTICI ED ESEMPI RIVOLUZIONARI AGITANO AMERICA ED EUROPA .

Le teorie dei *philosophes* avevano offerto motivazioni ed argomenti agli americani ribelli contro l'Inghilterra e poi ai loro rappresentanti che redassero la Costituzione Federale e quelle dei diversi Stati. Ma la loro rivoluzione mostrò l'importanza della partecipazione popolare agli illuministi europei, delusi sia dall'assolutismo illuminato, come quello di Federico II o di Caterina di Russia, sia dall'atteggiamento autoritario del Parlamento inglese.

■L'inglese **Thomas Paine** (1737-1809) si trasferì in America, dove fece il giornalista e il saggista, incitando i ribelli ad ottenere la piena indipendenza. Il suo efficace pamphlet del 1774, *Common Sense*, fu letto però anche in tutta Europa ed arrivò a tirare 500.000 copie. Attivista della Rivoluzione Americana, osò tornare in Inghilterra, dove nel 1791 scrisse anche *The Rights of Man*, un manifesto universale dei diritti dell'uomo. Condannato per questo, si rifugiò in Francia, dove fu eletto alla Convenzione e divenne amico di diversi *philosophes*, tra cui **Nicolas de Condorcet** (1743-1794).

Quest'ultimo, matematico, economista e pioniere della scienza statistica e delle scienze sociali, aveva già scritto nel 1786, alla vigilia della Rivoluzione Francese, *De l'influence de la révolution d'Amérique sur les opinions et la législation de l'Europe*, in cui constataba la colossale influenza dell'esempio americano sull'**opinione pubblica europea** e sosteneva che la Dichiarazione d'Indipendenza e le nuove costituzioni degli Stati americani dovessero costituire un modello politico soprattutto per i diritti umani.

IL PROGRESSO È IRREVERSIBILE E NON C'È LIMITE AL PERFEZIONAMENTO DELL'UOMO.

Condorcet, già amico e collaboratore di Turgot, era convinto che l'umanità stesse avviandosi verso una nuova tappa di progresso, come scrive nel 1793 nell'*Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*. Il progresso per lui derivava da un **processo di accumulazione del sapere e delle invenzioni** dovuto alla struttura naturale dell'uomo, che è riuscito a imparare a parlare e poi a scrivere. Questa accumulazione per lui era ormai irreversibile e un ritorno alla barbarie era del tutto improbabile. Non riconosceva, come invece faceva Rousseau, lo specifico valore dello Stato di Natura e della vita senza artifici, ma denunciava come lui la corruzione dello stato civile. Per lui **la disuguaglianza, la schiavitù, la condizione di inferiorità delle donne**

erano mali non ancora estirpati dalla società. Il progresso era limitato ad una piccola parte del mondo e della società. L'istruzione universale e l'educazione permanente degli adulti avrebbero potuto migliorare indefinitamente l'uomo, che, per lui come per Kant (→ cap.11, par. 9 e 13), è perfettibile all'infinito, aumentando così anche la durata e la piacevolezza della sua vita.

La Rivoluzione abolì la schiavitù, ma non la pena di morte, come avrebbe voluto Condorcet, influenzato dal giurista italiano Beccaria (→ § 9). Il filosofo, girondino, dovette anzi nascondersi per evitarla ai tempi del Terrore, e in quel periodo scrisse l'*Abbozzo*. Morì in prigione in circostanze misteriose.

ROBESPIERRE: COME PUÒ LA VOLONTÀ GENERALE ESSERE ESPRESSA DALLA RAPPRESENTANZA ELETTA?

■Ma anche il grande fautore del Terrore, **Maximilien De Robespierre** (1758-1794), leader dei giacobini, finì –ironicamente– per esserne vittima. Seguace di Rousseau, come del resto molti rivoluzionari francesi e americani, Robespierre si trovava nella necessità di rendere compatibile la rappresentanza elettorale con la concezione della democrazia del maestro. Egli non credeva che la **stampa libera**, che considerava faziosa e corruttibile, bastasse a rendere adeguatamente informato il popolo e ad imporre ai suoi rappresentanti la **volontà generale**. In un opuscolo immaginò invece che lo spazio delle discussioni parlamentari fosse posto al centro di un gigantesco anfiteatro, che potesse ospitare ventimila spettatori, in modo che *i cittadini potessero controllare direttamente i lavori parlamentari*. Era l'inizio di una serie di discussioni sul rapporto tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta che continuano anche oggi.

L'UTOPIA COMUNISTA DI ALCUNI ILLUMINISTI DIVENTA PROGRAMMA POLITICO DEI LAVORATORI RIVOLUZIONARI PARIGINI. GODWIN PENSA CHE LA RAGIONE ELIMINERÀ LA NECESSITÀ DELLO STATO.

■Liberalismo e democrazia, insieme all'idea della laicità dello Stato, sono dunque i temi dell'illuminismo radicale che circolano nei numerosi periodici – e anche quotidiani - che animano il dibattito pubblico delle due grandi rivoluzioni di fine Settecento. Ma in Francia è elaborato anche un vero e proprio programma politico **comunista**, con la "Congiura degli Uguali", capeggiata da **François-Noël "Gracchus" Babeuf** (1760-1797), sostenuta dai lavoratori parigini contro la reazione del Terrore; essa rivendica la collettivizzazione della terra e dei mezzi di produzione. Invece in Inghilterra tra i simpatizzanti della Rivoluzione francese si diffonde il pensiero **anarchico libertario** di **William Godwin** (1756-1836).

Babeuf e gli Uguali si ispirano al pensiero illuminista radicale: in particolare il *Codice della natura*, del 1755, di **Étienne-Gabriel Morelly** aveva proposto, in nome dell'eguaglianza e della razionalità naturali, un'utopia comunista che metteva tutte le risorse produttive nelle mani della collettività che avrebbe dovuto provvedere all'educazione e all'assistenza di tutti, riprendendo la visione di Moro e di Campanella. Quanto a Godwin, amico di Thomas Paine e conoscitore del pensiero di Hume e di Rousseau, egli considerava tutte le istituzioni pubbliche come artificiose e potenzialmente oppressive, non solo la proprietà privata, ma anche lo Stato, le prigioni, il matrimonio, il sistema educativo, ecc., e considerava astratte le idee di contratto sociale e di costituzione, che vincolano anche le generazioni successive. Per questo filosofo, ateo, *utilitarista, pacifista e internazionalista, la giustizia e la convivenza sono rese possibili dalla **reciproca benevolenza fra gli uomini**, in quanto razionali e coscienti del loro destino comune. Si tratta dunque di un **individualismo** che l'uso universale della ragione deve rendere **comunitario**. Godwin, che si occupò di divulgazione e di editoria, non

credeva alla via rivoluzionaria violenta e riteneva che *le istituzioni potessero essere rese sempre meno invadenti, più miti e più razionali, fino alla loro tendenziale estinzione, attraverso un processo progressivo di dialogo e di educazione reciproca*, che rimuovesse le superstizioni e le ideologie.

L'EDUCAZIONE FEMMINILE E LA MANCANZA DI ISTRUZIONE RENDE LE DONNE "INFERIORI".

■ Godwin aveva sposato **Mary Wollstonecraft** (1759-1797), considerata più tardi una delle prime **femministe**. Essa fu autrice prima di una *Rivendicazione dei diritti dell'uomo* (1791) in difesa della Rivoluzione Francese, ai cui eventi assistette tra il 1792 e il 1794, e poi di una *Rivendicazione dei diritti della donna* (1792). Molte donne per l'autrice sono rese intellettualmente inferiori all'uomo dalla mancanza di istruzione e dall'*educazione* che mette al centro di tutto *la bellezza, l'affetto e il sentimento* (su questo essa critica lo stesso Rousseau <-§7). Il tema dell'educazione è ripreso in questo libro sia come mezzo per l'emancipazione delle donne, sia come strumento per l'elevazione culturale del popolo e per la creazione di un sentimento di solidarietà nazionale. A questo fine è proposta una scuola elementare di Stato aperta a tutte le classi sociali e in cui maschi e femmine siano educati insieme.

Ma anche se nella Rivoluzione Francese le donne del popolo e le intellettuali illuministe ebbero un ruolo decisamente attivo, esse allora rivendicarono invano il diritto di voto.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Come concepiva il progresso Condorcet? Come pensava Robespierre che fosse applicabile in Francia la democrazia teorizzata da Rousseau? Quale era il programma politico di "Gracchus" Babeuf? Che cosa pensava Godwin delle istituzioni civili? Che cosa pensava Mary Wollstonecraft dell'educazione femminile?

§ 10. Cesare Beccaria: contro la tortura e la pena di morte

Le pene comminate dallo Stato sono punizioni delle colpe dei rei?

DEI DELITTI E DELLE PENE: I FONDAMENTI DEL DIRITTO PENALE MODERNO

Di particolare rilevanza per l'Illuminismo italiano è l'opera letteraria, culturale e politico-economica del milanese **Cesare Beccaria** (1738 – 1794). Con la pubblicazione nel 1764 del saggio *Dei delitti e delle pene*, diviene un punto di riferimento anche per gli illuministi francesi, nella cui riflessione sui **fondamenti del diritto moderno** si inserisce pienamente.

LO SCOPO DELLE PENE È SOLO QUELLO DI DIFENDERE IL CONTRATTO SOCIALE E LA CONVIVENZA.

L'opera, che si ispira tra gli altri a Montesquieu e Rousseau, sviluppa un'articolata **riflessione sulla natura e i principi della punizione inferta dalla legge** a chi abbia commesso qualche reato. Beccaria ritiene che la vita associata sia rivolta al conseguimento della *felicità del maggior numero* di aderenti al contratto sociale e che le leggi siano la condizione fondante di questo patto; dati questi presupposti è evidente che le pene servano a rafforzare e garantire queste stesse leggi, base della vita civile.

LE PENE SERVONO PRINCIPALMENTE AD IMPEDIRE AI COLPEVOLI DI COMMITTERE NUOVI DELITTI E A SCORAGGIARE GLI ALTRI DALL'IMITARLI.

Le pene devono essere finalizzate essenzialmente ad impedire al colpevole di infrangere nuovamente le leggi, e a distogliere gli altri cittadini dal commettere colpe analoghe. Perciò **vanno scelte proporzionatamente al delitto commesso** e devono riuscire a lasciare un'impressione indelebile negli uomini senza però essere eccessivamente tormentose o inutilmente severe per chi le ha violate. In particolare **le torture, utilizzate comunemente come mezzo per estorcere la confessione, sono inutili e illegittime**, e rischiano di

assolvere coloro che, essendo più robusti di costituzione, riescono a resistervi, e condannare innocenti dal fisico più debole.

LA TORTURA NON PERMETTE DI CONOSCERE LA VERITÀ E LA PENA DI MORTE È INEFFICACE NELLO SCORAGGIARE I CRIMINI.

Altrettanto centrale è il discorso sulla **pena di morte**, che per Beccaria non ha nessun fondamento di diritto. È evidente che non può essere fondata sul contratto sociale, perché nessuno aderirebbe a un patto che dà agli altri il potere di ucciderlo. Oltre a questa considerazione Beccaria nota anche che *l'esistenza della pena di morte non è mai servita* ad impedire che qualcuno commettesse quegli stessi crimini per cui altri erano stati giustiziati.

A Beccaria va sicuramente riconosciuto un ruolo fondamentale nell'evoluzione del sistema giuridico per aver anticipato il tema dell'abolizione della tortura e della pena di morte, e può essere considerato a tutti gli effetti il **padre del diritto penale moderno**.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Qual è il fine ultimo delle pene per Beccaria? Qual è il loro fine immediato? Secondo Beccaria è efficace la pena di morte?

§ 11. L'illuminismo tedesco e l'apertura multiculturale di Lessing

Per Lessing, la filosofia si esprime anche attraverso il teatro.

LA CULTURA TEDESCA AMA IL PENSIERO SISTEMATICO.

■ Rispetto alla Francia, nel mondo di lingua tedesca gli illuministi sono in genere più moderati e concilianti con la tradizione religiosa e con quella teologica delle accademie. Nelle università luterane, riorganizzate due secoli prima da Melantone (← cap.2, § 2), la metafisica e la teologia godono ancora di un grande prestigio culturale. **Christian Wolff**, discepolo di Leibniz, in pratica rispettoso della fede e della tradizione, è fautore anche dell'autonomia della ragione e della tolleranza (uno stile di pensiero conciliante che ricorda il suo maestro). Egli costruisce un grande sistema di filosofia, dedotto razionalisticamente dai primi principi, e suddiviso in **Logica, Metafisica, Teologia, Cosmologia e Psicologia**, un apparato di sapere universale che terrà banco per anni nelle università tedesche.

Un altro sintomo dell'interesse del pubblico tedesco per la cultura intesa come conoscenza universale è la pubblicazione dello **Zedler-Lexicon**, un'enciclopedia pubblicata a partire dal 1731 a Lipsia e Halle, che raggiunse i 64 volumi, ma non ebbe né i toni critici né il peso culturale internazionale dell'*Encyclopédie*.

REIMARUS NON CONSIDERA LE RELIGIONI POSITIVE COME ISPIRATE DA DIO.

■ D'altra parte in Germania non mancano i fautori radicali del deismo, come il teologo ed esegeta biblico Hermann Samuel **Reimarus** (1694-1768), che considera come **non divinamente ispirate le Sacre Scritture** ed afferma che **gli apostoli e i discepoli, divinizzando la figura di Gesù, ne avrebbero frainteso il messaggio**, essenzialmente morale. In questa visione tutte le religioni positive sono invenzioni storiche, e quindi non vere, mentre la sola religione vera è quella naturale razionale.

LESSING CONDUCE UNA BATTAGLIA CULTURALE PER ILLUMINARE IL PUBBLICO ATTRAVERSO LA STAMPA E IL TEATRO.

■ Alcune delle sue tesi più estreme furono pubblicate poco dopo la sua morte da **Gottlob Ephraim Lessing** (1729-1781), il personaggio più vivace dell'illuminismo tedesco. Intellettuale indipendente, fece il precettore e diede lezioni private, diresse un teatro e fu commediografo, critico letterario ed artistico, giornalista, bibliotecario. Fu anche segretario di un generale prussiano e lavorò al servizio del duca di Brunswick, che gli permise di stampare opere che altrimenti sarebbero

state proibite. Tra le altre cose si occupò di riabilitare importanti eretici del passato.

Fautore della libertà di stampa, della tolleranza e della pubblica discussione, antidogmatico e aperto, Lessing pensava che ciò che conta non sia il possesso della verità, ma il cammino incessante verso di essa. Egualmente riteneva che la virtù non vada perseguita in vista di vantaggi, ma per la sua bellezza morale.

NELLA STORIA C'È UNA RIVELAZIONE CONTINUA, CHE CONDUCE L'UOMO VERSO L'USO AUTONOMO DELLA RAGIONE.

La sua opera filosofica che ha avuto la maggiore influenza è *L'educazione del genere umano*, un opuscolo in cui sostiene che, in un certo senso, *tutte* le religioni positive hanno un certo grado di verità. **Dio avrebbe educato il genere umano attraverso una rivelazione continua che, nel corso dei millenni, avrebbe portato alla sua progressiva elevazione, finché, diventato adulto, si potesse guidare da sé con la ragione.** L'Antico Testamento corrisponde per lui all'infanzia dell'umanità, capace solo di una moralità basata su premi e castighi, e il Nuovo alla sua adolescenza. Tuttavia, pur sottolineando il senso essenzialmente etico ed interiore del messaggio di Cristo, non pensa, come Reimarus, che gli apostoli lo abbiano tradito, quanto piuttosto che si siano adeguati al livello di evoluzione spirituale dei loro tempi.

Pur dichiarando la Bibbia rivelazione divina, Lessing sottolinea che l'idea dell'immortalità dell'anima è arrivata da religioni più antiche agli ebrei durante la deportazione a Babilonia. Egli infine sostiene che *la rivelazione continua anche dopo il Nuovo Testamento*, e ricorda i visionari del Due-Trecento che annunciavano la "terza età del mondo" e il nuovo Vangelo Eterno (← vol.1, cap. 16, § 9 - Gioacchino da Fiore; ma, anche se Lessing qui non ne parla, le stesse idee di rivelazione continua apparvero tra le sette protestanti radicali tedesche, ← cap. 2, § 3). Quanto a lui, preferisce pensare ad un'infinita crescita della ragione. Alla fine di quest'operetta aperta e problematica, si domanda se il processo di perfezionamento indefinito dell'individuo richieda una prosecuzione della vita attraverso un processo di *metempsicosi.

Infine va aggiunto che da un'attendibile testimonianza (F. Jacobi, 1743-1819)) ci risulta che nell'ultimo periodo della sua vita *Lessing credesse in una sorta di panteismo di ispirazione spinoziana.*

PER LESSING, CHE IL NAZISMO BANDIRÀ DALLE SCUOLE, LA COMUNE UMANITÀ AFFRATELLA DIVERSE RELIGIONI E DIVERSI POPOLI.

■ Lessing ha anche cercato di mettere le sue idee sulle diverse religioni in forma di spettacolo teatrale, con il dramma *Nathan il saggio*. Esso si svolge ai tempi delle Crociate, e i protagonisti appartengono alle tre grandi religioni monoteiste, cristiana, musulmana ed ebraica - ma tra essi c'è anche uno *zoroastriano. Il dramma si conclude con la riconciliazione di tutti in nome dell'appartenenza alla famiglia umana e dell'unicità di Dio.

***Zoroastriano**, seguace del culto di Zoroastro o Zaratustra, religione degli antichi persiani, oggi praticata ancora in alcune regioni dell'India.

Il sultano Saladino aveva chiesto all'ebreo Nathan qual è la vera religione, e questi gli risponde narrando la storia di un padre che aveva promesso di nascondere a ciascuno dei suoi tre figli di lasciargli in eredità un anello che aveva il potere di attirare il favore di Dio e del prossimo. Egli, non potendo rimediare in altro modo alla sua bugia, alla fine ne fa fare delle copie identiche in modo che ciascuno ne abbia uno. Dopo la sua morte i figli se ne accorgono e si rivolgono ad un giudice, che ritiene che la sola soluzione per avere tutti il favore di Dio e del prossimo sia quella di comportarsi bene e di educare anche i figli alla virtù. Così non

si potrà mai sapere qual è il vero anello, come nessuno può sapere qual è la vera religione.

In particolare la battaglia contro l'antisemitismo condotta da Lessing, amico del filosofo ebreo Moses **Mendelsohn** (che aiutò ad ottenere quei pubblici riconoscimenti che gli erano negati in quanto ebreo) ebbe un significato esemplare, visto che anche alcuni illuministi francesi non erano immuni da atteggiamenti antisemiti.

Le opere di Lessing, uno dei padri della letteratura tedesca, furono bandite dal nazismo.

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. Che cosa pensava Reimarus delle Scritture? E della religione? In che senso per Lessing Dio avrebbe educato il genere umano? Qual è il messaggio filosofico di *Nathan il saggio*?

§ 12. L'illuminismo tra natura e progresso

L'uomo civile moderno, risultato del progresso, può ancora essere considerato un essere naturale?

L'illuminismo ha un peso importante nella storia della società e della cultura occidentali, ma, più che lanciare concetti del tutto nuovi, diffonde e radicalizza idee della prima modernità. Le sue nozioni chiave sono soprattutto l'idea di **ordine naturale** e l'idea di **progresso storico** (← SdP, §. 1, e anche Condorcet qui sopra, § 9).

SEGUIRE IL MODELLO DELLA NATURA VUOL DIRE ANCHE SEGUIRE IL MODELLO DELLA RAGIONE.

- In sintesi, per molti illuministi, il mondo è governato da una mente, o da una razionalità impersonale, immanente in esso, che gli assegna precise leggi, le quali lo rendono regolare e prevedibile. L'uomo può approfittare per il suo utile delle opportunità offerte dalla natura, tenendo conto però che la sua conservazione, la sua salute e il suo benessere sono possibili solo grazie ad un uso *conforme a natura* del suo corpo e delle risorse disponibili. Inoltre, vivere secondo natura vuol dire vivere *secondo la ragione*, visto che l'uomo è per natura razionale.

Abbiamo visto l'esempio dell'economia naturale dei **fisiocratici** (← SdP, par. 1 e 3), e, ancor più importante, l'etica e la pedagogia di **Rousseau**. La natura in entrambi i casi fornisce un modello per l'uomo.

Più complicato è il rapporto tra l'idea di ordine naturale e il **giusnaturalismo**. Da un lato, nel mondo del contratto lo Stato di Natura è superato, dall'altro nel regime **artificiale** del contratto i giusnaturalisti cercano di conservare le caratteristiche positive dello Stato di Natura (per Locke: libertà, proprietà, libero commercio; per Rousseau: solo la libertà). In questo caso è decisiva l'idea che vivere secondo natura corrisponda con il vivere secondo ragione. Per Rousseau (e anche per Spinoza ← cap. 7, par. 6), obbedire allo Stato significa obbedire alla ragione - in sostanza a noi stessi.

L'UMANITÀ, GRAZIE ALLA RAGIONE, AL LINGUAGGIO E ALLE TECNICHE, NEL TEMPO PROGREDISCE E SI RENDE AUTONOMA DAI CONDIZIONAMENTI NATURALI.

- L'idea del carattere cumulativo e progressivo delle conoscenze scientifiche e tecniche era stata elaborata in modo esemplare da **Bacone**. La realizzazione del progresso, in cui l'uomo si rende autonomo dai condizionamenti naturali, dipende direttamente da facoltà tipiche dell'uomo: la ragione, la socievolezza, il linguaggio, l'abilità nel manipolare gli oggetti. Tuttavia, per l'uomo religioso – incluso il seguace del deismo – queste facoltà sono un dono divino, o un dono della natura – che qui è lo stesso –, insomma un attributo naturale dell'uomo. Un cattolico illuminato come l'abate **Turgot** pensa che ci sia un piano divino per il progresso dell'uomo su questa terra. Il panteista **Lessing** pensa che la ragione divina, come fa un padre normale, educi l'uomo ad

essere autonomo, ad usare autonomamente la sua ragione, facendolo passare attraverso esperienze religiose sempre più complesse. Lessing dunque rende immanente il fine della teologia della storia di Agostino, che per l'antico Padre della Chiesa è invece essenzialmente **trascendente**, posto oltre il giudizio universale.

SE L'UOMO È INDIPENDENTE DALLA NATURA, LA NATURA PUÒ ANCORA VALERE COME MODELLO MORALE?

►◄Dobbiamo però chiederci se queste due idee non siano in contraddizione. Pensatori diversi, come Lessing, che si interessa a temi religiosi, e come Condorcet, che ha interessi prevalentemente scientifici, ritengono che l'umanità, divenuta sempre più razionale, sia ormai autonoma nella creazione del proprio mondo artificiale e storico. Ma allora per essa l'ordine naturale non sarà più per forza un modello etico-politico. L'uomo sarà libero di seguire proprie regole e propri valori, senza aver bisogno di un modello di ordine naturale. ***È dal soggetto stesso che nascono le regole ed i valori, non dalla natura oggettiva del mondo.*** È proprio questo che sosterrà **Kant** (1724-1804) con la sua nuova filosofia del soggetto (--> Parte 4).

VERIFICA DELLE CONOSCENZE. In che senso si può dire che la natura sia un modello per gli illuministi? In che cosa la loro visione della storia si differenzia dalla tradizionale teologia della storia?

LETTURE

Testo 1. Montesquieu. Una lettera sulla religione (da *Lettere persiane*, Milano, BUR, 2009 -prima edizione 1984- pp. 165-166).

Nelle *Lettere persiane* (1721), Montesquieu sottopone al vaglio della ragione ogni aspetto della civiltà occidentale – dalla società alle istituzioni politiche, dalla cultura alla religione – attraverso lo sguardo curioso e spesso critico di due viaggiatori persiani, Usbek e Rica. Le lettere fittizie di questi due personaggi permettono all'autore di mettere in luce le molteplici contraddizioni del mondo occidentale e l'infondatezza di numerosi luoghi comuni, senza tuttavia esporsi direttamente (la strategia che adotta, infatti, è quella di presentarsi come il semplice editore di documenti capitati per caso tra le sue mani).

La lettera riportata qui di seguito, attribuita a Usbek e scritta nel corso del suo soggiorno a Parigi, riguarda uno dei temi cruciali della riflessione illuministica: la religione. Essa è indirizzata al giovane Redi, nipote di un amico di Usbek, che, come quest'ultimo, ha deciso di viaggiare per istruirsi, scegliendo l'Italia come meta.

Lettera LXXV. Usbek a Redi, a Venezia

Devo dirti che non ho notato nei cristiani quella profonda fede nella loro religione che si trova fra i musulmani. Per loro c'è una bella differenza dal professare la religione al crederci, dal crederci a esserne convinto, dall'esserne convinto al metterla in pratica. La religione è meno un mezzo di santificazione che un argomento di dispute alle quali prendono parte tutti: la gente di corte, i militari, perfino le donne si levano contro gli ecclesiastici, chiedendo che gli provino quel che sono risoluti a non credere. Non che si siano data la pena di esaminare con la ragione la verità o falsità della religione che rigettano; sono ribelli che hanno sentito il giogo e lo hanno scosso prima di conoscerlo. Pertanto non sono più fermi nell'incredulità che nella fede; vivono in un flusso e riflusso incessante dall'una all'altra. Uno d'essi un giorno mi diceva: “Io credo nell'immortalità dell'anima per semestri; le mie opinioni dipendono assolutamente dalla costituzione del mio corpo: a seconda che ho più o meno **spiriti animali**, che il mio stomaco digerisce bene o male, che respiro un'aria sottile o pesante, che mi nutro di carni leggere o sostanziose, io sono spinozista, sociniano, cattolico, empio o devoto”.

***=Forze vitali.** Il termine viene dalla medicina antica (Galeno) e fu usato da Cartesio per indicare i corpuscoli che collegano la ghiandola pineale (che interfaccia l'anima col corpo) con i nervi e i muscoli.

Come si vede, idee simili a quelle di Spinoza erano molto diffuse tra le persone colte. Quanto ai Sociniani, seguaci dei riformatori Lelio e Fausto Socini, vissuti, come abbiamo visto, nel XVI secolo (← cap. 2, § 5), rifiutavano il dogma della Trinità, sulla base di un'interpretazione razionale delle Sacre Scritture; agli occhi dei *philosophes* – che ne apprezzavano la tolleranza – erano sostanzialmente deisti. Così continua il resoconto sulle opinioni del cristiano:

“Quando vicino al mio letto c'è il medico, il confessore si trova in vantaggio; so impedire alla religione di affliggermi quando sto bene, ma le permetto di consolarmi quando sono malato; quando non ho più niente a sperare da una parte, allora la religione si presenta e mi guadagna con le sue promesse, allora sono disposto ad abbandonarmi e a morire nella speranza”.

È gran tempo che i principi cristiani affrancarono tutti gli schiavi [cioè i servi della gleba] dei loro Stati, perché, dicevano, il cristianesimo rende tutti gli uomini eguali. È vero che questo atto più gli tornava assai utile: in tal modo abbassavano i signori, sottraendo il popolo più umile al loro potere. In seguito hanno fatto conquiste in paesi dove hanno visto ch'era vantaggioso avere schiavi; e hanno permesso di comperarne e venderne, dimenticando quel principio di religione a cui tenevano tanto...

Rendo grazie a Dio onnipotente che ha inviato Ali, il santo Profeta, concedendomi di professare una religione che si fa preferire a tutti gli interessi umani, e che è pura come il cielo donde è discesa.

Parigi, il giorno 13 della luna di Safar, 1715.

Questa lettera si sofferma sul diverso atteggiamento dei cristiani e dei musulmani nei confronti della religione. Usbek constata con un certo stupore la generale superficialità e l'incoerenza dei cristiani in materia di religione: tutti ne parlano, ma nessuno esamina criticamente le proprie credenze, né esita ad abbracciare opinioni diverse a seconda delle circostanze. Inoltre, i cristiani sembrano farsi guidare più dai loro interessi che dai loro principi, come dimostra l'esempio della servitù della gleba e della schiavitù. Usbek si schiera perciò apertamente a favore della propria religione, che per coloro che la professano viene prima di ogni altra cosa, compresi gli interessi materiali. Il riferimento del persiano è al profeta Ali, discendente di Fatima, figlia di Mohamed. Da lui discende l'islamismo sciita praticato in Persia, sul quale Montesquieu si mostra relativamente bene informato.

Testo 2. Voltaire. Il problema del male (dal *Dizionario filosofico*, Rizzoli 2000, pp. 95-96 e 101)

Il titolo completo del *Dizionario filosofico*, da cui è tratto il passo che segue, era *Dizionario filosofico portatile*. Il libro, che uscì nel 1764 e di cui egli fino alla morte (1776) curò successive edizioni, non era propriamente tascabile, superando le 350 pagine. Il suo stile era intenzionalmente piacevole, divulgativo e ironico fino al sarcasmo. Leggiamo ora una parte della voce "Bene (tutto è bene)".

Fece un grande scalpore nelle scuole, e anche fra la gente portata al ragionamento, il fatto che Leibniz, parafrasando Platone, abbia costruito il proprio edificio del migliore dei mondi possibili e immaginato che tutto andasse per il meglio. Egli affermò nel freddo clima della Germania che Dio non poteva fare che un solo mondo [...]

Lasciamo stare il divino Platone. Leibniz, che era sicuramente miglior geometra di lui e metafisico più profondo, rese dunque al genere umano il favore di fargli vedere che noi dobbiamo essere contentissimi e che Dio non poteva far di più per noi, avendo necessariamente scelto, fra tutti i partiti possibili, incontestabilmente il migliore.[...]

Il peccato originale rientrava necessariamente nel migliore dei mondi.

Come! Essere scacciati da un luogo di delizie, dove si sarebbe potuto vivere sempre se non si fosse mangiato quel pomo! Generare nella miseria dei figli miserabili, che dovranno patire ogni cosa e faranno patire ogni cosa agli altri! Andare incontro a tutte le malattie, provare tutte le affezioni, morire nel dolore e, come rinfresco, essere bruciati per l'eternità dei secoli! Una sorte simile è proprio la migliore che ci potesse essere. [...]

Non mi piacciono le citazioni, che di solito sono una cosa antipatica: si trascura ciò che precede e ciò che segue il passo citato, esponendosi così a un mucchio di critiche. Nondimeno, bisogna che citi Lattanzio, Padre della Chiesa, che, nel capitolo XIII del *Della collera divina*, fa così parlare Epicuro: "O dio vuol togliere il male da questo mondo, e non lo può; oppure lo può e non lo vuole; o

infine lo vuole e lo può. Se lo vuole e non lo può, allora si tratta di impotenza, il che contrasta con la natura di Dio; se lo può e non lo vuole, è malvagità, cosa non meno contraria alla sua natura; se non lo vuole e non lo può, è malvagità ed impotenza insieme; se lo vuole e lo può (che è la sola di queste prerogative che si confaccia a Dio), da dove deriva dunque il male sulla terra?"

L'argomento è incalzante, e Lattanzio se la cava malissimo rispondendo che Dio vuole sì il male, ma ci ha dato il senno con cui acquisire il bene. Bisogna ammettere che questa risposta è molto debole in confronto all'obiezione, perché suppone che **Dio non potesse dare il senno se non creando il male**; e poi, che gran senno abbiamo noi uomini!

Poiché la ragione è detta scienza del bene e del male e il peccato originale consisté proprio nel mangiare il frutto che dà la conoscenza del bene e del male, Dio avrebbe creato il male per dare la ragione agli uomini.

[...] Lungi dal consolarci, questa tesi del migliore dei mondi possibile è desolante per i filosofi che l'adottano. La questione del bene e del male rimane un caos inestricabile per coloro che vi indagano in buona fede; è un passatempo per coloro che ne dissertano: come forzati che giochino con le loro catene [...]

Alla fine di quasi tutti i capitoli di metafisica dobbiamo mettere le due iniziali dei giudici romani quando non sono capaci di sbrogliare una causa. N.L., *non liquet*, non è chiaro.

La conclusione evidenzia lo scetticismo metafisico di Voltaire. Come i deisti egli credeva il mondo ordinato da un'intelligenza divina, tuttavia l'idea della provvidenza e della bontà divine per lui non sono dimostrabili, ma sono **speranze** di cui non possiamo fare a meno. Il problema del male non può avere una risposta. La sua critica implacabile non è rivolta contro la religione in generale ma contro la teologia cristiana tradizionale, che giustifica credenze superstiziose e riti assurdi e spinge al fanatismo, all'intolleranza e alle guerre di religione.

Testo 3. Rousseau. La nascita della pietà (in *Emilio o dell'educazione*, Roma, Mondadori, 1997, pp. 292-295).

La pietà riveste un ruolo cruciale nella riflessione antropologica di Rousseau, sin dal *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini* (1755). In quest'opera, l'uomo dello stato di natura si caratterizza per due principi anteriori alla ragione: l'amor di sé e la pietà; quest'ultima modera negli individui l'attività dell'amor di sé, egoistico impulso all'autoconservazione, contribuendo così alla mutua conservazione della specie. Nell'ambito della vita sociale, la pietà rischia di essere soffocata dall'amor proprio, sentimento competitivo e comparativo, che scaturisce dalla degenerazione dell'amor di sé provocato dalla vita sociale.

Nel quarto libro dell'*Emilio*, dedicato allo studio dei rapporti morali, il protagonista, giunto all'adolescenza, può accedere pienamente alla dimensione sentimentale dell'esistenza, autentico tratto distintivo della moralità umana. In quest'occasione, la pietà non è più descritta come puramente istintiva, bensì come un vero e proprio sentimento morale, che consiste nell'estendere – coscientemente – l'amor di sé al proprio prossimo. L'educazione deve appunto coltivare questo sentimento.

È la debolezza che rende l'uomo socievole; sono le comuni miserie che inducono i nostri cuori all'umanità: ... Ogni vincolo d'affezione è un segno d'insufficienza: se ciascuno di noi non avesse alcun bisogno degli altri, non penserebbe affatto a unirsi a loro. Così, proprio dalla nostra inferma natura nasce la nostra fragile felicità....

Ci affezioniamo ai nostri simili non tanto col partecipare ai loro piaceri quanto col dividere le loro pene, perché in queste riconosciamo l'identità della nostra natura e la garanzia della nostra affezione per noi. Così i comuni bisogni ci uniscono col vincolo dell'interesse, le comuni miserie col vincolo dell'affetto. La

vista di un uomo felice ispira agli altri piuttosto invidia che amore: volentieri l'accuseremmo di usurpare un diritto che non ha, procurandosi una felicità tutta per lui; ed anche il nostro amor proprio ne soffre, facendoci sentire che quell'uomo non ha alcun bisogno di noi.

Ma chi non compiangere l'infelice che vede soffrire? Chi non vorrebbe liberarlo dei suoi mali, se bastasse soltanto formularne l'augurio? L'immaginazione ci fa vedere noi stessi nello stato del misero piuttosto che in quello dell'uomo felice: sentiamo che il primo ci riguarda più da vicino. La pietà è dolce, perché, mettendoci al posto di colui che soffre, sentiamo tuttavia il piacere di non soffrire come lui. L'invidia invece ha questo di amaro, che la vista di un uomo felice non dispone l'invidioso ad immaginarsi nello stesso stato, ma gli fa sentire il rammarico di non esserci. Sembra che l'uno ci liberi dai mali di cui soffre e l'altro ci escluda dai beni di cui fruisce.

Se volete dunque eccitare e alimentare nel cuore di un giovane i primi impulsi della sensibilità nascente e volgere il suo carattere verso la beneficenza e la bontà, non fate germogliare in lui l'orgoglio, la vanità, l'invidia, offrendogli l'ingannevole immagine della felicità degli uomini; non cominciate con l'esporre ai suoi occhi la pompa delle corti, il fasto dei palazzi, la seduzione degli spettacoli; non conducetelo nei circoli e nelle brillanti radunanze, non presentategli l'aspetto esteriore della grande società, se non dopo averlo messo in grado di giudicarne l'intima essenza. Mostrargli il mondo prima che conosca gli uomini, significa non già formarlo, ma corromperlo, non istruirlo, ma ingannarlo.

Secondo natura gli uomini non sono né sovrani, né nobili, né cortigiani, né ricchi: tutti sono nati nudi e poveri, tutti soggetti alle miserie della vita, alle amarezze, ai mali, ai bisogni, ai dolori di ogni specie; tutti infine sono destinati alla morte. Ecco ciò che è veramente proprio dell'uomo, ciò da cui nessun mortale è immune. Cominciate dunque con lo studiare quegli aspetti della natura umana che più sono inseparabili da essa, che costituiscono l'essenza dell'umanità.

A sedici anni l'adolescente sa cosa sia soffrire, perché ha sofferto egli stesso; ma ben poco egli sa che anche altri esseri soffrono: vedere senza sentire non significa sapere e [...] il fanciullo, poiché non immagina ciò che i suoi simili soffrono, non conosce altri mali che i suoi. Ma quando il primo sviluppo dei sensi accende in lui il fuoco dell'immaginazione, comincia a sentire se stesso nei suoi simili, a commuoversi dei loro pianti e a soffrire dei loro dolori. È allora che il triste spettacolo dell'umanità sofferente deve produrre nel suo cuore il primo fremito di pietà che abbia mai provato.

Qui si riferisce ai genitori e maestri che educano in modo tradizionale e conformista.

Se di questo momento non è facile avvedersi **nei vostri ragazzi**, a chi volete darne la colpa? Così presto li ammaestrate a simulare il sentimento, così precocemente gliene insegnate il linguaggio che, parlando sempre sullo stesso tono, ritorcono le vostre lezioni contro voi stessi e non vi danno modo di distinguere il momento in cui cessano di mentire e cominciano a sentire ciò che dicono. Ma

osservate il mio Emilio; fino a questa età cui l'ho condotto non ha mai provato sentimenti, né detto menzogne. Prima di sapere che cosa sia l'amore, non ha mai dichiarato ad un proprio simile: «Ti amo tanto». Nessuno gli ha prescritto il contegno da tenere entrando nella camera del padre, della madre, del precettore malato; nessuno gli ha mostrato l'arte di ostentare una tristezza che non aveva. Non ha finto di piangere per la morte di qualcuno, perché non sa che cosa sia morire. La stessa insensibilità del suo cuore si rivela nelle sue maniere. Indifferente a tutto, tranne che a se stesso, come ogni suo coetaneo, non prova interesse per nessuno; tutto ciò che lo distingue dagli altri è che non vuol dare ad intendere di provarlo, e non è falso come loro.

Emilio, che poco ha riflettuto sugli esseri dotati di sensibilità, imparerà tardi che cosa sia soffrire e morire. I pianti e le grida cominceranno a far tremare le sue viscere; la vista del sangue che scorre gli farà volgere altrove lo sguardo; le convulsioni di un animale agonizzante produrranno in lui un'indefinibile angoscia, prima che egli sappia la causa di queste nuove emozioni. Se fosse rimasto rozzo e duro di mente, non le proverebbe; se fosse più istruito, ne conoscerebbe la fonte: troppe idee ha già posto a raffronto per non sentire nulla, ma non abbastanza per capire che cosa sente.

Così nasce la pietà, il primo sentimento di relazione che tocca il cuore umano secondo l'ordine della natura. Per diventare sensibile e pietoso, bisogna che il fanciullo sappia che esistono esseri simili a lui che soffrono ciò che egli ha sofferto, che sentono i dolori che egli ha sentito ed altri ancora di cui deve farsi un'idea, pensando che potrebbe un giorno sentirli a sua volta. E in effetti come potremmo provar pietà, se non trasferendoci fuori di noi e identificandoci con colui che soffre, abbandonando, per così dire, il nostro essere per assumere il suo? Soffriamo in ragione dell'idea che ci facciamo del suo soffrire: non è in noi, è in lui che soffriamo. Non v'è uomo perciò che divenga sensibile fin quando, col destarsi dell'immaginazione, non comincia a proiettarsi fuori di sé.

Per stimolare e alimentare questa sensibilità nascente, per guidarla o seguirla nella sua naturale inclinazione, null'altro dunque dobbiamo fare se non attirare l'attenzione del giovane su quelle situazioni che gli permettano di manifestare l'esuberanza del suo cuore, che lo inducano ad espandersi e a riversarsi sugli altri esseri, che senza tregua lo distolgano dalla preoccupazione di sé; e viceversa dobbiamo allontanarlo con cura da tutto ciò che lo porta a rinchiudersi e concentrarsi in se stesso, che rafforza la molla dell'egoismo. Occorre, insomma, eccitare in lui la bontà, il senso di umanità, la commiserazione, la benevolenza, tutte le amabili e dolci passioni che piacciono naturalmente agli uomini, e impedire che nascano l'invidia, la cupidigia, l'odio, tutte le passioni ripugnanti e crudeli che non solo annullano la sensibilità, ma ne fanno, per così dire, una qualità negativa, e diventano il tormento di colui che le prova.

Il testo riportato precede immediatamente l'enunciazione delle tre massime della pietà, con cui Rousseau si propone di riassumere le sue riflessioni in

merito: 1. È proprio dell'uomo non vedersi mai al posto di chi è più felice di lui, ma solo di chi più di lui è da compiangere; 2. L'uomo compiange negli altri solo quei mali da cui non si crede immune; 3. La pietà che proviamo per i mali altrui non è proporzionata alla grandezza di quei mali, ma al grado di sensibilità che attribuiamo a chi li patisce. Il punto di partenza delle considerazioni rousseauiane è il riconoscimento del bisogno degli altri come caratteristica tipicamente umana; tuttavia, accanto a legami di interesse nati dai comuni bisogni, esistono anche legami affettivi, originati dalle sofferenze che condividiamo con i nostri simili. A partire da queste premesse, Rousseau delinea una contrapposizione tra l'invidia, suscitata dallo spettacolo della felicità altrui, e la pietà, che invece scaturisce dalla vista di qualcuno che soffre. Mentre la prima genera in noi soltanto amarezza, la seconda porta con sé un sentimento di piacere, per il fatto di non trovarci nella condizione di afflizione di colui o colei che compiangiamo.

La distanza tra chi soffre e chi lo osserva può essere momentaneamente colmata grazie al potere dell'immaginazione, che ci permette di metterci nei panni dell'altro, instaurando una vera e propria identificazione emotiva. Proprio il legame tra la pietà e la facoltà immaginativa segna il discrimine tra la pietà come istinto e la pietà come sentimento: il bambino è inizialmente una creatura premorale (come l'uomo nello stato di natura), capace di una forma di immedesimazione puramente meccanica, che lo porta ad amare se stesso e chi lo circonda. Soltanto con l'adolescenza, grazie al pieno sviluppo dell'immaginazione, della memoria e della capacità astrattiva, Emilio può sperimentare il secondo tipo di pietà che si rivolge all'umanità in generale. È importante sottolineare che per Rousseau quest'ultimo è anche un costrutto culturale, che può essere modificato dall'abitudine e dall'educazione. Pertanto, egli ritiene che occorra stimolare opportunamente la sensibilità, in particolare per trasformare la ripugnanza di fronte al dolore altrui in pietà attiva, ossia nel tentativo di soccorrere chi soffre, migliorandone le condizioni.

Testo 4. Rousseau. Il contratto sociale, (da *Il contratto sociale*, Mondadori 1965, pp. 47-48, 55, 63 e).

La teoria del contratto sociale di Rousseau si contrappone al giusnaturalismo di Locke (← cap. 7, §) perché non accetta l'idea che nello stato di natura viga una qualche legge naturale. Per lui come per Hobbes, la giustizia è frutto di un patto, di una convenzione fra gli uomini (non a caso i rivoluzionari francesi chiameranno la prima assemblea legislativa repubblicana la *Convention*). Ma il patto sociale di Hobbes consiste nel rinunciare alla libertà a favore del sovrano, mentre per Rousseau l'unico patto razionalmente sensato è quello che rende sovrano il popolo. Quanto alla proprietà, mentre Locke la fonda sul diritto del diritto del primo occupante, per Rousseau essa è solo quella stabilità dalla legge dello Stato.

Nel primo dei passi che seguono, Rousseau immagina per ipotesi che gli uomini, vivendo liberi e isolati allo stato di natura, siano giunti al punto in cui incontrino ostacoli così grandi alla loro conservazione che sia necessario associarsi, mettendo insieme le proprie forze per conservarsi.

Questa somma di forze non può nascere che dal concorso di più uomini. Ma, essendo la forza e la libertà di ciascun uomo i primi strumenti per la sua conservazione, come potrà impegnarli senza danneggiarsi e senza trascurare le cure che deve a se stesso? Questa difficoltà ricondotta al mio argomento si può enunciare in questi termini:

“Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima”[...].

Queste clausole, [le clausole del contratto] bene intese, si riducono tutte a una sola: cioè l'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità. Infatti, innanzitutto, **poiché ciascuno si dà tutto intero, la condizione è uguale per tutti ed essendo uguale per tutti nessuno ha interesse a renderla onerosa per gli altri.**

Se dunque si toglie dal patto sociale ciò che non gli è essenziale, troverà che esso si riduce ai termini seguenti: ciascuno di noi mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la suprema direzione della **volontà generale**; e riceviamo inoltre ciascun membro come parte indivisibile del tutto.

La volontà generale non è né la volontà della maggioranza e neppure la volontà di tutti in senso empirico e storico. Per definizione essa è quella che vuole il “bene comune”. Si tratta di un concetto astratto, la cui applicazione concreta è naturalmente problematica.

Immediatamente al posto della persona singola di ciascun contraente, questo stato di associazione produce un corpo morale collettivo composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea; da questo stesso atto tale corpo morale riceve la sua unità, il suo io comune, la sua volontà e la la sua vita e la sua volontà.

La libertà selvaggia dello stato di natura, per Rousseau come per Hobbes, coincide con l'istinto di conservazione e di potenziamento. Ma col patto sociale l'uomo stabilisce secondo ragione la libertà civile (diversamente da Hobbes).

...Bisogna ben distinguere la **libertà naturale**, la quale per limiti che le sole forze dell'individuo, dalla **libertà civile**, la quale è limitata dalla volontà generale; e il **possesso**, che è soltanto l'effetto della forza o il diritto del primo occupante, dalla **proprietà** che non può essere fondata che su un titolo positivo. A ciò che precede si potrebbe aggiungere, nell'acquisto dello Stato civile, la libertà morale virgola che sola rende l'uomo veramente padrone di sé stesso; perché l'impulso del solo appetito è schiavitù, e **l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà.**

Qui Rousseau enuncia il concetto della libertà come autonomia, per cui si obbedisce solo alle leggi che noi stessi abbiamo stabilito. Questa idea sarà ripresa pochi decenni dopo da Kant (→ cap.11, § 12)

[...] Soltanto la volontà generale può dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il **bene comune**; perché, se l'opposizione degli interessi particolari ha reso necessaria la costituzione delle società, è l'accordo di quegli interessi medesimi che l'ha resa possibile. È ciò che vi è di comune in quei diversi interessi che forma il vincolo sociale; e se non vi fosse alcun punto in cui tutti gli interessi si accordano, nessuna società potrebbe esistere [...] La sovranità, non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può mai essere alienata [ceduta ad altri], e il **corpo sovrano** [il popolo] non può essere rappresentato che da se stesso...

Va aggiunto che Rousseau è ben conscio che il corpo sovrano, cioè il popolo, è costituito da individui forniti di volontà particolari. Tuttavia ritiene che, se il popolo è bene informato, nella decisione dell'assemblea popolare, “dal grande numero di piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale”. Ma la sua preoccupazione è che, se si formano in mezzo al popolo associazioni e fazioni stabili che affermano i loro interessi particolari di gruppo, la volontà generale avrà grandi difficoltà ad affermarsi, a danno del bene comune e della libertà civile. Per questo non crede possibile una vera democrazia se vi sono troppe disuguaglianze e interessi contrapposti e raccomanda, come vincolo morale collettivo, l'adozione di una **religione civile**, fondata non su precisi dogmi, ma sulla credenza generica in Dio buono e giusto (conformemente al deismo) e soprattutto su sentimenti di socialità, e sulla tolleranza.

Testo 5. Beccaria. Il significato delle pene (da *Dei delitti e delle pene*, Giappichelli, 2022, pp. 5-6).

Dei delitti e delle pene fu pubblicato nel 1764, due anni dopo *Il contratto sociale*, al quale è idealmente collegato, ed ebbe subito un grande successo e un gran numero di traduzioni nell'Europa degli illuministi. In questo passo egli sostiene che l'unica giustificazione delle pene è la difesa della società dalle "usurpazioni particolari", cioè dalle violenze arbitrarie e dalle appropriazioni indebite da parte di alcuni dei beni di altri o del bene pubblico.

Ogni atto di autorità di uomo a uomo che non derivi dall'assoluta necessità è tirannico. Ecco dunque sopra di che è fondato il diritto del sovrano di punire i delitti: sulla necessità di difendere il **deposito della salute pubblica** dalle usurpazioni particolari...

Con "deposito della salute pubblica" B. intende il fatto che i sudditi affidano al sovrano il compito di difendere il bene pubblico, insieme alle risorse necessarie per farlo.

Nessun uomo ha fatto il dono gratuito di parte della propria libertà in vista del bene pubblico. [...]

Anche Rousseau afferma che gli individui stipulano il patto sociale per le necessità della loro conservazione.

Fu **la necessità** che costrinse gli uomini a cedere parte della loro libertà: egli è adunque certo che ciascuno non vuol mettere nel pubblico deposito che la minima porzion possibile, quella sola che basti a indurre gli altri a difenderlo.[...] E **per giustizia io non intendo altro che il vincolo necessario per tenere uniti gli interessi particolari**, [...] tutte le pene che oltrepassano la necessità di conservare questo vincolo sono ingiuste di lor natura. Bisogna guardarsi di non attaccare a questa **parola** giustizia l'idea di qualcosa di reale, come di una forza fisica, o di un essere esistente;[...] è una semplice **maniera di concepire** degli uomini, maniera che influisce infinitamente sulla felicità di ciascuno; nemmeno intendo quell'altra sorta di giustizia che è emanata da Dio e che ha i suoi immediati rapporti colle pene e ricompense della vita avvenire.

La giustizia da lui non è vista come una legge oggettiva di natura, ma come un concetto convenzionale, inventato per il benessere degli individui, per l'"**utile del maggior numero**".

Escluso che ci sia qualche criterio naturale oggettivo (in senso giusnaturalistico) da cui si possa trarre la giustificazione delle pene, Beccaria esclude anche che il giudice debba punire le colpe in senso morale o religioso, che sono un problema della coscienza morale o religiosa, non del diritto pubblico.

Testo 6. Mary Wollstonecraft. Rivendicazione dei diritti della donna (da *Manifesto femminista*, edizioni Elle, Milano, s.d. ma 1977, pp. 90-92).

L'autrice in questo passo si rivolge al vescovo Talleyrand (un ecclesiastico che aveva aderito alla rivoluzione del 1789 e che più tardi sarebbe stato al servizio di Napoleone e infine della Restaurazione) e gli ricorda l'attenzione da lui mostrata per i diritti delle donne. Essi tuttavia non erano stati presi in considerazione nella Costituzione del 1791, alla cui stesura Talleyrand aveva partecipato, e per questo Wollstonecraft è indignata.

Se la donna non è preparata dall'educazione a diventare la compagna dell'uomo, arresterà il progresso del sapere e della **virtù**; [...] è necessario che **la libertà rafforzi la sua ragione** per farle comprendere il suo dovere e rendersi conto di come questo sia collegato con il suo vero bene. Se si devono educare i figli a capire il vero principio del **patriottismo**, la loro madre deve essere una patriota e l'amore per il genere

umano dal quale scaturiscono le virtù più alte può essere raggiunto solo considerando l'interesse civile e morale dell'umanità; purtroppo però l'educazione e la situazione della donna nel momento attuale la escludono da queste possibilità.

La virtù di cui si parla qui è la virtù civile, e il patriottismo è la dedizione alla costituzione rivoluzionaria, che difende i diritti del cittadino e di qualunque uomo.

Eccellenza, [...] avete osservato che "vedere una metà della razza umana esclusa dall'altra da ogni partecipazione di governo era un fenomeno politico che secondo principi astratti riusciva impossibile spiegare." Se così è, su cosa poggia la vostra costituzione? [...]

Pensate - mi rivolgo a voi come legislatore - mentre gli uomini lottano per la loro libertà e hanno il diritto di scegliersi in modo indipendente la propria felicità, se non è assurdo e ingiusto soggiogare le donne. [...] I tiranni di ogni rima sono tutti impazienti di calpestare la **ragione**; [...] non agite forse alla stessa stregua quando costringete tutte le donne, negando loro i diritti civili e politici a restare murate nelle loro famiglie brancolando a tastoni nel buio? [...]. Più le donne saranno in grado di ragionare e di capire, più saranno fedeli ai loro doveri; in caso contrario se la loro morale non sarà basata sugli stessi principi immutabili di quella dell'uomo, nessuna autorità riuscirà a costringerle a compiere il loro dovere in modo virtuoso. Saranno forse comode schiave, ma la schiavitù sortirà l'effetto che ha sempre, di degradare cioè il padrone, rendendo ancora più abietto il servo.

Questo è uno dei leit-motiv del libro, in cui l'autrice mostra continuamente come l'unico potere della donna, priva di diritti, sia dato dalla sua capacità di sedurre e ingannare, che rende abietti lei e insieme l'uomo che si lascia sedurre.

SCHEDA. OGGI E IERI. EDUCAZIONE CIVICA.

Mauro Palma, Una nuova edizione commentata di *Dei delitti e delle pene* (Il manifesto, 19/10/2022)

L'articolo che riportiamo è di Mauro Palma, **Garante nazionale dei diritti delle persone private della libertà personale**. Si tratta di una recensione ad una nuova edizione, ampiamente commentata, di *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria, che testimonia, con riferimenti alla Costituzione italiana e alle sentenze della nostra Corte Costituzionale e della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, quanto sia forte l'attualità di questo libro. Lo si capisce dal profilo degli stessi curatori dell'edizione commentata, Patrizio Gonnella e Susanna Marietti. Essi, oltre che ricercatori e giornalisti, sono conduttori della trasmissione *Jailhouse Rock* su Radio Popolare "che incrocia i temi della musica con quelli delle prigioni", e sono attivisti dell'associazione ONLUS Antigone, che "svolge attività di promozione e tutela dei diritti delle persone private della libertà, nonché di sensibilizzazione culturale e politica in ambito penale e penitenziario". Patrizio Gonnella in particolare ha svolto per alcuni anni funzioni direttive in alcune prigioni italiane. È stato fondatore dell'Osservatorio Europeo sulle Condizioni di Detenzione, e inoltre presidente della Coalizione Italiana per i Diritti e le Libertà Civili (Cild), un'organizzazione nata per promuovere la tutela giuridica di tutte le libertà civili in Italia. Ha partecipato in qualità di esperto a missioni di monitoraggio dei luoghi di privazione della libertà per conto del Consiglio d'Europa.

Apprendo *Dei delitti e delle pene*, il libro a cura di Patrizio Gonnella e Susanna Marietti (Giappichelli, pp. 144, euro 14) con un atteggiamento certamente incuriosito, ma anche perplesso, ci si chiede cos'altro potrà essere detto attorno alle pagine di Cesare Beccaria a cui tutti ci riferiamo continuamente nel lungo dibattere sulle pene, sul loro significato, sulla concezione che si è andata modulando nei più dei duecentocinquanta anni che ci separano dalla sua pubblicazione? Inoltre, si può essere intimiditi per il fatto che commenti ce ne sono stati molti a cominciare da quello di Voltaire, scritto nel 1766 mentre il testo veniva

messo nell'indice dei libri proibiti. Che altro è possibile dire, dunque? Non solo, ma l'ambiente culturale a cui anche io appartengo e che vede nei due autori, Patrizio Gonnella e Susanna Marietti (ordine solo alfabetico) un grande e riconosciuto motore attraverso le iniziative di *Antigone* mi portava a credere che l'asse del loro commentare i diversi capitoli di *Dei delitti e delle pene* fosse quello che la copertina della sua antica edizione del 1780 indicava: una Giustizia, seduta e imponente, che rifugge dagli strumenti di morte, tortura e violenza che avevano finito per corrodere la sua immagine e il rapporto che le persone avevano con il suo agire. Pensavo cioè a un nocciolo tematico unico, importante, ma concentrato, disegnato appunto attorno all'impegno quotidiano dei due autori.

L'impegno dei due autori riguarda soprattutto la difesa dei diritti di chi è incarcerato. Ma i loro commenti collegano il *sapere filosofico* (che cos'è la giustizia), con l'*analisi sociale* (per esempio: quali sono i motivi della trasgressione, come è vissuta la carcerazione) e col *diritto* (che regola e rende prevedibili e determinate le pene). Da questo legame può nascere una *nuova cultura*, che va al di là dei testi accademici e diventa *sapere diffuso*. Dice infatti Mauro Palma:

Non è così, il testo è denso di spunti importanti e intriganti. Perché le pagine, scritte nelle pieghe in cui il **sapere filosofico** incontra quello dell'**analisi sociale** per confluire, insieme, nel solco del **diritto**, affrontano direttamente quell'ampia tematica con cui Beccaria non costruisce un trattato giuridico penalistico bensì fonda l'asse di una **nuova cultura**. Incide nel **sapere diffuso**; incide nel sapere istituzionale e con tali incisioni affronta la possibile costruzione di modelli diversi di percezione del **rapporto tra rendere giustizia e percezione di una giustizia vicina**. In questo aspetto,

Quello di Beccaria non è semplicemente un trattato di diritto penale che indirizzi il giudice nella sua attività del rendere giustizia, ma la mette in relazione con la percezione sociale dell'azione della giustizia, percezione che la rende efficace.

fondamentale anche per l'oggi, si inseriscono le annotazioni, i commenti, le aperture problematiche che Gonnella e Marietti formulano, consegnandoci uno strumento per un sapere vivo, che sa dialogare al presente e indica sfide ancora da risolvere. Certamente la sfida del limite dell'esercizio penale, che rinvia al loro impegno continuo, è presente sin dal primo Commento dei due autori: «Non di rado il diritto penale, anche nella contemporaneità - scrivono - ha perso la sua connotazione di legge al servizio della libertà di tutti e si è trasformato in strumento di lotta politica, di repressione ingiustificata, di imposizione di stili di vita. Tornare alle origini del diritto penale significa ricordarsi che è ingiustificata ogni forma di punizione che non sia realmente funzionale a garantire una **vita tranquilla e sicura**» e parlano, quindi, di «quota minima di comportamenti che è veramente necessario punire» escludendo sempre ogni logica di **castighi meritati**.

Qui si sottolinea un concetto centrale di Beccaria: non è compito del diritto infliggere «castighi meritati» secondo presunte valutazioni morali, ma pene che servano a garantire una «vita tranquilla e sicura» alla società.

Ma, proprio perché l'asse della rete di commenti non si restringe a tale ambito, particolare attenzione va riservata alle annotazioni attorno ai capitoli dal XXII al XXV laddove le considerazioni di ordine sociale e politico scaturiscono naturalmente dalla lettura dell'impostazione di Beccaria che giunge - come sappiamo - a disconoscere la **«sacralità giuridica» della proprietà privata**.

Non molto prima di Beccaria, Locke invece considerava la proprietà privata un diritto naturale, posto al di sopra delle leggi dello Stato.

Qui il commento spazia da considerazioni circa l'inconsistenza di ogni forma di penalizzazione della «non appartenenza», cioè della persona

straniera, perché «maggiori dovrebbero essere i motivi [di severità] contro un nazionale che contro un forestiere», a quelle relative al necessario variegarsi delle sanzioni possibili. Temi dell'oggi, debitamente commentati in un'ottica di rivolgersi anche a un pubblico giovanile per far riscoprire una di quelle pietre miliari da cui si delinea la civiltà giuridica di un Paese. [...]

SCHEDA. OGGI E IERI. Sara Bizarro, Mary Wollstonecraft e la rivendicazione dei diritti delle donne (in "Philosophy Now", 147, 2021).

Abbiamo parlato dell'inglese Mary Wollstonecraft come uno dei protagonisti femminili della Rivoluzione Francese e come un'interlocutrice di Rousseau sull'educazione delle donne. L'autrice di questo chiaro articolo divulgativo, Sara Bizarro, è una filosofa di lingua portoghese, che attualmente insegna negli Stati Uniti. Si è occupata della filosofia inglese del Settecento.

Mary Wollstonecraft (1759-1797) è forse conosciuta soprattutto per aver scritto *Rivendicazione dei diritti della donna*, pubblicato nel 1792. In questo libro Wollstonecraft fornisce una pionieristica e convincente argomentazione a favore dell'uguaglianza tra uomini e donne. *Rivendicazione* è di solito considerato un classico femminista; tuttavia le sue teorie possono essere applicate ben oltre la questione femminile nel diciottesimo secolo. ...

Ai tempi e nella società di Wollstonecraft le donne erano considerate "per natura" incapaci di pensare o ragionare come gli uomini, e allo stesso tempo era loro per lo più preclusa l'opportunità di ottenere un'istruzione.

Wollstonecraft inizia il suo libro sottolineando la dubbia natura di questa situazione. Come si può affermare che le donne mancano di capacità intellettuali se non hanno la possibilità di svilupparle? A chi crede davvero che le donne siano intellettualmente inferiori, propone questa sfida: educate le donne, e vedete se hanno davvero capacità inferiori per qualsiasi argomento. Quale ragione potrebbe avere la società per non sperimentarlo? Forse i suoi leader temono che le donne in realtà non siano affatto inferiori? ...

In generale, Wollstonecraft sostiene che le persone non siano "per natura" in un modo o nell'altro, ma piuttosto che le donne siano "socialmente indotte" ad essere in un certo modo a causa della loro posizione nella società. In questo è uno dei primi pensatori nel dibattito "natura contro educazione". Wollstonecraft pende senza dubbio dalla parte dell'educazione. **Le donne si comportano in modi specifici perché sono educate a comportarsi in quel modo, non perché ci sia una qualche "natura femminile" che conferisca alle donne determinate caratteristiche "deboli"**. Sono incoraggiate a mantenere le loro costituzioni deboli, per esempio, dall'essere escluse dall'esercizio fisico da bambine. Sono apprezzate quando obbedienti e senza pretese, rafforzando così quelle caratteristiche, e la loro acquiescenza è apprezzata in primo luogo perché nell'interesse dei loro padri – i loro "maschi proprietari" ...

Wollstonecraft conclude che sarebbe una follia presumere questi tratti come naturali quando le donne sono così evidentemente educate a comportarsi in questo modo. ...

Wollstonecraft sostiene anche che senza libertà non c'è possibilità di virtù. [...]

Virtù in senso filosofico, come sappiamo, è la realizzazione piena dell'essenza dell'uomo. Non a caso deriva dal latino vir, l'uomo inteso come maschio.

Le donne soggiogate useranno l'inganno e l'astuzia per ottenere quello che vogliono, e l'inganno e l'astuzia non sono virtù. [...]

La sottomissione corrompe, dice Wollstonecraft. Tuttavia, la sottomissione corrompe non solo i soggiogati; anche quelli che soggiogano sono moralmente falliti o imperfetti. Essi spesso agiscono impunemente e sono obbediti, il che porta spesso a comportamenti abusivi, i quali difficilmente possono essere definiti virtuosi. Quindi potere e sottomissione corrompono sia i potenti che gli indifesi. ...

Wollstonecraft pertanto perora la fine della sottomissione, facendo appello a uomini e donne perché creino un mondo in cui si viva in eguaglianza, per il bene di entrambi i sessi.

Le idee di Wollstonecraft possono essere ampliate ad una critica alla disuguaglianza in generale – andare oltre la disuguaglianza fra i sessi per includere situazioni di estrema disuguaglianza, come la disuguaglianza in ricchezza. Anche questo corrompe sia i ricchi che i poveri, non lasciando spazio all'autentica responsabilità morale per gli uni e per gli altri. Ad esempio, se si vive alla giornata, le scelte morali sono ridotte a 'Mangerai e potrai nutrire i tuoi figli, o no?' Se questa è la situazione, uno farà quello che serve a se stesso e ai figli per sopravvivere, che si tratti di lavorare per un'azienda che si disprezza o cogliere qualsiasi altro tipo di opportunità, anche danneggiando gli altri. Si può pensare di non potersi permettere di essere morale. D'altra parte, se ci si può permettere un avvocato, si può uscire dai guai o sfuggire alla giustizia. Se uno è incredibilmente ricco o potente può generalmente farla franca, dal momento che può sfruttare il proprio potere per non subire le conseguenze delle proprie azioni. [...]

I filosofi "repubblicani", da Harrington ai rivoluzionari francesi, considerano la virtù sociale essenziale per realizzare un vero Stato. Escludere le donne da tale virtù significa escluderle dalla politica.

La partecipazione alla politica è essenziale. Wollstonecraft pensava che nelle donne sia stata artificialmente inculcata la tendenza a concentrarsi sulle minuzie della vita domestica solo perché non era loro data l'opportunità di impegnarsi in attività sociali più ampie. Questa era un'altra causa del loro confinamento morale, dal momento che in questo modo veniva loro impedito di preoccuparsi delle questioni più vaste. La loro attenzione dedicata solo alla famiglia e le interazioni sociali le riducevano a meno di quanto avrebbero potuto essere altrimenti. [...]

Laboratorio

§ 1. Bayle

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Proprio perché è stata elaborata da un credente, è significativa la tesi di Bayle, secondo cui una società di atei può essere ben ordinata. Viceversa un personaggio che sembra decisamente estraneo alla religione, come Hume, pensa che la religione stessa sia un legame indispensabile della convivenza umana. Queste due tesi, peraltro compatibili, spingono in due direzioni diverse. Provate a discuterne.

§ 2. Voltaire

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Qual è la concezione della divinità propria di Voltaire? 2. Qual è la sua concezione della storia?

ANALISI DEL TESTO. Provate a individuare nel Testo 2 le parti in cui il discorso di Voltaire fa appello ad argomenti retorici (come le domande retoriche, l'uso di paradossi, l'enfasi) e a ricostruirne la struttura logica di base.

RICERCA STORICO-LETTERARIA AVANZATA. Con l'aiuto degli insegnanti di letteratura e lingue, del manuale di storia generale e delle storie delle letterature da voi studiate, provate a ricostruire l'ambiente sociale mondano in cui Voltaire si muoveva.

§ 3. Montesquieu

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Chiarite la distinzione tra i tipi di governo studiati nello *Spirito delle leggi*. 2. Chiarite la distinzione tra leggi di natura e leggi dello spirito. 3. Chiarite la funzione dei corpi intermedi in Montesquieu e nella teoria politica successiva che a lui si è ispirata.

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Chiedetevi che somiglianze e differenze ci sono tra la teoria dello spettatore imparziale di Smith e la critica dei costumi europei attraverso le lettere dei viaggiatori persiani di Montesquieu.

RICERCA DI EDUCAZIONE CIVICA. Cercate nella Costituzione italiana i poteri e le funzioni del presidente della repubblica, del parlamento, del governo e della corte costituzionale e, se possibile con l'aiuto di un esperto di diritto, individuate a grandi linee il modo in cui i diversi poteri sono bilanciati.

§ 4. L'Enciclopedia

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Qual è la nuova visione delle arti (o scienze) che si afferma con l'Enciclopedia? 2. Quale modello di "albero enciclopedico" è proposto da d'Alembert?

§ 5. I materialisti e Diderot

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. 1. Quali sono le principali differenze teoriche, politiche e religiose tra la generazione illuministica di Montesquieu e Voltaire e quella dei materialisti e di Diderot. 2. Che cosa distingue la filosofia della natura di Diderot da quella degli altri materialisti?

Rousseau

§ 6-7

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come valuta Rousseau la civiltà? 2. Perché secondo lui nascono l'ineguaglianza e il dispotismo? 3. Qual è la tensione di fondo che agita Rousseau? 4. Che cosa intende Rousseau per democrazia? In che cosa consiste il contratto sociale? 5. Perché per l'individuo è accettabile il contratto sociale? Che cosa mantiene sano il contratto sociale? § 6. Come si definisce la Volontà Generale?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. 1. Quali idee contrappongono Rousseau all'insieme degli illuministi? In quale atteggiamento si rivela invece decisamente illuminista? 2. Che cosa distingue la filosofia politica di Rousseau da quella di Hobbes?

ANALISI AVANZATA DEL TESTO. Confrontato i testi 1, 2, 3 di Hobbes sul contratto sociale con quello di Rousseau. Chiedetevi qual è, nei due casi, il fine del contratto e quali sono le sue condizioni.

§ 8

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Qual è lo scopo paradossale dell'*Emilio*? 2. In che consiste l'educazione negativa? 3. Qual è la concezione rousseauiana dei sessi? E qual è la sua concezione dell'educazione femminile (secondo la critica di Mary Wollstonecraft)? 4. Quali sono i postulati della religione di Rousseau? 5. Che cosa intende Rousseau per "religione civile"?

CONFRONTO TRA LE FILOSOFIE DELLA RELIGIONE. 1. Che cosa contrappone la religione di Rousseau al cristianesimo? Che cosa la distingue dal deismo degli illuministi?

§ 9. Condorcet

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Quali fattori permettono all'uomo e non agli animali - di progredire? 2. Secondo Condorcet, che cosa può ulteriormente incentivare il progresso?

3. Che rapporti ci sono secondo lui tra il progresso tecnico--scientifico e quello politico-sociale?

§ 9. Teorie rivoluzionarie

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come pensava Robespierre di rendere il popolo capace di informarsi e controllare il governo? 2. Qual era il programma della congiura degli Uguali? 3. Qual erano gli scopi e i metodi dell'anarchismo di Godwin? 4. Quali erano le rivendicazioni di Wollstonecraft.

ANALISI DEL TESTO 6. Wollstonecraft è nota tra l'altro per le sue critiche a Rousseau, eppure in questo testo fa uso di concetti generali che sono presenti anche in quel filosofo. Provate a individuarli.

§ 10. Beccaria

ANALISI DEI CONCETTI. Qual è la funzione delle leggi secondo Beccaria? E quella delle pene? La tortura è coerente con la sua funzione?

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Partendo dalle tesi di Beccaria ed allargando liberamente il discorso, discutete se sia o no ammissibile la pena di morte.

§ 11. L'illuminismo tedesco

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Quali sono le differenze tra la visione delle religioni positive di Reimarus e quella di Lessing? Ci sono anche dei punti in comune?

ANALISI DEI CONCETTI. Qual è la concezione della storia di Lessing?

§ 12. I problemi dell'illuminismo

ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite i concetti di ordine naturale e di progresso nell'illuminismo e individuate la dinamica che tende a metterli in opposizione.

PARTE 4. KANT

INTRODUZIONE. Kant: il soggettivismo radicale moderno emerge dal razionalismo illuminista

●La **centralità del soggetto conoscitivo e morale** nella problematica filosofica è una caratteristica propria della modernità che si viene affermando insieme all'immagine meccanicistica del mondo. Ne sono esempi, pur molto diversi fra loro, il *cogito* di Cartesio, le rivendicazioni delle "ragioni del cuore" di Pascal, l'empirismo di Locke, l'immaterialismo di Berkeley (la ragione, il cuore, la sensazione e la riflessione sono le diverse facoltà del soggetto alla base delle loro diverse visioni filosofiche).

Quanti partivano dall'interiorità dell'Io nel Seicento pensavano però ancora, nella maggior parte dei casi, che si potesse arrivare alla conoscenza di un **ordine oggettivo** della realtà.

Anche l'Illuminismo, se aveva rivendicato uno spazio autonomo al soggetto contro la tradizione e l'autoritarismo, era andato per lo più alla ricerca di un ordine oggettivo (giusnaturalismo, fisiocrazia) che servisse da modello alla sua azione .

HUME, ROUSSEAU, KANT: CENTRALITÀ FILOSOFICA DEL SOGGETTO.

È nella seconda metà del Settecento che il soggettivismo giunge con **Hume, Rousseau e Kant** alla sua affermazione più radicale. Per Hume la conoscenza metafisica tradizionale, cioè la conoscenza dell'ordine oggettivo della natura, non sarebbe affatto possibile per il **soggetto empirico**. Anche per quanto riguarda la morale, essa non veniva più concepita come adeguamento del soggetto all'ordine oggettivo dell'essere, ma come fondata autonomamente **sugli impulsi e sentimenti del soggetto stesso**. Rousseau si richiamava alla fondamentale **spontaneità dell'istinto e del sentimento** contro l'oppressione esercitata sull'uomo dalla società civile ingiusta e corrotta, da cui sarebbe stato possibile uscire solo con un contratto sociale tra soggetti uguali.

LA "RIVOLUZIONE COPERNICANA" DI KANT FONDA LA CONOSCENZA SCIENTIFICA SULL'IO E NEGA LA POSSIBILITÀ DELLA METAFISICA COME SCIENZA.

●Verso la fine del secolo avviene la cosiddetta "rivoluzione copernicana". È chiamata così perché, se Copernico aveva messo il sole al centro del nostro sistema, sconvolgendo la visione astronomica precedente, Kant mette inequivocabilmente al centro del sistema della nostra conoscenza l'Io.

In effetti, mentre, partendo dall'Io, Cartesio aveva dimostrato l'esistenza di Dio e fondato la sua metafisica, Kant non lo ritiene possibile. Egli mette radicalmente in crisi i millenari rapporti fra le scienze, ovvero l'idea che la **metafisica**, che dovrebbe permettere la conoscenza dell'*essenza profonda dell'essere*, rappresenti la prima delle scienze teoretiche e la fondazione di tutte le altre. Kant ritiene che l'Io possa fondare l'aritmetica, la geometria e la fisica newtoniana, scienze che egli riconosce come fornite di valore universale e necessario per tutti i soggetti. Ma esse non si occupano dell'**essenza** ultima di tutte le cose, bensì unicamente di *rapporti osservabili fra fenomeni*. **La conoscenza umana è sì certa, ma è anche necessariamente limitata.**

CI SONO SCHEMI DI PENSIERO VALIDI A PRIORI PER TUTTI I SOGGETTI PENSANTI.

Per Kant, dunque, è il soggetto conoscente che inquadra i dati forniti dai sensi entro i suoi schemi soggettivi, validi **necessariamente per tutti i soggetti pensanti**. Quanto alla morale, è la **coscienza del soggetto** che si pone come fonte autonoma delle certezze morali, ed è la coscienza morale che ci spinge a credere nell'esistenza di Dio, nell'immortalità dell'anima, e nella libertà, certezze a cui non è possibile pervenire per via teoretica. Il tradizionale rapporto fra metafisica e morale è invertito.

ANCHE LE REGOLE DELLA MORALE E DEL DIRITTO SI TROVANO A PRIORI NELLA COSCIENZA DEL SOGGETTO.

●Cadono due pregiudizi tipici dell'*Ancien Régime*: quello per cui senza Dio non sarebbe possibile alcun ordine morale ("se Dio non c'è, tutto è permesso") e quello per cui senza un potere assoluto la convivenza umana finirebbe nel caos: è invece nella **coscienza del soggetto** che si trovano le regole universali della morale e del diritto.

Kant non nega certo il valore del messaggio di Cristo. Ma il suo scritto *La religione nei limiti della semplice ragione* sottopone la rivelazione divina al giudizio della razionalità umana. Pubblicato nel 1793, ai tempi della Rivoluzione Francese, procurò a Kant un'ammonizione da parte del re di Prussia.

L'**autonomia razionale del soggetto**, propria della modernità, trova dunque in Kant la sua affermazione più forte.

L'UMANITÀ DEVE CESSARE DI ESSERE CONSIDERATA MINORENNE.

È questo l'ottimismo liberale, che Kant condivide con Adam Smith: i soggetti umani, tutti egualmente liberi e razionali sono in grado di valutare da soli ciò che è bene. Per questo per lui il pubblico dibattito e la libertà di discussione sono lo strumento fondamentale del progresso civile. *Gli uomini devono cessare di considerarsi e di essere considerati come **minorenni** e devono quindi prendere la parola, criticando liberamente l'autorità.*

Inizialmente sostenitore della Rivoluzione Francese della prima fase, liberale, se ne discosterà, già prima del Terrore, quando essa prenderà una svolta democratica e fortemente egualitaria.

Quanto al futuro, egli sperava in una graduale affermazione del benessere economico e della pace, senza affermare però che tale progresso fosse inevitabile.

Il paguro eremita può essere preso come metafora della conoscenza umana secondo Kant. Esso sta chiuso nel guscio della conchiglia in cui si è infilato da piccolo e da cui non può più uscire e, perciò, può conoscere (e mangiare) solo ciò che passa per l'apertura della conchiglia. Così l'uomo è chiuso nel suo io e può conoscere solo ciò che entra nella finestrella della sua conoscenza sensibile, che però rielabora immediatamente col suo intelletto.



CAPITOLO 11. IMMANUEL KANT: IL TRIBUNALE DELLA RAGIONE GIUDICA LE PRETESE DELLA RAGIONE STESSA

§ 1. Vita e opere

Un professore tedesco pignolo che brinda alla presa della Bastiglia...

Le opere che hanno fatto di **Kant** (1724-1804) uno dei grandi protagonisti del dibattito filosofico moderno sono le tre *Critiche*: la *Critica della ragion pura* (1781, 2a edizione 1787), la *Critica della ragion pratica* (1787) e la *Critica del giudizio* (1790). In esse, si compie la cosiddetta "rivoluzione copernicana" di Kant (← Introduz.), che è il centro di questo capitolo. Egli la divulgherà e approfondirà in molti altri libri ed articoli.

UNO STUDIOSO APPARTATO E SEVERO, CHE PERÒ VISSE INTENSAMENTE L'ILLUMINISMO E LA RIVOLUZIONE.

Il filosofo nacque nella prussiana Königsberg, ai margini estremi del mondo di lingua tedesca, da una famiglia modesta. Apprese dalla madre la religiosità protestante **pietista** – contraria al ritualismo e tutta incentrata sull'interiorità. Condusse una vita appartata e metodica, al punto che si dice che i vicini regolassero l'orologio sulla sua passeggiata pomeridiana. Solo l'arrivo per posta del *Contratto sociale* di Rousseau e le notizie sulla Rivoluzione Francese riuscirono a interrompere provvisoriamente la sua abituale passeggiata.

IL CONTRIBUTO DI KANT ALLA STORIA DELLA FISICA: LA TEORIA DELLA NEBULOSA PRIMITIVA.

Già all'inizio della sua carriera intellettuale fu un protagonista della storia della scienza moderna, dando nella sua opera *Storia universale della natura e teoria del cielo* (1755) una prima versione della cosiddetta teoria della **nebulosa primitiva**, con la quale tentava una spiegazione dell'origine e della formazione del mondo in chiave meccanicista (mentre Newton riteneva il mondo creato direttamente da Dio già così com'è adesso). Fu inoltre, attraverso molti articoli rivolti al grande pubblico, un *aperto sostenitore dell'illuminismo*, e in particolare dell'idea illuministica secondo cui il pubblico dibattito, critico, scientificamente rigoroso e moralmente indipendente, è l'origine di ogni progresso.

§ 2. La problematica gnoseologica e fisica che Kant ha ereditato

La sensibilità etico-religiosa di Kant è forte quanto la sua ricerca critica e rigorosa della conoscenza. Potremmo dire che la sua lezione è anche quella di non fermarci di fronte a verità scomode.

KANT TENTA DI CONCILIARE SCIENZA MODERNA, MORALE E RELIGIONE

Spirito profondamente religioso, ma grandemente interessato alla scienza moderna, Kant, contro lo scetticismo di Hume, tenta di riaffermare il valore universale della fisica ad impianto matematico-meccanico. E insieme cerca di evitare quelle conclusioni che sembravano rendere la scienza moderna inconciliabile con la religione (cioè la rigida negazione meccanicistica del carattere finalistico del mondo creato e l'impossibilità di ammettere il libero arbitrio umano a causa dell'universale determinismo).

*Per salvare sia il valore delle scienze fisico-matematiche che la possibilità della libertà, Kant dovrà operare quella che lui stesso definisce una **rivoluzione copernicana** nel modo di concepire la conoscenza.*

L'impostazione gnoseologica rivoluzionaria di Kant può essere compresa solo nel contesto dei molteplici scontri di idee avvenuti dopo la morte di **Cartesio** (1650). In questo periodo si era assistito al grande scontro fra i **razionalisti**, che pretendevano di procedere in fisica con lo stesso metodo deduttivo proprio della matematica, e **Newton**, che aveva riaffermato l'assoluta necessità del ricorso all'esperienza.

Ma se in sostanza Newton aveva vinto, un'altra controversia era scoppiata nel frattempo. Gli **empiristi**, partendo dal presupposto che l'esperienza è l'unica fonte legittima di conoscenza, avevano sollevato, come abbiamo visto, gravi dubbi sulla possibilità stessa di una scienza della natura. Kant partì proprio dalla critica svolta da

Hume.

I GIUDIZI ANALITICI ESPLICITANO NEL PREDICATO CIÒ CHE È IMPLICITO NEL SOGGETTO. SONO NECESSARI E UNIVERSALI.

Kant nella *Critica della ragion pura* configura il contrasto fra razionalismo ed empirismo nella contrapposizione fra **giudizi** (=proposizioni, asserzioni) **analitici** e **giudizi sintetici**. Ecco un esempio di giudizio analitico: "i corpi sono estesi". In esso noi non facciamo altro che rendere esplicito quello che è già implicito nel concetto di corpo. Dire corpo significa dire estensione. I giudizi analitici sono fondati sul principio di non contraddizione (il predicato è identico al soggetto, e negare il predicato comporterebbe contraddizione) e sono quindi *a priori* (anteriori all'esperienza), *universali e necessari*.

I RAZIONALISTI SI ACCONTENTANO DEI GIUDIZI ANALITICI A PRIORI, CHE NON CI DANNO NUOVE INFORMAZIONI.

I giudizi analitici però non bastano a fare scienza. Essi sono vuoti, ipotetici, pure condizioni d'essere. Se esiste la chimera, avrà testa di leone e corpo di capra, perché questo vuol dire la parola chimera. Ma esiste di fatto un simile animale? Solo l'esperienza può dircelo, non i giudizi analitici che chiariscono solo il significato delle parole.

GLI EMPIRISTI SI LIMITANO AI GIUDIZI SINTETICI A POSTERIORI, CHE CI DANNO INFORMAZIONI SU CASI PARTICOLARI.

Quanto ai **giudizi sintetici**, eccone un esempio: "i corpi sono pesanti". Qui il predicato non può essere ricavato a priori dal soggetto, ma è necessario il ricorso all'esperienza. Se non avessimo mai sollevato un corpo non potremmo sapere che i corpi sono pesanti. Altrettanto dicasi per il giudizio: "il fuoco brucia" o "il calore dilata i corpi". Questi giudizi sono quindi *a posteriori*, ovvero successivi all'esperienza; perciò essi *riguardano casi particolari e mancano di universalità e di necessità*. Neppure con essi si può far scienza.

LA VERA SCIENZA CONSISTE IN GIUDIZI SINTETICI A PRIORI.

Scienza ci sarebbe, dice Kant, **se ci fossero proposizioni che, estendendo il sapere come quelle sintetiche, fossero fornite nello stesso tempo di necessità e di universalità come quelle analitiche**, ovvero se esistessero dei **"giudizi sintetici a priori"**, se noi cioè potessimo dire a priori qualcosa relativamente al mondo fisico. Ma *i giudizi su cui si basano le scienze matematico-fisiche sono giudizi sintetici a priori*. Infatti quando diciamo che in tutti i cambiamenti del mondo corporeo la quantità di materia resta invariata, formuliamo un giudizio sintetico a priori. Lo stesso quando diciamo che ogni effetto ha la sua causa e che stesse cause hanno stessi effetti.

MA ESISTONO I GIUDIZI SINTETICI A PRIORI, E SONO VALIDI?

Resta da vedere "come questi giudizi sono possibili" (ovvero giustificabili), resta da vedere cioè se la pretesa della scienza di valere come conoscenza fornita necessariamente di valore universale è fondata o no. Gli empiristi hanno detto di no. Kant ripropone il problema.

§ 3. La "Rivoluzione Copernicana" di Kant

Copernico, rivoluzionando la nostra concezione del cielo, aveva aperto la strada alla modernità. Kant rivoluziona la filosofia moderna ponendo il problema del soggetto conoscente.

Ed eccoci dunque alla famosa "rivoluzione copernicana" della conoscenza.

PER LA CONCEZIONE TRADIZIONALE LA CONOSCENZA È UN PURO RISPECCHIAMENTO DELLA REALTÀ.

Alla conoscenza si è sempre attribuito un compito contemplativo, passivo, quello cioè di *rispecchiare la realtà* qual è in se stessa indipendentemente dal soggetto conoscente: è vera quella conoscenza che costituisce una copia conforme alla realtà.

Kant si chiede se le cose stiano davvero così.

NELLA PERCEZIONE IL SOGGETTO ORGANIZZA I DATI SENSIBILI.

• Egli esamina per prima la **percezione**. Si tratta veramente di una mera registrazione della realtà esterna? La percezione di un oggetto qualsiasi, anche il più semplice, come ad esempio una linea, comporta un'*organizzazione di dati da parte del soggetto*. In ogni percezione, tattile o visiva, per esempio, le parti ci sono date successivamente. Lo si vede molto bene nel caso del cieco, il quale tocca

successivamente le parti di un mobile sul quale fa scorrere la mano: egli ad ogni istante si rende conto solo di una parte limitata dell'oggetto. Ma chi ha la vista non procede diversamente: esplora con l'occhio successivamente le varie parti. Eppure l'uno e l'altro danno continuità a questi dati frammentari, *organizzandoli in un tutto* in cui le parti coesistono simultaneamente inserite in un medesimo spazio.

Lo **spazio** (e il **tempo**, come vedremo) non sono oggetto di percezione, ma sono piuttosto la *forma* in cui per noi emergono gli oggetti (che sono la *materia* della conoscenza). Si tratta dunque di "*forme a priori*", cioè di predisposizioni del soggetto umano. A questo punto siamo già in grado di capire come sia possibile dire qualcosa *a priori* degli oggetti. Noi possiamo infatti già sapere che *qualunque oggetto della nostra percezione avrà caratteristiche spaziali* (il che vuol dire, per Kant, che esso sarà rappresentabile nello spazio della **geometria euclidea**). Altrimenti non potrebbe essere da noi nemmeno percepito. Naturalmente gli oggetti di cui qui si parla sono gli oggetti *per noi*, gli oggetti quali sono esperiti da noi, i *fenomeni*.

LA CONOSCENZA INTELLETTUALE È UNA SINTESI DEI FENOMENI SECONDO REGOLE DATE A PRIORI.

● Se passiamo poi a considerare il tipo più alto di conoscenza, la **conoscenza intellettuale**, ci rendiamo conto che questa è, ancora più evidentemente, il risultato di un'organizzazione operata dal soggetto conoscente. La conoscenza intellettuale è quella relativa ai nessi (ad esempio il nesso causa-effetto, sostanza-proprietà) che *uniscono* (sintetizzano) i *fenomeni* stessi. Consideriamo un fenomeno qualsiasi, ad esempio una palla che si mette in moto o una luce che si accende: noi immediatamente ne cerchiamo la causa e ammettiamo che la causa c'è stata anche nel caso che non riusciamo a trovarla. E' chiaro dunque che **noi, ogni qualvolta osserviamo un evento, presumiamo che esista un evento precedente, al quale il primo segue secondo una regola** (p.es. secondo il nesso causa-effetto). Questo principio non è affatto ricavato dall'esperienza, come di solito si pensa; è piuttosto una predisposizione a priori del soggetto conoscente, senza la quale noi resteremmo passivi di fronte alle cose e coglieremmo solo un susseguirsi di impressioni soggettive, prive di nesso e di senso, intorno alle quali non potremmo dire nulla.

NOI PENSIAMO SPONTANEAMENTE IN TERMINI DI CAUSA ED EFFETTO.

Allo stesso modo, se noi osserviamo che alla solita causa non è seguito il solito effetto (ad esempio che la palla A, urtata, non è entrata in moto), subito andiamo a cercare la **causa** il cui intervento ha neutralizzato l'**effetto** atteso (la palla era fissata al tavolo?); non mettiamo per nulla in dubbio che, senza questo intervento, l'effetto si sarebbe verificato necessariamente. Anche qui si tratta di una predisposizione a pensare in certi modi, di una regola non derivata dall'esperienza ma che la precede e la rende possibile.

PER NOI È NORMALE PENSARE CHE LE COSE CONTINUINO AD ESISTERE INDIPENDENTEMENTE DA NOI.

E ancora: se noi non troviamo più un oggetto che abbiamo lasciato in qualche luogo, non ci viene in mente che esso si sia dissolto nel nulla: andiamo piuttosto a cercarlo altrove. Se non operasse in noi *la regola "nulla si crea, nulla si distrugge"*, noi non cercheremmo neppure gli oggetti quando sono usciti dal nostro angolo visuale.

Noi possiamo dunque sapere a priori in quali modi, entro quali forme, secondo quali regole, si presenteranno a noi gli oggetti, visto che *solo in queste forme* sono per noi *possibili oggetti d'esperienza*. Certo, noi non possiamo fare a meno dei *dati dell'esperienza*: noi non potremmo mai sapere a priori quale sia l'effetto di una certa causa, ad esempio quale sia l'effetto del calore sui corpi. Tuttavia possiamo sapere a priori quali saranno i tipi di rapporto secondo cui si legano e si legheranno i dati (di causa-effetto, sostanza-proprietà, ecc.).

§ 4. La distinzione tra fenomeno e noumeno: aspetti conoscitivi e aspetti morali

[La nostra scienza può arrivare all'essenza nascosta della realtà?](#)

I LIMITI DELLA CONOSCENZA: NON POSSIAMO CONOSCERE LE COSE IN SÉ, FUORI DELLA NOSTRA MENTE, MA SOLO FENOMENI.

La conseguenza di quanto detto è che le cose, gli oggetti che noi conosciamo,

non sono le "**cose in sé**" ma gli "**oggetti per noi**", cioè *gli oggetti quali appaiono a noi, in quelle forme che a priori ci sono proprie, in quanto dipendono dalla nostra stessa costituzione mentale.*

● "**Fenomeni**" (in greco: "quello che appare") saranno detti dunque gli oggetti per noi, "**noumeni**" (in greco: "quello che è pensato") le cose in sé. Le leggi che la scienza individua nella natura non sono le leggi delle cose in sé, ma quelle del mondo fenomenico. *Del mondo noumenico noi non possiamo sapere nulla* (non possiamo ad esempio sapere se in esso valga la legge causale). Il mondo noumenico è per noi irraggiungibile: esso è **oltre il limite** della nostra possibile conoscenza. Le *pretese di conoscenza* della vecchia metafisica, che credeva di poter andare oltre ciò che appare, sono infondate, illegittime, e il "tribunale della ragione" le respinge. Tutto ciò non toglie naturalmente che per Kant il noumeno deve essere ammesso come la fonte da cui ci provengono i dati, visto che essi ci provengono *dall'esterno*, da un mondo che è altro rispetto a noi. Il soggetto conoscente organizza i dati ma non li produce.

UNA METAFORA. Per illustrare la visione che Kant ha del soggetto, potrebbe essere utile la metafora del paguro eremita, l'animaletto che compare nell'Introduzione.

LA SPIEGAZIONE MECCANICISTICA CAUSA-EFFETTO PORTA A NEGARE IL LIBERO ARBITRIO.

● C'è però anche un aspetto morale. La scienza moderna meccanicistica fondata sul principio causale, sembrava portare come inevitabile conseguenza la negazione del **libero arbitrio**. Se tutti gli eventi sono collegati fra loro da un inderogabile rapporto di causa-effetto, essi sono *determinati* in modo univoco e necessario, e non c'è spazio per una libera scelta. E **se l'uomo non è libero, la morale, e con essa la religione, perde ogni significato**. Cartesio aveva potuto evitare questa conseguenza solo con la discussa distinzione tra sostanza pensante *libera* e sostanza materiale causalmente determinata. Hobbes e Spinoza avevano invece rifiutato la distinzione e negato il libero arbitrio (← cap.6).

IL DETERMINISMO CAUSALE POTREBBE VALERE, O NO, ANCHE PER L'ANIMA E PER DIO, CHE NON SONO CONOSCIBILI CON I SENSI?

Tuttavia per Kant la **legge causale deterministica riguarda solo il fenomeno, ma non necessariamente il mondo noumenico**. Sul piano fenomenico (che è l'unico legittimo campo di applicazione della conoscenza scientifica) noi non possiamo ammettere né il libero arbitrio, né alcuna forma di finalità libera - non potremmo nemmeno parlare di **finalismo creazionistico*. Ma questo non comporta in assoluto la loro impossibilità. Certo noi non potremo mai provare che la libertà esista realmente in un ipotetico **mondo noumenico**, ma per lo meno non è possibile neppure dimostrare il contrario. Vedremo meglio la sua posizione al riguardo parlando delle altre due *Critiche* (--> § 8-11).

§ 5. La Critica della ragion pura: l'estetica trascendentale

Lo spazio e il tempo sono sensazioni? O sono immensi contenitori vuoti? Forse Kant ci farà scoprire qualcos'altro.

KANT DISTINGUE DUE GRADI DELLA CONOSCENZA: SENSIBILITÀ E INTELLETTO.

Nella *Critica della ragion pura* Kant distingue inizialmente due gradi della conoscenza: la *sensibilità* e l'*intelletto*. Egli dedica allo studio delle forme a priori (condizioni preliminari) della sensibilità la sezione intitolata "*Estetica trascendentale*" e allo studio delle forme a priori dell'intelletto la sezione dell'"*Analitica trascendentale*". In una terza sezione, la "*Dialettica trascendentale*", esaminerà poi le pretese della ragion teoretica di andar oltre i confini dell'esperienza e di pervenire alla conoscenza del **mondo noumenico**, dichiarandole alla fine infondate.

"*Trascendentale" (da non confondere con **"*trascendente"**) qualifica le forme a priori (spazio, tempo, causalità ecc.) e indica che esse non ci derivano dall'esperienza e tuttavia operano validamente all'interno di essa. **Trascendente** è invece ciò che va al di là dell'esperienza (ed è quindi inconoscibile): il noumeno. **"*Estetica"** infine deriva da *aisthesis* (sensazione).

LA SENSIBILITÀ SI ARTICOLA IN SENSO ESTERNO E SENSO INTERNO.

Quanto alla sensibilità, Kant distingue il **senso esterno** e il **senso interno**. Il senso esterno è quello attraverso il quale ci si rivela quell'insieme di fenomeni che chiamiamo mondo esterno o mondo fisico. Il senso interno invece è quello che ci consente di accorgerci di ciò che accade in noi e cioè di piaceri, dolori, desideri, volizioni, impressioni ecc. *Gli oggetti del senso esterno ci appaiono collocati nello spazio*, forniti di una certa lunghezza, larghezza e profondità, più o meno distinti gli uni dagli altri: in una parola forniti delle **proprietà primarie** o **geometriche**. *Gli oggetti del senso interno ci appaiono invece collocati nel tempo, cioè successivi gli uni agli altri. Spazio e tempo sono le forme a priori (trascendentali) rispettivamente del senso esterno e di quello interno.*

LO SPAZIO È LA FORMA A PRIORI DEL SENSO ESTERNO: NOI COLLOCHIAMO AUTOMATICAMENTE LE COSE NELLO SPAZIO DELLA GEOMETRIA EUCLIDEA...

- Lo **spazio** non è né un dato dell'esperienza (come dicono gli empiristi), né una realtà in sé, un noumeno. Esso è solo l'ordine da noi creato tra i dati dalla nostra percezione: **il soggetto conoscente** infatti **ordina i dati provenienti dal senso esterno secondo rapporti spaziali, necessari e universali per qualunque altro soggetto dello stesso tipo**. Così Kant può giustificare il valore della **geometria** come **scienza a priori**.

...E QUESTO GIUSTIFICA LE PRETESE DELLA GEOMETRIA.

Poiché è il soggetto conoscente che, nell'atto stesso della percezione, ordina i dati nello spazio geometrico, possiamo essere certi che sempre e necessariamente le proposizioni della geometria varranno per tutti gli oggetti (gli oggetti "per noi", naturalmente, i fenomeni). Altrimenti, per poter affermare che anche nel mondo fisico la linea più breve fra due punti è la retta dovremmo constatarlo nell'esperienza, ma allora non potremmo formulare un giudizio fornito di valore universale e necessario. Potremmo solo dire che nel caso esaminato la linea più breve è risultata la retta.

IL TEMPO È LA FORMA A PRIORI DEL SENSO INTERNO: NOI COLLOCHIAMO SPONTANEAMENTE GLI EVENTI IN SUCCESIONE...

- Anche il **tempo** è per Kant solo una forma a priori, la **forma a priori del senso interno**. Esso esiste solo nell'organizzazione delle percezioni data dal soggetto conoscente, che ordina i dati in un rapporto di prima e poi. Il rapporto di **successione** può essere istituito solo all'interno di una coscienza che possieda l'**intuizione a priori** del tempo, senza di cui ogni evento sarebbe sempre il primo, anzi l'unico, e

...E QUESTO GIUSTIFICA LE PRETESE DELL'ARITMETICA.

non potrebbe mai porsi in un rapporto di successione con gli altri. Poiché la numerazione è una successione di numeri, essa presuppone l'intuizione a priori del tempo. L'apriorità del tempo permette di giustificare il valore dell'**aritmetica** come scienza.

NOI CONCEPIAMO AUTOMATICAMENTE I MOVIMENTI COME SUCCESIONE DI POSIZIONI NELLO SPAZIO.

- E infine l'apriorità del tempo e quella dello spazio insieme permettono di giustificare la **meccanica razionale**, cioè la teoria generale del **moto**. Il concetto del movimento è possibile solo mediante l'apriori del tempo. Il movimento nello spazio infatti non è concepibile se non come, insieme, temporale. Kant in tal modo giustifica la spiegazione meccanicistica del divenire come spostamento di parti.

...E QUESTO GIUSTIFICA LE PRETESE DELLA MECCANICA RAZIONALE.

§ 6. L'Analitica trascendentale

Noi siamo sostanza pensante, o un fantasma passeggero?

- Nell'analitica trascendentale Kant esamina le forme a priori dell'**intelletto**, cioè della nostra facoltà di formulare ***giudizi teoretici**. Egli prende in considerazione giudizi del tipo: "A è causa di B"; oppure "l'oggetto C ha questa, questa e quest'altra qualità"; o ancora "le parti del sistema D si attraggono l'una con l'altra".

IL NOSTRO INTELLETTO UNIFICA I FENOMENI SECONDO 12 REGOLE.

Secondo Kant esistono 12 tipi di giudizi e quindi 12 categorie - le **forme o funzioni o regole** - mediante le quali il nostro intelletto unifica il materiale sensibile. Si tratta delle categorie: 1. della **quantità**: unità, molteplicità, totalità; 2. della **qualità**: realtà, negazione, limitazione; 3. della **relazione** (le sole che prenderemo qui in esame): **sostanzialità, causalità, reciprocità**; 4. della **modalità**: possibilità, esistenza,

necessità.

POTER DIRE "IO PENSO" È LA CONDIZIONE GENERALE A PRIORI DELL'INTERA ESPERIENZA.

●La condizione prima dell'intera conoscenza, la categoria delle categorie, è poi quella che Kant chiama "**lo penso**", l'unità e continuità della coscienza. Noi non potremmo connettere due fenomeni A e B secondo il rapporto causale se essi non fossero entrambi presenti alla medesima coscienza. Non potremmo neppure percepire il più semplice degli oggetti, ad esempio una linea, se, quando il nostro sguardo è passato da un'estremità all'altra, la prima parte della linea non fosse più presente (nel ricordo) alla medesima coscienza. Egualmente noi non potremmo formulare neppure il più semplice dei ragionamenti se ci fosse una frattura nella coscienza. Se infatti le premesse del discorso cessassero di essere presenti alla coscienza, non se ne potrebbe trarre nessuna conclusione. "Solo per il fatto -scrive Kant- che posso comprendere in una sola coscienza il molteplice delle *rappresentazioni, io le chiamo tutte quante '**mie** *rappresentazioni': in caso contrario, difatti, io avrei tante variopinte personalità, quante sono le *rappresentazioni di cui ho coscienza."

L'"IO PENSO" NON È SOSTANZA SPIRITUALE MA SOLO FORMA.

●Per Kant però l'**lo penso** non è l'**io empirico**, cioè quel mutevole fascio di fenomeni che costituisce la realtà individuale di ciascuno di noi. Esso è invece la **condizione formale stessa dell'esperienza comune a tutti**: è l'insieme delle funzioni a priori che permettono quella unificazione dei dati senza di cui non c'è esperienza.

L'lo penso poi non si identifica affatto con l'anima intesa come una sostanza pensante distinta dal corpo, la quale è un noumeno. Esso è semplicemente **la forma in cui emergono i dati dell'esperienza (la materia della conoscenza)**. Noi possiamo conoscere noi stessi soltanto fenomenicamente unificando i dati del senso interno. In assenza di dati l'lo penso non ci fa conoscere nulla.

LE CATEGORIE CONNETTONO IN UN ORDINE OGGETTIVO IL CAOS DEI FENOMENI.

●Egualmente l'lo Penso - come unità originaria a priori di ogni nostra possibile esperienza - per Kant è alla base della "deduzione trascendentale", vale a dire della giustificazione della validità dell'applicazione delle categorie ai dati dell'esperienza. I dati nella nostra esperienza ordinaria, secondo Kant, non ci si presentano mai se non già formati dalle categorie. *Non è accettabile la descrizione atomistica di Hume per cui noi **prima** percepiremmo i dati e **poi** li collegheremmo con i concetti di causa e di sostanza*. I dati dell'esperienza, la materia della conoscenza, appaiono fin da subito nel nostro io formati dalle categorie dell'intelletto: sono inseparabili dalla forma.

NON C'È PERCEZIONE CHE NON SIA GIÀ ORGANIZZATA DALLE CATEGORIE DELL'"IO PENSO".

Io non potrei affermare che due fenomeni sono oggettivamente *successivi* se non intervenisse già il concetto di causa, che me li presenta collegati. Allo stesso modo non potrei dire che due oggetti sono realmente *contemporanei* se non intervenisse già la categoria della sostanza (i dati dei sensi ci arrivano infatti alla rinfusa). I due piani della conoscenza, sensibilità e intelletto, non sono dunque separati ma intimamente connessi. Questo rappresenta per Kant la definitiva giustificazione delle categorie dell'intelletto di fronte al tribunale della ragione, che chiama "**deduzione trascendentale**". Se esse infatti intervenissero solo dopo che l'oggetto è stato percepito, il valore del loro intervento non potrebbe essere giustificato. Lo è invece in quanto le categorie dell'intelletto sono indispensabili per la stessa percezione degli oggetti.

§ 7. La Dialettica Trascendentale

*Conosciamo le leggi fisiche del mondo- ma di **tutto** il mondo? Conosciamo noi stessi - ma conosciamo **del tutto** noi stessi? E conosciamo davvero Dio, che per definizione è al di là dell'esperienza?*

LE CATEGORIE DEVONO ESSERE APPLICATE ENTRO I LIMITI DELL'ESPERIENZA POSSIBILE.

Per Kant dunque le categorie sono condizione dell'intera conoscenza umana: senza di esse non sarebbe possibile neppure la percezione. Esse consentono infatti quella organizzazione dei dati senza la quale non c'è conoscenza di nessun grado.

Non meno necessari alla conoscenza sono però anche i dati sensibili: *le categorie vanno applicate nei limiti di una possibile esperienza*. Tutte le volte invece che noi utilizziamo le categorie dove non possono neppure darsi i dati sensibili, *fuori dai confini di ogni possibile esperienza*, usciamo dall'ambito della conoscenza valida. Quindi cessiamo di fare scienza quando facciamo intervenire Dio come causa dei fenomeni naturali e quando facciamo riferimento all'anima per spiegare i fenomeni psichici.

Kant prosegue il suo esame critico davanti al "tribunale della ragione" giudicando le pretese della **metafisica**. Essa *tenta di andare oltre i limiti dell'esperienza* foggiano le **idee** dell'anima, del mondo e di Dio, che egli chiama "idee della ragione".

1. Partiamo dalla **psicologia metafisica**. E' inutile, secondo Kant, chiedersi se l'**anima** è distinta dal corpo e immortale, o legata al corpo e quindi destinata a dissolversi con esso. Sono domande a cui non potremo dare mai una risposta perché si fondano su una idea che evidentemente pretende di abbracciare qualcosa che è **al di là** di ogni nostra possibile esperienza.

NON POSSIAMO CONOSCERE IL MONDO FISICO COME TOTALITÀ.

2. Allo stesso modo non potremo mai dare risposta alle domande sorte sulla natura del **mondo** (inteso come "totalità" dei fenomeni fisici). Da secoli la **cosmologia metafisica** discute invano 1) se esso sia finito o infinito; 2) se la materia sia divisibile all'infinito o se esista un elemento ultimo indivisibile (l'atomo); 3) se nel mondo viga la libertà o domini il più assoluto determinismo; 4) se il mondo dipenda da un essere necessario (Dio) o sia del tutto contingente. In realtà, **la totalità ci sfugge irrimediabilmente**. Di esso quindi non possiamo dire nulla, perché è al di là di ogni esperienza possibile.

3. Kant passa poi in rassegna le diverse dimostrazioni dell'esistenza di Dio e le confuta sistematicamente. Egli afferma che tutte le dimostrazioni che sono state tentate dalla **teologia razionale** si possono ricondurre a tre: la prova ontologica, la prova cosmologica, la prova fisico-teologica.

CONTRO LA PROVA ONTOLOGICA: L'ESISTENZA DI QUALCOSA NON PUÒ ESSERE RICAVATA DAL SUO CONCETTO, MA SOLO DALL'ESPERIENZA.

La **prova ontologica**, proposta da Anselmo e da Cartesio, parte dal concetto di Dio come essere perfettissimo e conclude che, in quanto tale, non può non esistere. Noi infatti ci contraddiremmo se negassimo all'essere perfettissimo quella suprema perfezione che è l'esistenza. Ma Kant obietta che **l'esistenza non è una perfezione, una qualità delle cose, ma è il porsi, il darsi effettivamente, di una cosa assieme a tutti i suoi predicati**. Cento talleri solo pensati non differiscono, *quanto al concetto*, da cento talleri esistenti, ma differiscono quanto al loro darsi effettivamente. *Dal concetto non si può ricavare l'esistenza di una cosa*, neanche quando si tratti dell'essere perfettissimo. Per dire che una cosa esiste bisogna ricorrere all'esperienza sensibile. Ma di Dio, per definizione, non si dà una possibile esperienza.

CONTRO LA PROVA COSMOLOGICA: LA CATENA DELLE CAUSE POTREBBE ANDARE ALL'INFINITO.

La **prova cosmologica**, enunciata da Tommaso, muove dalla premessa che, se esiste qualcosa di contingente - che per esistere ha bisogno di una causa - deve esistere l'Essere necessario, la Causa prima. Ma questo *potrebbe valere se la legge causale fosse la legge delle cose in sé*: visto che essa è solo l'ordine secondo cui il soggetto conoscente organizza i dati dell'esperienza, noi non possiamo far altro che risalire di causa in causa indefinitamente.

CONTRO LA PROVA FISICO-TEOLOGICA: NON POSSIAMO DIRE CHE CI SIANO FINI NELLA NATURA.

La **prova fisico-teologica**, sempre di Tommaso, conclude dall'ordine finalistico della natura l'esistenza di un Creatore provvidente. A parte le imperfezioni contenute nella natura, secondo Kant, *la stessa esistenza di fini metafisici in essa non può essere dimostrata* (→ § 12).

Il verdetto finale del "tribunale della ragione" sulle pretese della conoscenza umana: **le idee della ragione sono inconoscibili**.

La morale consiste solo nel seguire con precisione le giuste regole sociali?

Ed eccoci all'etica. Kant si chiede *quando possiamo dire che un'azione abbia un valore morale*. È sufficiente che essa sia conforme al dovere, che sia conforme alla lettera della legge morale? Egli considera il caso di un negoziante che non inganna neppure l'avventore più sprovveduto. Certo la sua azione è conforme al dovere. Ma egli avrebbe potuto agire così solo per non farsi una cattiva fama e perdere di conseguenza i clienti. In questo caso la sua azione non avrebbe valore morale: il suo movente sarebbe semplicemente un **calcolo di interessi**. Consideriamo poi il caso di chi aiuta gli altri perché ha un'**inclinazione naturale** alla generosità e una **simpatia istintiva** per il prossimo. Il suo comportamento non ha valore morale, mentre ce l'ha quello di chi aiuti gli altri anche quando sente per loro una naturale avversione.

L'INTERESSE O L'INCLINAZIONE NATURALE NON POSSONO ESSERE I SOLI MOVENTI DI UNA VERA AZIONE MORALE.

Dunque, **legale è l'azione conforme al dovere, ma compiuta per un movente di natura sensibile: un interesse o un'inclinazione. Morale è invece l'azione compiuta essenzialmente perché ritenuta un dovere.**

ANCHE SENZA IL RISULTATO VOLUTO, L'AZIONE BENE INTENZIONATA È MORALE.

La morale di Kant è inoltre una morale dell'intenzione: non è essenziale il risultato dell'azione, ma la volontà buona.

§ 8.1. La legge universale della ragione e l'autonomia del soggetto razionale

AGISCI IN MODO CHE LA TUA LINEA DI CONDOTTA POSSA DIVENTARE LEGGE UNIVERSALE.

La legge morale si interessa direttamente non all'oggetto voluto ma al *modo di volerlo*, in termini kantiani alla **forma** del volere, non alla materia (al contenuto dell'azione). Essa dunque è puramente formale: essa non comanda di fare questa o quella azione (come fanno le leggi dello Stato), ma comanda di volere in un determinato modo. Essa non è costituita da una serie di **precetti** (o **norme**), ma da un unico **principio (o imperativo categorico)** che così Kant esprime: **•agisci in modo che tu possa volere che la massima (la linea di condotta) che guida la tua azione diventi legge universale**. È questa la prima formula della legge morale.

Un esempio. Io mi chiedo se mi è lecito, trovandomi in imbarazzo, fare una promessa con l'intenzione di non mantenerla. Ma sarei contento se ognuno, quando si trova in imbarazzo, ricorresse alla menzogna, facendo così della massima che ha guidato quella mia azione la massima anche delle sue azioni? In realtà, io posso volere la menzogna per me, ma **non posso volere una legge universale del mentire perché, posta una tale legge, nessuno potrebbe più credere alle promesse e quindi non avrebbe più senso farne**. La massima secondo cui chi è in imbarazzo può fare promesse con l'intenzione di non mantenerle, appena diventi legge universale, si distrugge da sé.

CONSIDERA LA PERSONA UMANA SEMPRE ANCHE COME FINE E MAI **SOLO** COME MEZZO.

La legge morale può essere espressa anche in una seconda maniera: **•agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di un altro, sempre anche come fine e mai solo come mezzo**. In sintesi, la legge morale comporta un rispetto assoluto dell'uomo in quanto portatore di una **libera volontà razionale** (quindi non si è tenuti a rispettare i desideri capricciosi degli altri, ma solo la loro volontà razionale). Kant afferma dunque che la dignità e la moralità in sé sono le uniche cose che non possono essere vendute in quanto non hanno prezzo.

AGISCI IN MODO CHE LA TUA VOLONTÀ POSSA CONSIDERARSI LEGISLATRICE UNIVERSALE. SII UN ESSERE RAZIONALE AUTONOMO.

La legge morale può essere espressa in una terza maniera: **•agisci in modo che la tua volontà possa considerarsi legislatrice universale**. Cioè: ciò che tu vuoi deve poter essere considerato una legge valida per *tutti* gli esseri **razionali**, tra cui naturalmente *te stesso*. In questo sarai veramente **autonomo**, cioè, darai legge a te stesso in quanto essere razionale.

In effetti, quando io agisco per un fine particolare dettato dall'interesse o dal

desiderio, la mia volontà non è veramente libera. Essa cioè non è **autonoma** perché essa viene ad essere subordinata a quelle *inclinazioni naturali*, a quegli *impulsi sensibili*, animali, che sono in me in quanto "sono fatto così" (e l'essere fatto così non dipende da me: come semplice animale non sono veramente libero, ma solo spontaneo).

TENSIONE TRAGICA DELL'ETICA KANTIANA: NON POSSIAMO SEMPRE FARE IL BENE, MA NON POSSIAMO RASSEGNAICI AL MALE.

Poiché l'uomo non è solo ragione, ma è anche sensibilità, può obbedire alla legge morale solo compiendo uno *sforzo* per mettere da parte gli interessi particolari. Esso **non può mai realizzare pienamente il bene** impostogli dalla sua coscienza morale per gli ostacoli che la sensibilità gli oppone, **ma non può nemmeno rassegnarsi al male**. Da questa tensione **tragica** Kant cercherà di uscire, riproponendo diverse vie per **riconciliare** l'uomo con se stesso e con il mondo fisico. Una di queste vie sono i "postulati della ragion pratica", che ci invitano a sperare che tale riconciliazione potrà compiersi nell'aldilà (§.9); egualmente, i giudizi estetici e teleologici ci permettono di valutare il mondo sensibile dal punto di vista delle nostre aspettative e scopi morali, come Kant sostiene nella *Critica del giudizio* (§ 10); in altre opere egli invita a sperare in un provvidenziale progresso politico indefinito e nell'avvento del regno di Dio sulla terra inteso come indefinito progresso morale (§.12-13).

L'IMPERATIVO CATEGORICO È UN OBBLIGO INCONDIZIONATO (COMPIERE IL DOVERE PER IL DOVERE, NON PER UNA RICOMPENSA).

La legge morale ha dunque per l'uomo la forma di un imperativo e precisamente di un **imperativo categorico**, cioè di un obbligo **incondizionato**: la volontà buona compie il dovere solo in vista del dovere, *senza secondi fini* (ricompense terrene o ultraterrene, approvazione altrui, ecc.). Viceversa l'**imperativo ipotetico** è quello che indica semplicemente i mezzi per raggiungere uno scopo; è un imperativo tecnico, p.es.: "non rubare se non vuoi finire in carcere".

LA MORALE PROVIENE DALLA VOCE DELLA COSCIENZA.

Per Kant, ***l'imperativo categorico è una voce dentro di noi, che possiamo non ascoltare, ma che non possiamo negare di sentire***. L'esistenza di esso è provata per ciascuno di noi dalla sua **coscienza morale**, che è la capacità stessa di emettere giudizi morali (la "voce della coscienza").

§ 8.2. Il rigorismo morale e la scissione tragica di ragione e sensibilità

L'etica di Kant è dunque una forma radicale e nuova di **rigorismo morale** che fonda la moralità in modo **autonomo**, cioè indipendentemente dalla costituzione fisica e sociale dell'uomo e dal suo destino ultraterreno – la fonda quindi solo sulla pura coscienza razionale.

IL DOVERE NON DIPENDE NÉ DALL'AUTORITÀ, NÉ DALLA TRADIZIONE, NÉ DALL'ORDINE OGGETTIVO DELL'ESSERE, MA DALLA COSCIENZA DEL SOGGETTO.

È dunque in opposizione con i sistemi etici o etico-politici fondati •sull'**autorità** (si pensi al **volontarismo**, per cui è bene ciò che Dio comanda), •sulla **tradizione** (si pensi p. es. al legittimismo monarchico), •sull'idea di un **ordine naturale oggettivo razionale**, cioè conforme a norme universali già date, precedenti rispetto al soggetto umano: si pensi p.es. alle norme dettate dal destino-provvidenza degli stoici, dall'ordine provvidenziale della metafisica medievale, o dall'ordine razionale della Natura di molti giusnaturalisti e illuministi. Per Kant possono essere considerate regole morali solo quelle comandate autonomamente dalla nostra coscienza, riconosciute come **dovere incondizionato** dalla nostra ragione pura.

NON SI PUÒ RICAVERE UN'ETICA NEMMENO DALLA COSTITUZIONE NATURALE SENSIBILE DELL'UOMO.

Kant critica anche i sistemi morali fondati •su qualche tipo di **sentimento, di desiderio o di inclinazione spontanea**. Certo, queste motivazioni non derivano da un comando esterno, ma dalla *nostra* sensibilità. Hume, in particolare, aveva rifiutato la confusione tra le valutazioni morali - che esprimono ciò che secondo noi *deve essere* - e le descrizioni dei dati di fatto esterni (di *ciò che è*): le nostre valutazioni non derivano dal di fuori, ma dalla nostra stessa soggettività. Egualmente per il Rousseau dei *Discorsi* il sentimento naturale spontaneo è appunto quello che è libero

dalle costrizioni della società civile e dai condizionamenti della cultura. Ma l'etica kantiana fa della ragione l'elemento esclusivo della soggettività propriamente umana, in quanto essa si pone sul piano superiore dell'**universalità**. Le tendenze spontanee e sempre particolari della sensibilità appaiono a Kant del tutto esterne al soggetto umano **razionale**, che, come si è detto, deve sottoporre la sua volontà solo ad un principio etico puramente formale.

IN KANT RAGIONE E SENSIBILITÀ NON SONO CONCILIATE (SCISSIONE TRAGICA).

Questa *scissione radicale di ragione e di sensibilità, di dovere e di felicità, di anima e corpo*, è stata vista da alcuni come segno dell'appartenenza di Kant al mondo *moderno* segnato dall'esperienza tragica del protestantesimo, estraneo ormai all'armonia classica tra il bello e il buono. Tale scissione sarà ben presto rimproverata a Kant dal grande poeta tedesco **Friedrich Schiller** (1759-1805) che riteneva possibile, attraverso l'educazione morale ed estetica, arrivare alla formazione di "anime belle", capaci di fare il bene spontaneamente.

§ 9. I postulati della ragion pratica

Dobbiamo davvero credere alle verità metafisiche, anche se sono indimostrabili?

L'autentico soggetto morale agisce secondo una **causalità libera**, ed è inconcepibile all'interno di un sistema causale deterministico di tipo meccanicistico. La ragion pratica quindi ci proibisce di accettare una metafisica meccanicistica e ci impone di accettare i seguenti tre postulati: •la **libertà individuale**, •l'**immortalità dell'anima** e •l'**esistenza di Dio**.

PERCHÉ IL DOVERE ABBA SSENZO, DOBBIAMO PENSARE DI ESSERE LIBERI E IMMORTALI, E CREDERE NELL'ESISTENZA DI DIO COME GARANTE DELLA FELICITÀ PER I BUONI. .

1) È la **libertà individuale** che rende possibile la moralità stessa (se non fossimo liberi il dovere non avrebbe senso), e perciò deve essere ammessa. 2) Inoltre l'uomo può raggiungere il massimo di virtù e diventare così degno del massimo di felicità solo in un **progresso all'infinito**: se la morte fosse per lui la fine di tutto, questo

LA CONOSCENZA DELL'ORDINE METAFISICO TOGLIEREBBE SENSO ALLA MORALITÀ

progresso all'infinito non sarebbe possibile. *Bisogna* quindi *ammettere l'immortalità dell'anima*. 3) Infine il *Sommo Bene*, cioè l'accordo tra bontà e felicità, non si verifica secondo le leggi del mondo sensibile: esso *può essere solo il prodotto di una volontà insieme santa e onnipotente*, Dio, la cui esistenza è oggetto del terzo postulato.

LA CONOSCENZA DELL'ORDINE ULTIMO DELLA REALTÀ RENDEREbbe IMPOSSIBILE LA MORALITÀ.

Beninteso non si tratta di conoscenze teoretiche, ma di postulati morali riguardanti ambiti inaccessibili alla conoscenza teoretica. In effetti *la conoscenza dell'ordine metafisico dell'essere non è solo impossibile, secondo Kant, ma toglierebbe senso al dovere e merito alle opere buone, rendendo impossibile la libertà*. In Kant si inverte il rapporto classico tra etica e metafisica: egli abbandona la concezione della morale come nostro adeguamento all'ordine universale dell'essere, della Natura, ecc., e afferma invece le nostre credenze sull'essere trascendente sono determinate dai nostri autonomi valori morali.

§ 10. Un ponte verso la metafisica: estetica e teleologia nella *Critica del Giudizio*

"Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me" (Kant).

LA FACOLTÀ DEL GIUDIZIO È LA CAPACITÀ DI RIFLETTERE SUGLI OGGETTI INTERPRETANDOLI COME DOTATI DI UN FINE.

Nella *Critica del giudizio* (1790) Kant analizza le possibilità di una terza facoltà del soggetto, oltre la facoltà conoscitiva e quella morale: la facoltà del giudizio, che è quella che **riflette** sugli oggetti. In altre parole, essa cerca di interpretarli, di dare loro un senso, un **fine**.

Il concetto di **fine** non fa parte delle dodici categorie dell'intelletto. La causa finale, fondamentale per Aristotele, era stata abbandonata come spiegazione valida

dalla filosofia meccanicistica, e anche Kant non la considera una spiegazione teorica valida. Secondo Kant però credere che esistano dei fini nella natura è un'esigenza irrinunciabile del soggetto, che, attraverso il **sentimento**, deve necessariamente trovare nelle cose una qualche finalità. La facoltà del giudizio basato sul sentimento è dunque una facoltà diversa dalla ragione: già Pascal aveva detto che ci sono ragioni del cuore che la ragione non può comprendere (► cap. 6, § 1), e anche la teoria inglese dei sentimenti aveva tentato l'esplorazione dell'ambito intuitivo del soggetto (cap. 9, § 1 e 4).

IL GIUDIZIO RIFLETTEnte ESPRIME LA NOSTRA CONTEMPLAZIONE DISINTERESSATA DELLA NATURA E DELL'ARTE, INDIPENDENTEMENTE DA FINI CONOSCITIVI O MORALI.

Tale facoltà per Kant consiste nel **giudizio riflettente**, che esprime la nostra contemplazione disinteressata della natura e dell'arte, indipendentemente da fini conoscitivi o morali, distinto dai giudizi necessari della ragion teoretica, che chiama "giudizi determinanti". Essa si articola in • giudizio **riflettente estetico** e il •• giudizio **riflettente teleologico**.

IL GIUDIZIO ESTETICO SUL BELLO NASCE DALLA CONTEMPLAZIONE DELLE FORME ARMONIOSE DELLA NATURA COME SE FOSSERO INTENZIONALI.

Il • giudizio estetico esprime, senza la mediazione di alcun concetto, un nostro sentimento di *piacere puro e disinteressato*, senza alcun fine pratico o teorico, di fronte alla bellezza della natura e dell'arte; il •• giudizio teleologico, attraverso la mediazione del concetto di fine, interpreta la natura che ci circonda come *dotata di fini suoi propri* ("teleologico" significa appunto "concernente il fine").

I giudizi estetici per Kant non riguardano il semplice piacere sensibile che ci danno gli oggetti dell'esperienza: esso è arbitrario e dipende dall'individuo.

Tali giudizi invece *hanno una pretesa di universalità*: chi li esprime lo fa sulla base di una facoltà a priori propria di tutti e vuol comunicare un piacere puro e formale che considera valido per tutti (questo distingue nettamente la teoria di Kant dalla visione corrente per cui i gusti sono del tutto arbitrari e soggettivi). Questo piacere puro consiste nel cogliere l'armonia tra il soggetto e gli oggetti che il soggetto contempla in modo disinteressato.

Il giudizio estetico, anche se **interpreta** l'armonia della forma sensibile nella natura **come se** fosse qualcosa *in qualche modo* di intenzionale, è puramente intuitivo: non afferma, e non è in grado di stabilire attraverso il lavoro concettuale dell'intelletto, che vi sia effettivamente, dietro di loro, un progetto finalizzato che ha dato loro quella bella forma. Il giudizio estetico nasce dunque spontaneamente davanti alla visione di un fiore o di una conchiglia, o dall'ascolto di una musica senza parole, ed è comunicato agli altri perché esprime *un'esigenza universale della soggettività*.

L'ARTE PRODUCE COSE BELLE APPARENTEMENTE CON LA STESSA SPONTANEITÀ DELLA NATURA. IL GENIO ARTISTICO PRODUCE OPERE ESEMPLARI.

Il bello nell'arte, poi, è prodotto dal **genio**, che è il *talento naturale singolare di produrre regole là dove non si danno regole*. Se il **gusto**, come facoltà umana ordinaria, consente di riconoscere i valori estetici, il genio consente all'artista di produrli e conferisce alle sue opere un valore universale e un "carattere esemplare", un modello di bellezza.

IL SENTIMENTO DEL SUBLIME NASCE DALLA SPROPORZIONE TRA LA FRAGILITÀ DELL'UOMO, LA CUI COSCIENZA HA UN INFINITO VALORE, E L'IMMENZA FORZA DELLA NATURA.

Kant parla anche del sentimento del **sublime**, che l'uomo prova di fronte a fenomeni naturali immensi, smisurati o inconsueti, davanti ad un abisso o ad un'eruzione vulcanica, o all'immenso cielo stellato. Un primo caso di sublime è il **sublime matematico** (o statico), quando la grandezza incommensurabile fa smarrire l'immaginazione, ma ridesta nella ragione la riflessione sull'infinito. Un altro caso è il **sublime dinamico**, in cui la sproporzionata forza della natura rispetto alla nostra fragilità fisica suscita in noi il sentimento del valore e della grandezza della coscienza. Ciò che è sublime è dunque il soggetto.

§ 11. La conoscenza del mondo dei viventi nella *Critica del Giudizio* e l'impossibilità della biologia come scienza.

Gli animali sono semplicemente macchine?

LA NATURA CI DÀ L'IMPRESSIONE DI TENDERE VERSO SCOPI PROPRI E DI ESSERE UNA SPECIE DI GRANDE ORGANISMO.

Per Kant *la natura sembra a volte configurarsi come un autonomo sistema di fini*. Se la ragione e l'intelletto cercavano il "perché causale" (la causa meccanica), il giudizio teleologico prova dunque a chiedersi il "perché finale". L'uomo sente che la forma e la funzione della natura non si esauriscono né nella sua struttura meccanica, né nella sua possibile utilità strumentale. Il mondo con le sue stranezze e anche i suoi sprechi (si pensi all'enorme quantità di esseri strani che lo popolano), *sembra più un grande organismo che una grande macchina in cui tutte le parti siano essenziali*. Questo "spreco", questo "di più", nasce dall'armonia o dalla sublime disarmonia tra le parti e dal loro "stare assieme" in modo da *dare l'impressione di tendere autonomamente verso uno scopo indipendente dal conoscere e dal volere umano*. La teleologia –cioè l'organizzazione finalistica- che noi *intuiamo* nella natura costituisce fornisce a Kant una prova "morale" dell'esistenza di Dio, che però non può essere trasposta né accettata sul piano scientifico.

LA FISICA MECCANICISTICA NON BASTA A SPIEGARE GLI ESSERI VIVENTI.

Il punto fondamentale su cui Kant sottolinea i limiti del meccanicismo è la spiegazione degli esseri viventi. La *Critica del giudizio* rifiuta con decisione la dottrina di Cartesio secondo cui i processi vitali non sono diversi da quelli che si verificano nel mondo inorganico. Per Kant invece i criteri esplicativi meccanici del mondo dei corpi inerti non bastano per spiegare la vita. La biologia non può fare a meno del principio di finalità.

NON SI PUÒ DARE UNA SCIENZA DEI FINI DELLA VITA ORGANICA.

Ma la scienza moderna di tipo matematico-meccanicistico si è costituita proprio espellendo da sé il concetto di fine. Kant cerca di risolvere il difficile problema attribuendo al principio di finalità un carattere *euristico* (cioè "utile a stimolare la ricerca" ma non direttamente conoscitivo), e affermando che *la biologia non può pretendere di costituirsi come scienza*.

Egli parte dalla distinzione fra due forme di finalità: la **finalità relativa** e la **finalità interna**.

● I fiumi per esempio, egli dice, trasportano varie terre utili alla vegetazione, che depositano qualche volta nei paesi che attraversano, oppure alla foce, aumentando così il terreno coltivabile. Ma il fatto che qualcosa ci appaia come finalizzato alla nostra utilità (**finalità relativa**) non dimostra in assoluto l'esistenza di un fine della natura. Bisognerebbe infatti, nel caso esaminato, dimostrare prima che la natura si poneva come fine che alcuni uomini vivessero lungo quei fiumi. E nemmeno possiamo in alcun modo stabilire, per esempio, che l'erba è fatta per la pecora e che gli animali esistono per l'uomo, ma solo che la pecora può esistere perché c'è l'erba. La finalità relativa dunque, sebbene accenni ipoteticamente a fini naturali, non autorizza nessun giudizio teleologico in assoluto. Essa è solo l'ipotesi che certi fatti naturali, che risultano utili e funzionali ad alcuni esseri viventi, non siano casuali, ma frutto di un'azione finalistica provvidenziale.

OGNI PARTE DEGLI ESSERI VIVENTI FUNZIONA SOLO DENTRO IL SUO SPECIFICO ORGANISMO. GLI ESSERI VIVENTI SI RIPRODUCONO DA SÉ.

● La **finalità interna** è invece quella dei soli esseri organizzati: animali e piante. Noi vediamo che *nei singoli esseri viventi le parti sono possibili solo mediante la loro relazione al tutto e il tutto è possibile solo mediante la relazione delle parti*. Senza una convenienza delle parti fra loro e con il tutto il singolo essere vivente non può sussistere. La finalità interna è dunque quella dell'essere organizzato che si organizza da sé: *"l'albero e l'animale si producono da sé come individui"*, dice Kant. "Un essere organizzato non è dunque una semplice macchina, che non ha altro che la forza motrice: possiede una *forza formatrice* ... che non può essere spiegata con la sola facoltà [meccanicistica] del movimento".

DOPO KANT, C'È UNA RIPRESA DEL VITALISMO (METAFISICO)

Alla fine, la posizione di Kant è rigorosa ma scomoda. Da un lato constata l'inadeguatezza del meccanicismo a spiegare la vita, dall'altro rifiuta la metafisica finalistica provvidenzialistica, e anche la metafisica vitalistica, che considera la

materia stessa una **sostanza vivente**. Sulla sua posizione era difficile restare: per tutta la prima metà dell'Ottocento, grazie anche all'influenza di Goethe e del romanticismo (→ P. 5, SdP, e cap. 11), si affermeranno concezioni apertamente finalistiche o vitalistiche, e quindi metafisiche, nonostante il rifiuto di Kant di accettare qualunque metafisica, inclusa quella vitalistica.

§ 12. Il diritto e la politica

Il limite della mia libertà è dato dalla libertà degli altri.

Benché appartenga anch'esso alla ragion pratica, il diritto non è dedotto direttamente dalla morale, ma è fondato su di un principio a priori *proprio*, quello della **libertà esteriore**. Esso infatti non riguarda l'intenzione soggettiva, ma il comportamento esteriore ed oggettivo dell'individuo. La ragione assegna all'uomo, in quanto essere razionale *responsabile*, capace cioè di scegliere da sé i fini delle proprie azioni, un diritto innato alla libertà esteriore. Una persona quindi, indipendentemente dal valore morale delle sue azioni, non deve essere ridotto a puro strumento per fini scelti da altri.

LA RAGIONE ASSEGNA ALL'UOMO IL DIRITTO ALLA **LIBERTÀ ESTERIORE**, NEI LIMITI IN CUI LA LIBERTÀ DELL'UNO NON IMPEDISCE LA LIBERTÀ DEGLI ALTRI.

Tuttavia *proprio il diritto degli individui a tale libertà implica una sua limitazione*, per evitare che essa venga usata contro gli altri. Esso implica dunque l'istituzione dello Stato come potere di coercizione, custode dei limiti reciproci e garante della libertà individuale.

Kant però rifiuta sia la nozione di "stato di natura" sia quella di "contratto sociale", quando con esse si voglia indicare realtà storiche precise. Si tratta per lui invece di idee *a priori*.

LO STATO È L'ESPRESSIONE DELLA VOLONTÀ GENERALE, I CUI COMANDI SONO AL DI SOPRA DEI SINGOLI INTERESSI.

Come in Rousseau, lo Stato è l'espressione della "volontà generale", alla quale gli individui ***alienano** in modo uguale la loro libertà proprio perché essa sia equamente garantita. Ma per Rousseau la libertà è garantita dal fatto che il potere sovrano (assembleare) spetta al popolo, formato di individui socio-economicamente omogenei, che hanno uguale interesse a difenderla. Per Kant invece essa è garantita dal governo essenzialmente attraverso le leggi da esso pubblicamente stabilite: *ciò che rende **generale** la volontà dello Stato è il fatto di esprimersi attraverso il comando **universale**, puramente **formale**, della legge*. In altre parole, è il fatto che la legge sia eguale per tutti, nota a tutti e che la sua applicazione sia al di sopra degli interessi di parte.

NELLO **STATO DI DIRITTO** IL POTERE SI ESERCITA ESCLUSIVAMENTE ATTRAVERSO LA LEGGE.

Perciò la costituzione migliore, conforme a ragione, è lo **Stato di diritto**, quello Stato cioè in cui **il potere è esercitato essenzialmente attraverso le leggi stabilite e codificate**. In esso deve vigere la ●libertà di espressione e di critica, ●la divisione (alla Montesquieu) dei poteri (per cui essi si limitano reciprocamente) e il ●sistema rappresentativo (non la democrazia diretta assembleare alla Rousseau). Sono elettori solo i cittadini del tutto indipendenti economicamente (esclusi dunque i lavoratori dipendenti e le donne), cioè quelli che potranno essere indipendenti dall'influenza di altri anche nella valutazione politica.

Sono idee molto vicine alla prima costituzione francese, e saranno riprese da tutto il liberalismo dell'Ottocento.

Diversamente da certi giusnaturalisti, Kant non riconosce il diritto dei sudditi alla ribellione contro gli abusi di potere. Egli però insiste sulla funzione critica dell'**opinione pubblica**: è **attraverso l'"esercizio pubblico della ragione"** che i sudditi possono formare ed esprimere quella volontà generale che spetta ai governanti attuare attraverso la loro azione legale. In questo consiste appunto l'**illuminismo**: **uscire dalla minore età e prendersi la responsabilità di pensare da soli**.

§13. La filosofia della storia e l'apertura sul futuro

Kant era consapevole della globalizzazione già allora in corso?

Kant condivide l'idea del giovane Rousseau, secondo cui l'uscita dallo stato di natura per passare alla società civile e al mondo della cultura fu fonte di molti mali per l'uomo. *L'uomo civilizzato non può essere felice*, perché la cultura sostituisce ai bisogni naturali sempre nuovi bisogni *artificiali* in una continua rincorsa, e costringe l'umanità a piegare in permanenza i suoi istinti alla costrizione del lavoro. Essa acquista la capacità di fare *progetti* e di lavorare in vista di fini, ma questa *proiezione verso il futuro*, che manca agli animali, si accompagna alla paura della morte.

LA LOTTA CONCORRENZIALE MIGLIORA GRADUALMENTE LA SOCIETÀ E LA SPINGE VERSO LA COSTITUZIONE PERFETTA.

In sostanza il passaggio dalla natura alla cultura fu un male per l'individuo (come vuole Rousseau), ma potrebbe essere un bene per la specie (come vogliono gli illuministi). Infatti il filosofo propone l'**ipotesi** (secondo lui verosimile) che la "Natura" (o "Provvidenza") metta in atto un "**meccanismo**" di **lotta concorrenziale tra gli individui per il benessere ed il dominio** (egli parla appunto di "socievole insocievolezza" dell'uomo). Attraverso di essa gli individui produrranno involontariamente il **progresso** delle scienze, delle tecniche, delle arti e della cultura in generale. Inoltre tale processo spingerà l'umanità verso la realizzazione di una **costituzione perfetta**, in cui sia finalmente garantita la libertà esteriore. Tale costituzione però non è destinata ad attuarsi in un momento preciso della storia, ma l'umanità si approssima *asintoticamente* ad essa, in un **processo all'infinito**.

LA STORIA MUOVE L'UMANITÀ VERSO LA FEDERAZIONE DELLE NAZIONI, LA PACE UNIVERSALE E IL DIRITTO COSMOPOLITICO

Esiste anche una tendenza dello stesso tipo alla realizzazione di una **federazione di nazioni**, che garantisca la pace attraverso l'arbitrato internazionale. Proprio le conseguenze distruttive della lotta universale tra gli Stati, in un mondo limitato, ormai interamente conosciuto e destinato ad essere occupato in ogni sua parte, dovrebbero spingerli, secondo lui, a una **pace** altrettanto **universale**. Kant, riprendendo l'idea dell'Abbé de Saint-Pierre (← Parte 3, SdP, § 1), immagina così la formazione di una lega mondiale che avrebbe dovuto mantenere la "pace perpetua" tra le grandi potenze in Europa e in tutto il globo attraverso il **diritto cosmopolitico**, che sarebbe stato necessario emanare.

POICHÉ LA TERRA È DI TUTTI, ESISTE UN DOVERE DI OSPITALITÀ NEI CONFRONTI DI CHI SI SPOSTA.

Oltre alla regolazione dei rapporti tra Stati per il mantenimento della pace, Kant ritiene che il patto tra le nazioni dovrebbe garantire ai singoli di spostarsi pacificamente ovunque, perché per natura la superficie terrestre non appartiene di più all'uno o all'altro individuo. Questo determina il **dovere di ospitalità** nei confronti di coloro che si spostano pacificamente, che detengono, secondo Kant, per lo meno un **diritto di visita**.

L'INTUIZIONE DI KANT (L'UMANITÀ IN ESPANSIONE ABITA UN PIANETA LIMITATO) DIVENTA SEMPRE PIÙ ATTUALE.

Queste riflessioni di Kant sono state respinte come utopiche dal realista **Hegel (1770-1831)**, il grande filosofo tedesco che dopo di lui ha occupato la scena della filosofia europea, ma la prima guerra mondiale (1914-1918) ha mostrato che esse avevano individuato un problema ineludibile della convivenza sulla Terra, per cui fu fondata la Società delle Nazioni. Essa però non riuscì a evitare la seconda guerra mondiale (1939-1945). L'Onu, fondata nel 1945, si è trovata ad affrontare i problemi, previsti da Kant, che nascono dalla limitatezza del pianeta, dalla aggressività degli Stati, dalla diffusione degli uomini su tutta la terra e dalla loro accresciuta mobilità. Ma il pianeta si è caricato anche di altri problemi: il rischio atomico, dibattuto dai filosofi a partire da allora, la sovrappopolazione mondiale, la difficoltà della Terra di smaltire i residui inquinanti della produzione e del consumo industriali e, oggi, infine la necessità di dare una risposta di ospitalità ai profughi, ormai milioni, della "terza guerra mondiale a pezzi".

Tutti questi problemi rendono quanto mai attuali le idee di Kant, ridiscusse nel periodo contemporaneo da filosofi come Habermas e Derrida.

§ 14. Ricapitolazione: concetti e termini di Kant

Kant usa molti termini in modo innovativo proprio perché la sua filosofia è fortemente innovativa. I termini di Kant non solo sono stati ripresi direttamente dagli idealisti tedeschi e più tardi da diverse forme di neokantismo, ma sono usati ampiamente in gran parte della filosofia contemporanea.

Critica della Ragion pura

RIVOLUZIONE COPERNICANA. Kant paragona la rivoluzione da lui compiuta nel modo di concepire la conoscenza alla rivoluzione copernicana: al centro del processo conoscitivo non c'è l'oggetto (la terra), ma il soggetto conoscente (il sole).

APRIORI. L'apriori kantiano è l'insieme delle **forme a priori** ovvero delle regole secondo cui la mente umana organizza i dati sensibili per attingere alla conoscenza. Esse sono nella mente umana *a priori*, ovvero *prima e indipendentemente* dai dati sensibili.

FENOMENO. La parola *fenomeno* significa "ciò che appare". Kant se ne serve per indicare l'oggetto della conoscenza umana, frutto dell'organizzazione operata dalle forme a priori sui dati dei sensi e quindi legata alle caratteristiche proprie della mente dell'uomo. La conoscenza umana non ci dice come è la realtà in se stessa, indipendentemente da noi e dal nostro modo di conoscerla, ma solo come "appare" a noi.

NOUMENO. La parola noumeno deriva dalla parola greca "nous" che significa mente. Kant se ne serve per indicare la realtà qual è in se stessa (**cosa in sé**). Il noumeno è, per l'uomo, solo ipotizzabile al di sotto dei fenomeni ma del tutto sottratto alla conoscenza.

TRASCENDENTALE. La parola "trascendentale" in Kant qualifica le forme a priori della sensibilità e dell'intelletto che entrano in gioco fin dal principio nel processo conoscitivo; non va confusa con la parola "trascendente" che indica ciò che è al di là dell'esperienza umana e perciò inconoscibile per l'uomo (il noumeno). Infatti trascendentale è ciò che precede l'esperienza e la rende possibile.

ESTETICA TRASCENDENTALE. La parola "estetica" comunemente serve ad indicare quel settore della filosofia che si interessa dell'arte e della bellezza. A Kant, che parte dalla parola greca *αἴσθησις*, sensazione, serve a indicare lo studio delle forme a priori della **sensibilità**, ovvero lo spazio e il tempo.

ANALITICA TRASCENDENTALE. La parola "analisi" indica comunemente il metodo di studio che consiste nello scomporre un tutto nelle sue parti componenti per esaminarle una a una. In Kant l'analitica trascendentale analizza le forme a priori dell'**intelletto** ovvero le **categorie** che ci consentono la conoscenza del mondo fenomenico.

CATEGORIE. La parola "categoria" indica comunemente un concetto sotto cui vengono raggruppati secondo un determinato criterio cose o persone (la categoria degli impiegati, ad esempio). In Kant rappresentano le **forme a priori dell'intelletto** secondo cui l'intelletto umano stabilisce relazioni fra i dati dell'esperienza sensibile (sostanza-attributi, causa- effetto ecc.)

IO PENSO. L' "**io penso**" è l'unità e continuità della coscienza, condizione a cui solo le forme a priori possono operare la sintesi dei dati dei sensi ovvero collegarli secondo le regole proprie della mente umana. Non ha nulla a che fare con l'anima vista come sostanza: è pura forma.

DIALETTICA TRASCENDENTALE. Con la parola "dialettica" si intende comunemente l'arte della discussione. In Kant la dialettica esamina le "**idee**" della ragione, Dio, l'anima, il mondo inteso come totalità. Per Kant esse non ci fanno conoscere nulla in quanto riguardano il **mondo noumenico**. Kant sceglie il vocabolo "idea" nell'accezione di ideale per sottolineare l'impossibilità della loro realizzazione, ma anche il loro valore di stimolo alla ricerca.

Critica della Ragion pratica

LEGALITÀ- MORALITÀ. Legale è l'azione conforme alla legge morale. **Morale** è l'azione che non è solo conforme alla legge morale ma è compiuta per puro rispetto della legge stessa.

IMPERATIVO IPOTETICO-IMPERATIVO CATEGORICO. L'imperativo ipotetico indica l'utilità di un'azione in rapporto ad un certo scopo prefisso, ma non l'obbligatorietà dello stesso scopo. L'imperativo categorico, proprio della morale, ordina il rispetto della legge morale fine a se stesso, senza se e senza ma.

POSTULATI. La parola deriva dal latino "postulare", richiedere con insistenza. Per Kant la fede in **Dio**, nel **libero arbitrio**, nell'**immortalità dell'anima** sono "richieste" (esigenze) insite nella stessa legge morale

SOMMO BENE. Il sommo bene è per Kant l'unione di una felicità proporzionata alla virtù. Può realizzarsi solo nell'aldilà e sperare nel Sommo Bene ha senso solo sulla base dei due postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima.

Critica del Giudizio

GIUDIZI DETERMINANTI-GIUDIZI RIFLETTENTI

I giudizi determinanti sono quelli "determinati" dalle "regole universali" (spazio, tempo, causalità ...) secondo i quali il soggetto conoscente organizza i dati dei sensi: essi ci forniscono una conoscenza unicamente fenomenica.

I giudizi riflettenti cercano una ragione, uno scopo, un fine riflettendo sui fenomeni conosciuti. Essi non forniscono una conoscenza valida scientificamente ma possono avere un valore come ipotesi di lavoro (nello studio, ad es. delle funzioni degli organi negli esseri viventi).

FINALITÀ RELATIVA- FINALITÀ INTERNA. La finalità relativa è quella che riguarda i vantaggi che possono derivare alle attività umane da un fenomeno naturale, ad es. l'utilità del limo trasportato dal Nilo per la fecondazione dei terreni – utilità che non può essere attribuita ad un intento della natura. La finalità interna è quella degli organi degli esseri viventi la cui organizzazione è la condizione stessa della loro vita. Che esista una finalità interna anche nella natura in generale non è dimostrabile. Si tratta di un giudizio riflettente.

GIUDIZI ESTETICI: IL BELLO E IL SUBLIME. Il bello qualifica un oggetto sensibile che produce un piacere disinteressato. Il sublime un oggetto (ad esempio in grande spettacolo naturale) che produce un sentimento che "va al di là" (*sub-limen*) del bello e del piacere per produrre sentimenti contraddittori di fascinazione, sgomento, senso di inadeguatezza, orgoglio. Il sublime nasce dalla sproporzione tra la forza della natura e la fragilità fisica dell'uomo, possessore della coscienza, dotata di infinito valore.

Il diritto e la politica

LIBERTÀ INTERIORE – LIBERTÀ ESTERIORE. La libertà interiore, o libero arbitrio, è postulata dalla ragion pratica, mentre la libertà esteriore è un postulato del diritto in quanto fondato sulla ragione.

STATO DI DIRITTO. La costituzione perfetta è quella dello Stato di Diritto, in cui il potere è esercitato essenzialmente attraverso le leggi stabilite e non secondo l'arbitrio del sovrano.

ESERCIZIO PUBBLICO DELLA RAGIONE. È l'espressione pubblica delle proprie critiche all'esercizio del potere fatta da chi responsabilmente rispetta la legge e il potere esteriore dello Stato di Diritto. Questa libertà esteriore deve essere garantita a tutti.

FEDERAZIONE DELLE NAZIONI PER LA PACE PERPETUA. È il patto di non belligeranza tra le potenze, che consegue razionalmente dalla finitezza del pianeta.**DOVERE DI OSPITALITÀ.** È un dovere che tutti hanno nei confronti di chi si sposta, perché la superficie terrestre appartiene indistintamente a tutti.

LETTURE di Kant

La giustificazione critica della scienza moderna

Kant compie il difficile tentativo di fornire una giustificazione critica della scienza moderna che eviti quelle conclusioni (in primo luogo la negazione del libero arbitrio) che la rendevano inconciliabile con la religione. Opera a questo scopo quella che gli stesso chiama "rivoluzione copernicana".

Testo 1. La rivoluzione copernicana e la distinzione fra mondo fenomenico e cosa in sé

Kant opera una radicale rivoluzione nel modo di concepire la conoscenza, una "rivoluzione copernicana": non è il soggetto che deve regolarsi sull'oggetto, ma, al contrario, è l'oggetto che deve adeguarsi al modo proprio dell'uomo di conoscere. Kant conferma il valore della scienza moderna fondata sui concetti di sostanza e causa, ma solo come conoscenza fenomenica. Il mondo qual è in sé (il mondo noumenico) resta precluso all'uomo

Finora si è creduto che ogni nostra conoscenza debba regolarsi sugli oggetti, ma ... È venuto il momento di tentare una buona volta, anche nel campo della metafisica, il cammino inverso, muovendo dall'ipotesi che siano gli oggetti a dover regolarsi sulla nostra conoscenza ... Le cose stanno qui né più né meno che per i primi pensieri di Copernico; il quale, incontrando difficoltà insormontabili nello spiegare i movimenti celesti a partire dall'ipotesi che l'insieme ordinato degli astri ruotasse intorno allo spettatore, si propose di indagare se le cose non procedessero meglio facendo star fermi gli astri e ruotare lo spettatore. [...]

Ma questa deduzione della nostra capacità di conoscere a priori conduce tuttavia a un risultato inaspettato ed apparentemente di gran danno ...; si tratta del fatto che **il nostro potere di conoscere non ci permette di oltrepassare i confini dell'esperienza possibile**... Ma appunto qui si sperimenta la controprova della validità di quel primo apprezzamento della nostra conoscenza a priori, nel fatto cioè che la conoscenza della ragione arriva solo fino ai fenomeni, lasciando senz'altro la cosa in sé sia per se stessa reale, ma sconosciuta a noi. (*Critica della Ragion pura, Prefazione alla seconda edizione*, pp. 17 e seg.)

Testo 2. Valore limitato dei concetti di causa e sostanza

La rivoluzione copernicana permette a Kant di rispondere ai dubbi di Hume sulla possibilità stessa di una scienza del mondo sensibile: causa e sostanza non sono concetti derivati dall'esperienza ma forme a priori della conoscenza, regole secondo cui l'uomo organizza i dati sensibili. Senza questa organizzazione non ci sarebbe esperienza ma solo un accavallarsi caotico di sensazioni. Kant ribadisce comunque che la validità della nostra conoscenza riguarda esclusivamente il mondo fenomenico.

Raccomando al lettore, che per lunga abitudine considera l'esperienza come una semplice composizione empirica di percezioni raccomando, dico, di fare ben attenzione a questa distinzione dell'esperienza da un semplice aggregato di percezioni...

... Qui è ora il luogo di levare dalle fondamenta il dubbio di Hume. Egli affermò con diritto che noi non possiamo in alcun modo apprendere per mezzo della ragione la possibilità della causalità, cioè del rapporto di una cosa con l'esistenza di qualche altra che è posta necessariamente dalla prima [il rapporto di causa effetto] ... Tuttavia io sono ben lungi dal considerare questi concetti [sostanza e causa] come derivati dall'esperienza ...io ho mostrato a sufficienza che i detti concetti... sono fondati *a priori* anteriormente ad ogni esperienza ed hanno un valore obbiettivo superiore ad ogni dubbio, certo però solo nella loro applicazione all'esperienza. (Prolegomeni ad ogni Metafisica futura, Paravia, 1968 Parte seconda, §§ 26- 27, pp.122-124)

Testo 3. La legge causale è valida solo per i fenomeni e non impedisce il libero arbitrio e la possibilità di una morale

Proprio perché la legge causale è un principio *a priori* dell'intelletto essa riguarda solo il mondo fenomenico e non il mondo noumenico, ovvero il mondo quale è in se stesso. Se riguardasse il mondo noumenico la possibilità del libero arbitrio sarebbe da escludere e la legge morale sarebbe priva di senso.

... Poiché questa legge [la legge della necessità naturale] investe inevitabilmente ogni causalità delle cose, in quanto la loro esistenza è determinabile nel tempo, se questo fosse il modo in cui dobbiamo rappresentarci anche l'esistenza delle cose in se stesse, la libertà dovrebbe essere respinta come concetto nullo e impossibile. Di conseguenza, se si vuole ancora porre in salvo la libertà, non resta altra via che quella di attribuire l'esistenza di una cosa in quanto determinabile nel tempo, perciò anche la causalità secondo la legge della necessità naturale, esclusivamente al fenomeno, e invece la libertà a questo stesso essere in quanto cosa in sé. Non c'è altra via d'uscita se si vogliono mantenere i due concetti tra loro contrari; ma nella applicazione, se vengono riuniti in un'unica e medesima azione, e si deve perciò spiegare questa loro unione, nascono grandi difficoltà che sembrano rendere impossibile l'unione stessa.

Se, a proposito di un uomo che ha commesso un furto, affermo che questa azione, stando alla legge naturale della causalità, è il risultato necessario dei motivi determinanti del tempo precedente, ciò equivale a dire che è impossibile che essa potesse non accadere; come allora il giudizio fondato sulla legge morale potrà qui mutare le cose e supporre che l'azione poteva essere omessa perché la legge dice che così doveva essere? Cioè come quest'uomo potrà chiamarsi interamente libero nello stesso tempo e rispetto alla stessa azione in cui sottostà ad una necessità naturale inevitabile? [...] In verità, nella questione di quella libertà che va posta a fondamento di tutte le leggi morali, non si tratta affatto di sapere se la causalità che la legge naturale determina sia necessaria in base a motivi determinanti interni al soggetto o fuori di esso [...]. Si tratta di sapere se sia possibile quella libertà *trascendentale* intesa come indipendenza da ogni elemento empirico, quindi dalla natura in generale, senza della quale non è possibile alcuna legge morale né alcuna imputazione in base ad essa. [...]

Se si vuol fugare l'apparente contraddizione fra meccanismo naturale e libertà in una medesima azione, occorre riandare a ciò che nella *Critica della Ragion pura* fu affermato o a ciò che risulta da esso, cioè che la necessità naturale, che è incompatibile con la libertà del soggetto, concerne semplicemente le determinazioni della cosa sottoposta alle condizioni del tempo, quindi esclusivamente le

determinazioni del soggetto che agisce in quanto fenomeno... Ma lo stesso soggetto, che è peraltro consapevole di sé come cosa in sé, considera anche la propria esistenza in quanto essa non è sottoposta alle condizioni del tempo e guarda a se stesso come determinabile in base a leggi che egli stesso si dà mediante la ragione; in questa sua esistenza niente precede per lui la determinazione della propria volontà, [...] e la stessa successione della sua esistenza in quanto essere sensibile devono essere considerati nella coscienza della sua esistenza intelligibile semplicemente come conseguenza, mai come motivo determinante, della causalità in quanto *noumeno*. (*Critica della Ragion pratica*, Laterza 1966 / Delucidazione critica, pp.119 e seg.)

Kant pensa dunque che il soggetto possa considerare se stesso come non sottoposto alle condizioni del tempo, come noumeno. Fa quindi appello alla sua autocoscienza.

La morale di Kant

Testo 4. Una morale della pura intenzione

Kant, come non pensava affatto di fondare una nuova scienza ma intendeva analizzare le condizioni di validità della scienza quale già si era affermata e imposta, così non intende affatto creare una nuova morale, ma soltanto chiarire quella che è già contenuta, anche se in maniera indistinta, nella coscienza di chi agisce moralmente.

La morale a cui egli fa riferimento è fondamentalmente quella cristiana della buona intenzione, che egli analizza per sottrarla a possibili fraintendimenti. In questo passo Kant afferma che nessun valore può considerarsi tale incondizionatamente e sotto ogni rispetto all'infuori della bontà dell'intenzione.

Non si può pensare nulla nel mondo, e in generale anche fuori di esso, che possa esser considerato come buono senza restrizione, fuorché soltanto una *buona volontà*. Intelligenza, acutezza di mente, forza di raziocinio, e le altre *doti* dello spirito, con qualunque nome siano considerate, oppure il coraggio, la prontezza di risoluzione, la fermezza dei propositi, come qualità del *temperamento* sono senza dubbio, sotto certi aspetti, cose buone e desiderabili; ma questi doni della natura possono diventare anche estremamente cattivi e dannosi, se la volontà che deve farne uso e la cui particolare disposizione si chiama *carattere* non è buona. La stessa cosa vale dei beni della fortuna. Potere, ricchezza, onore, persino la salute e il completo benessere e soddisfacimento del proprio stato, che si chiama la *felicità*, generano una confidenza in se stessi che sovente si converte in presunzione, quando non vi è una buona volontà per raddrizzare e convergere verso fini universali tanto l'influenza che questi doni hanno sull'anima, quanto anche il principio dell'azione; senza contare che uno spettatore ragionevole e imparziale non potrebbe mai trovare soddisfazione alla vista della ininterrotta buona fortuna di un essere, che non manifesti nessun tratto di pura e buona volontà; così che la buona volontà pare costituisca la condizione indispensabile anche dell'esser degni della felicità.

Vi sono inoltre qualità che sono favorevoli a quella buona volontà e che possono facilitare di molto l'opera sua, ma che, malgrado ciò, non hanno valore intrinseco assoluto, anzi suppongono sempre ancora una buona volontà: questa è la condizione che limita l'alta stima che, del resto, con ragione, si professa per quelle, e che non ci permette di considerarle come assolutamente buone. La moderazione negli affetti e nelle passioni, la padronanza di sé, la potenza di calma riflessione non sono soltanto buone sotto molti aspetti, ma sembrano costituire una

parte stessa del valore *intrinseco* della persona: eppure ci manca ancor molto perché possano essere considerate buone senza alcuna restrizione (malgrado il valore incondizionato che a queste qualità attribuivano gli antichi). Perché senza il principio di una buona volontà esse possono diventare estremamente pericolose: il sangue freddo, per esempio, di uno scellerato non solo lo rende molto più pericoloso, ma ai nostri occhi, anche molto più detestabile di quello che noi lo avremmo giudicato senza di esso.

La buona volontà è tale non per le sue azioni e per i suoi successi, non per la sua attitudine a raggiungere questo o quello scopo proposto, ma soltanto per il volere, cioè è buona in sé, e considerata per se stessa, deve essere stimata senza confronto molto superiore a ciò che per messo di essa si potrebbe compiere unicamente in favore di qualche inclinazione, o meglio, se si vuole, in favore della somma di tutte le inclinazioni. Quando anche per una particolare avversità della sorte o per l'avara dotazione di una natura matrigna, questa volontà fosse totalmente sprovvista del potere di far riuscire i suoi disegni, quando anche, malgrado il suo ultimo sforzo, non potesse raggiungere nulla, quando anche non dovesse rimanere che questa volontà tutta sola, (non, s'intende, come semplice desiderio, ma come appello a tutti i mezzi di cui possiamo disporre) brillerebbe per se stessa come un gioiello, come qualche cosa che ha in sé tutto intero il suo valore. L'utilità o l'inutilità sua non può in nulla accrescere o diminuire questo valore.

(Fondazione della Metafisica dei costumi, Paravia, 1944, pag. 83)

Testo 5. Perché l'uomo non deve rimpiangere che non gli sia stata data la possibilità di conoscere l'assoluto

Kant esamina in questo passo famoso della *Critica della Ragion pratica* quali sarebbero le deleterie conseguenze per la morale, se all'uomo fosse stato dato di dimostrare l'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. In questo caso infatti la maestà di Dio gli starebbe dinanzi con tale tremenda evidenza, che nessuna mai delle sue azioni si discosterebbe dalla legge morale. Senonché tali azioni sarebbero compiute non per il puro rispetto del dovere ma per il timore della punizione o la speranza del premio e non avrebbero perciò nessun valore morale. L'uomo sarebbe simile ad una marionetta che gesticola bene, ma è priva di vita. Torna in Kant un'idea che già c'era in Pascal: Dio si nasconde perché l'uomo possa essere libero.

La critica della *ragion pura speculativa* dimostra la più grande insufficienza di questa facoltà a risolvere i problemi più importanti che le sono proposti [quelli dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima]. Quindi sembra che in questo caso la natura, nel provvederci di una facoltà necessaria al nostro scopo, ci abbia trattati solo da matrigna.

Ora, posto che essa qui fosse stata condiscendente al nostro desiderio e ci avesse dato quella perspicacia o quei lumi che vorremmo ben possedere, o nel cui possesso alcuni credono di trovarsi realmente, quale sarebbe secondo ogni apparenza la conseguenza di ciò? A meno che nel contempo fosse mutata l'intera nostra natura, le *inclinazioni*, che tuttavia hanno sempre la prima parola, domanderebbero la loro soddisfazione, e, legate con la riflessione razionale, la soddisfazione più grande possibile e continua col nome di *felicità*; poi parlerebbe la legge morale, per contenere quelle inclinazioni nei limiti che loro convengono, e anzi per assoggettarle tutte insieme a un fine più alto, e che non abbia riguardo a nessuna inclinazione. Ma in luogo della lotta che ora l'intenzione morale deve sostenere con le inclinazioni, nella quale, dopo alcune sconfitte, l'anima acquista a poco a poco la forza morale, *Dio e l'eternità*, nella loro tremenda maestà, ci starebbero continuamente *davanti agli occhi* (poiché quello che possiamo dimostrare perfettamente, rispetto alla certezza vale altrettanto per noi che se ce ne

accertassimo mediante la vista). La trasgressione della legge sarebbe certamente impedita, quello che è comandato sarebbe eseguito; ma siccome l'*intenzione*, per cui le azioni devono accadere, non può essere introdotta in noi mediante nessun comandamento, e il pungolo dell'attività qui sarebbe sempre alla mano ed esterno, e la ragione quindi non avrebbe bisogno di sforzarsi a raccogliere le forze per resistere alle inclinazioni mediante la rappresentazione della dignità della legge; così **la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbe per il timore, soltanto poche per la speranza, e nessuna affatto per il dovere;** un valore morale delle azioni, dal quale solo dipende agli occhi della saggezza suprema il valore della persona, non esisterebbe punto. La condotta dell'uomo, rimanendo la natura qual è adesso, sarebbe dunque mutata in un semplice meccanismo, in cui, come nel teatro delle marionette, il tutto *gesticolerebbe* bene, ma nelle figure non si troverebbe *vita alcuna*. Ora, siccome per noi la cosa è ben diversa; siccome noi, con tutto lo sforzo della nostra ragione, abbiamo dell'avvenire soltanto una veduta assai oscura ed ambigua, e il reggitore del mondo ci lascia soltanto congetturare e non scorgere o dimostrare chiaramente la sua esistenza e la sua maestà; e, invece, **la legge morale in noi, senza prometterci qualcosa con certezza, senza minacciarci, esige da noi il rispetto disinteressato;** e del resto questo rispetto, quando diventa attivo e predominante, solo allora e solo per ciò permette di vedere, ma anche solo debolmente, nel regno del soprasensibile: così può aver luogo un'intenzione veramente morale e la creatura razionale può diventare degna di partecipare al sommo bene...

(Critica della Ragion pratica, Laterza, 1966, Libro II, cap. secondo. IX, pag. 183)

La Critica del giudizio

Testo 6. il problema della finalità nella natura: un Newton della biologia non è possibile.

A differenza di Cartesio Kant esclude che gli organismi viventi possano essere spiegati senza il ricorso al concetto di fine. Un Newton della biologia è per lui impensabile. Perciò egli esclude la biologia dall'ambito delle scienze. Il principio di finalità è un principio soggettivo: può avere un valore regolativo ma non costitutivo (della scienza).

[...] È assolutamente certo che noi non possiamo imparare a conoscere sufficientemente, e tanto meno a spiegare gli esseri organizzati e la loro possibilità interna secondo i principi puramente meccanici della natura, e questo è così certo che si potrebbe dire arditamente che è umanamente assurdo anche soltanto il concepire una simile impresa e lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione d'un filo d'erba per via di leggi non ordinate da alcun intento: assolutamente bisogna vietare agli uomini simile veduta.

[...] Noi oggettivamente non possiamo giudicare affatto né affermando, né negando della questione: se vi sia come principio di ciò che a ragione chiamiamo scopi naturali, un essere che agisce secondo intenzioni in quanto causa (autore) del mondo: quello che è certo almeno è questo, che se noi giudichiamo secondo ciò che alla nostra propria natura è permesso di scorgere ... non possiamo porre come principio della possibilità di quei fini naturali se non un essere intelligente: solo questo è conforme alla massima del nostro Giudizio riflettente, e per conseguenza ad un

principio soggettivo, ma necessariamente inerente al genere umano. (Critica del Giudizio. Laterza, 1966, pp. 272-273)

Contrariamente alle previsioni di Kant mezzo secolo dopo la sua morte farà la sua comparsa in Inghilterra il Newton della biologia, colui che spiegherà l'apparente finalismo intenzionale presente negli esseri viventi con cause puramente naturali. Il suo nome? Charles Darwin.

Diritto e politica

Testo 7. Risposta alla domanda: che cosa è l'Illuminismo? (1784)

Da Immanuel Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet 1965, pp. 141-143

Nel corso del Settecento in tutta Europa l'Illuminismo è diventato il fenomeno culturale dominante, quali che siano state le resistenze contro di esso. Kant prova a rispondere alla domanda "che cos'è l'illuminismo?" nel 1784 su di una rivista culturale di Berlino, la *Berlinische Monatsschrift*. La *philosophie des lumières*, tradotta con *enlightenment* in inglese e con *illuminismo* in italiano, in tedesco era detta *Aufklärung*, che significa chiarimento, chiarificazione, delucidazione, che suona quasi come teoria rigorosa, teoria critica. Kant la intende come una libera e responsabile cooperazione degli uomini nell'elaborazione della conoscenza.

L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo Stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile* a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della *tua propria* intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo.

[...] È così comodo essere minorenni! Se io ho un libro che pensa per me, se ho un direttore spirituale che ha coscienza per me, se ho un medico che decide per me sul regime che mi conviene eccetera, io non ho più bisogno di darmi il pensiero di me. Non ho bisogno di pensare, purché possa solo pagare: altri si assumeranno per me questa noiosa occupazione. A persuadere la grande maggioranza degli uomini (e con essi tutto il bel sesso) (1) che il passaggio allo stato di maggioranza è difficile e anche pericoloso, provvedono già quei tutori che si sono assunti con tanta benevolenza l'alta sorveglianza sopra i loro simili minorenni. Dopo di averli in un primo tempo istupiditi come fossero animali domestici e di avere con ogni cura impedito che queste pacifiche creature osassero muovere un passo fuori della carrozzella da bambini in cui li hanno imprigionati, in un secondo tempo mostrano ad essi il pericolo che che li minaccia qualora pensassero di camminare da soli.[...]

A questo illuminismo non occorre altro che la *libertà*, e la più inoffensiva di tutte le libertà, quella cioè di *fare pubblico uso della propria ragione* in tutti i campi. Ma io odo da tutte le parti gridare: *non ragionate!* L'ufficiale dice: non ragionate, ma fate esercitazioni militari! L'impiegato di Finanza: non ragionate, ma pagate! L'uomo di chiesa: non ragionate ma credete! Non vi è che un solo signore al mondo che dice: *ragionate* finché volete e su quel che volete, ma *obbedite* (2).[...]

Il *pubblico* uso della propria ragione deve essere libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare l'Illuminismo tra gli *uomini*. Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa come *studioso* davanti all'intero pubblico dei *lettori*. Chiamo invece uso *privato* della ragione quello che alcuno può fare in un certo impiego o funzione civile a lui

(1) Kant mostra qui di essere ben cosciente dello stato di minorità in cui erano tenute le donne ai suoi tempi. Forse nell'impiego dell'espressione "bel sesso" c'è una punta di ironia nei confronti del linguaggio comune, dominato dai maschi, che assegna alle donne prima di tutto il compito di farsi belle.

(2) Il "signore" in

affidata. Ora, per molte operazioni che si compiono nell'interesse della comunità, occorre una certa meccanicità, per cui i membri di essa devono comportarsi in modo puramente passivo per concorrere ai fini comuni o almeno per non contrariarli, armonizzando la loro condotta con l'opera del governo. Qui senza dubbio non è permesso di ragionare, ma si deve obbedire. Ma in quanto questi membri della macchina governativa si considerano nello stesso tempo membri di tutta la comunità e della stessa società generale degli uomini, e quindi nella qualità di studiosi che con gli scritti si rivolgono a un pubblico nel senso proprio della parola, allora essi possono certamente ragionare senza ledere con ciò l'attività che spiegano come membri passivi del governo.

Kant rivendica una piena libertà di espressione per chi, in veste di studioso, illumina il pubblico con opinioni rigorose e argomentate. L'uso pubblico della ragione è quello fatto in modo disinteressato sotto la propria responsabilità rivolgendosi al pubblico degli uomini liberi, mentre l'uso privato è l'espressione delle proprie private opinioni mentre si ricopre una funzione pubblica. Kant fa l'esempio dell'ufficiale, del funzionario del fisco e dell'ecclesiastico quando parla all'interno delle funzioni regolate dalla sua Chiesa, ai quali va riconosciuto però il diritto di esprimersi al di fuori delle loro funzioni nell'ambito dell'opinione pubblica.

questione è
Federico II di
Prussia, che
lascia ai
sudditi la
libertà di
pensiero, ma
chiede
l'obbedienza
rigorosa alla
legge.

Testo 8. Per la pace perpetua (1795)

Da Immanuel Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet 1965, pp. 292-294, 297, 301-303 e 305). I corsivi sono di Kant, i grassetti sono nostri.

La pace perpetua è un opuscolo d'occasione scritto dopo la pace di Basilea tra la Repubblica Francese e la Prussia. Kant era preoccupato per le guerre che insanguinavano l'Europa, in cui le grandi potenze volevano schiacciare la neonata repubblica, per la quale egli aveva simpatia. Ma tutto il Settecento era stato percorso dai conflitti tra le grandi potenze europee, che avevano riflessi anche sulle loro colonie e quasi sul mondo intero. Kant mostra qui di percepire il **carattere globale** ormai acquisito dalla civiltà umana, dal commercio, dall'espansione coloniale e dalle stesse guerre. Egli propone così un trattato globale per la pace perpetua, dedotto dalla sua idea di diritto.

Primo articolo definitivo per la pace perpetua: la Costituzione civile di ogni Stato deve essere repubblicana

[...] Ora la Costituzione repubblicana, oltre alla purezza della sua origine, all'essere cioè scaturita dalla pura fonte dell'idea del diritto, presenta anche la prospettiva del fine desiderato, cioè della pace perpetua, e per il seguente motivo: se (come in questa Costituzione non può non accadere) è richiesto l'assenso dei cittadini per decidere se la guerra debba o non debba essere fatta, nulla di più naturale pensare che, dovendo far ricadere sopra di sé tutte le calamità della guerra (cioè combattere personalmente, pagare del proprio le spese, riparare a forza di stenti le rovine che la guerra lascia dietro di sé e da ultimo, per colmo dei mali, assumersi ancora un carico di debiti, che, per sempre nuove guerre, renderà dura la pace stessa e non potrà mai estinguersi), essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco. In una Costituzione invece, in cui il suddito non è cittadino e che pertanto non è repubblicana, la guerra diventa la cosa più facile del mondo, perché il sovrano non è membro dello Stato, ma ne è il proprietario. [...]

Secondo articolo definitivo per la pace perpetua: il diritto internazionale deve fondarsi sopra una federazione di liberi stati.

I popoli, in quanto Stati, potrebbero essere (1) Così come gli individui hanno

considerati come singoli individui (1) che, **vivendo nello stato di natura cioè nell'indipendenza da leggi esterne, si recano ingiustizia già solo per il fatto della loro vicinanza**; perciò ognuno di essi per la propria sicurezza può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una Costituzione analoga alla civile, nella quale si può garantire ad ognuno il suo diritto. Questa sarebbe una *federazione di popoli*, ma non dovrebbe però essere uno *Stato di popoli* (2) [...]

rinunciato allo stato di natura e si sono sottomessi alle regole della Società Civile, gli Stati, che tra di loro hanno mantenuto i rapporti selvaggi dello stato di natura, devono formare tra loro una Società civile mondiale.

(2) Kant non vuole invece l'instaurazione di un unico stato sovrano mondiale, una concentrazione enorme di potere, che altrove chiama "monarchia universale".

Terzo articolo definitivo per la pace perpetua: il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità.

Qui, come negli articoli precedenti, non si tratta di filantropia, ma di *diritto*, e quindi *ospitalità* significa il diritto di uno straniero che arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente [...]. Non si tratta di un *diritto di ospitalità*, [...] ma di un *diritto di visita*, spettante a tutti gli uomini, cioè di entrare a far parte della società **in virtù del diritto comune al possesso della superficie della Terra sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi isolandosi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere**. Nessuno in origine ha maggior diritto di un altro ad una porzione determinata della terra.[...] L'ospitalità degli abitanti delle coste (ad esempio dei Barbareschi), che si impadroniscono delle navi dei mari vicini o riducono i naufraghi a schiavitù, l'ospitalità degli abitanti del deserto, ad esempio dei beduini arabi, che si credono in diritto di depredare quelli che si avvicinano alle tribù nomadi, è contraria al diritto naturale. [...]

Se si paragona con questo la condotta inospitale degli Stati civili, soprattutto degli Stati commerciali del nostro continente, si rimane inorriditi a vedere l'ingiustizia che essi commettono nel visitare terre e popoli stranieri (il che significa per essi conquistarli). L'America, i paesi abitati dai neri, le Isole delle Spezie, il Capo di Buona Speranza eccetera, all'atto della loro scoperta erano per essi terre di nessuno, non facendo essi calcolo alcuno degli indigeni.

[...] Siccome in fatto di associazione di popoli della terra più o meno stretta o larga che sia si è progressivamente pervenuti a tal segno, che **la violazione del diritto avvenuta in un punto della terra è avvertita in tutti i punti**, così **l'idea di un diritto cosmopolitico non è una rappresentazione fantastica di menti esaltate**, ma il necessario coronamento del codice non scritto, così del diritto pubblico interno come nel diritto internazionale, per la fondazione di un diritto pubblico in generale. E quindi per l'attuazione della pace perpetua, alla quale solo a questa condizione possiamo sperare di approssimarci continuamente.

L'argomentazione di Kant è mossa da preoccupazioni etiche e applica la sua teoria secondo cui è il diritto che deve regolare razionalmente la convivenza umana. Ma essa è corroborata da osservazioni fortemente realistiche: avendo gli uomini ormai la conoscenza geografica dell'intero pianeta ed essendo sempre più facili le comunicazioni e frequenti gli spostamenti, se gli Stati non formeranno una federazione mondiale basata sul diritto che garantisca la pace facendo passare gli Stati dallo stato di natura privo di regole alla società civile regolata da norme, l'accresciuta vicinanza tra gli uomini scatenerà fatalmente dei conflitti. Kant non ritiene che l'affermazione del diritto

cosmopolitico avverrà necessariamente, ma che essa è una condizione indispensabile della convivenza umana.

OGGI E IERI

La legge dell'ospitalità

Nel 1996 si è tenuto a Strasburgo, col sostegno del parlamento Europeo, il primo congresso delle città-rifugio, in seguito ad un appello del "Parlamento Internazionale degli Scittori", allora presieduto dallo scrittore perseguitato Salman Rushdie, di cui era vicepresidente il filosofo franco-algerino Jacques Derrida (1930-2006), e al quale appartenevano importantissimi intellettuali di tutto il mondo. Ventiquattro città hanno allora sottoscritto la Carta delle Città-rifugio, che prevede le condizioni di accoglienza degli scrittori perseguitati. Derrida però, facendo appello all'etica biblica, allo stoicismo greco, alla tradizione delle città medievali e al pensiero di Kant, ha proposto di considerare la legge dell'ospitalità come il principio etico-politico fondamentale: senza ospitalità non ci sarebbe convivenza civile. La discussione sul diritto e sul dovere dell'ospitalità assume un senso particolare nella nostra epoca, in cui i profughi vittime di persecuzioni politiche sono numerosissimi e le migrazioni dovute all'inabitabilità della terra d'origine per guerre e catastrofi climatiche hanno dimensioni enormi, ed è stata in seguito ripresa più volte da importanti filosofi come lo stesso Derrida e dal tedesco Jürgen Habermas, che si richiama costantemente al pensiero federalista di Kant.

Discorso per il congresso delle Città-Rifugio, Strasburgo 1996.

(tratto da Jacques Derrida, *Cosmopoliti di tutti o paesi, ancora uno sforzo!* Cronopio, Napoli, 2005.

[...] Malgrado tutte le tensioni o contraddizioni che possono marcarla, malgrado tutte le perversioni che l'attendono, non si può comunque non coltivare l'etica dell'ospitalità. L'ospitalità è la cultura stessa e non è un'etica fra le altre. Nella misura in cui tocca l'*ethos*, cioè la dimora, l'esser presso di sé, il luogo del soggiorno familiare quanto il modo di esserci, il modo di rapportarsi a sé e agli altri, agli altri come ai propri o agli estranei, *l'etica è ospitalità*, e da parte a parte coestensiva all'esperienza dell'ospitalità.

[...] Dio ordina a Mosè d'istituire delle città che saranno, dice la lettera stessa della bibbia, "città di rifugio o d'asilo", e subito "sei città di rifugio", in particolare per il pellegrino o per l'ospite che risieda con loro. [...]

Si riconoscerà d'altra parte la tradizione medievale di una certa sovranità della città: questa poteva decidere in proprio le leggi dell'ospitalità, gli articoli di legge determinati, plurali e restrittivi, dunque, attraverso i quali intendeva condizionare *La grande Legge dell'ospitalità*, questa Legge incondizionata, insieme singolare e universale, che comanderebbe di aprire le porte ad ognuno e ad ognuna, ad ogni altro, ad ogni arrivante, senza domande, senza nemmeno l'identificazione, senza chiedere da dove venga e che cosa sia. [...]. Infine, a questo stesso incrocio, potremmo identificare la tradizione cosmopolitica comune ad un certo stoicismo greco e a un cristianesimo paolino, tradizione cosmopolitica di cui l'illuminismo erede e alla quale Kant avrà forse dato la sua formulazione filosofica più rigorosa nel suo famoso *Articolo definitivo per la pace perpetua*. "*Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale*".

Laboratorio

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Quale significativa differenza con Newton è mostrata dalla *Teoria della nebulosa primitiva* di Kant?

§ 2

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Da quale problema nasce la necessità di una rivoluzione copernicana? 2. Definite “giudizio analitico”, “giudizio sintetico” e “giudizio sintetico a priori”. 3. Che cosa intende Kant per scienza?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Perché Kant non è soddisfatto né della teoria della conoscenza di Cartesio né di quella di Hume?

§ 3

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In base a quali considerazioni Kant nega che la percezione sia puramente passiva? 2. Come si possono definire lo spazio e il tempo? 3. Che cos'è la conoscenza intellettuale? 4. Come è configurato l'intelletto e come agisce sui dati della percezione? 5. Da dove derivano le grandi regole della scienza, come quella dell'ordine causale e quella della conservazione della materia (nulla si crea e nulla si distrugge)?

§ 4.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite fenomeno e noumeno. 2. Quali sono i limiti della conoscenza secondo Kant? 3. Quali conseguenze questa concezione dei limiti porta sulla sua concezione dell'uomo?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Come Cartesio, da una parte, e Hobbes e Spinoza, dall'altra, avevano affrontato la difficoltà di Kant riguardo alla concezione della libertà dell'uomo?

§ 5

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite l'estetica trascendentale. 2. Definite lo spazio secondo Kant e il modo in cui giustifica le conoscenze sintetiche a priori. 3. Definite il tempo secondo Kant e il modo in cui giustifica le conoscenze sintetiche a priori. 4. Quali conoscenze a priori sono giustificate dal tempo e dallo spazio insieme?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Confrontate la concezione dello spazio e del tempo di Kant con quelle di Newton, Leibniz e Hume.

§ 6

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cosa sono le categorie? 2. Che cos'è l'io penso? 3. Che differenza c'è tra io penso e io empirico? 4. Che cos'è la deduzione trascendentale?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Che differenza c'è tra la concezione dell'io di Hume e quella di Kant?

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Che garanzie ci sono che l'io penso (con tutte le sue forme e categorie) sia eguale per tutti? È più verosimile e credibile l'assolutezza e l'universalità dell'io penso kantiano o la relatività degli io empirici (che comunicano tra di loro solo approssimativamente) di Hume e di Smith?

§ 7

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite il concetto di “idea della ragione”. 2. Qual è il giudizio del tribunale della ragione sulla validità della psicologia metafisica? 3. Qual è il giudizio del tribunale della ragione sulla validità della cosmologia metafisica? 4. Analizzate la critica kantiana delle tre prove dell'esistenza di Dio.

§ 8 e 8.1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che differenza c'è tra azione legale e azione morale? 2. Che significa morale dell'intenzione? 3. In che senso si dice che la legge morale è una legge formale? 4. Chiarite il senso delle tre formulazioni della morale kantiana. 5. Chiarite il significato della libertà dell'uomo come autonomia. 6. In che senso si può dire che nella morale kantiana è insita una tensione tragica?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Che differenza c'è tra la morale di Kant e la morale del sentimento dei filosofi inglesi?

§ 8.2.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Chiarite in che senso la morale kantiana è una morale autonoma del soggetto. 2. In che consiste la scissione tragica del soggetto in Kant?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Differenze dell'etica di Kant rispetto a quella di Hume e a quella di Kant.

DISCUSSIONE-DIBATTITO. La severa etica kantiana protestante comporta forse una tensione eccessiva, un eccessivo senso di colpa? È preferibile un ritorno all'etica classica dell'armonia tra bello e buono, come suggerisce Schiller?

§ 9

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che differenza c'è tra una verità metafisica e un postulato della ragion pratica. 2. Chiarite le ragioni per cui si debbono accettare i tre postulati della ragion pratica.

Lecture 3 e 4

ANALISI DEL TESTO E RIFLESSIONE APPROFONDITA. La lettura 3 pone la libertà al di sopra del mondo fenomenico, nel mondo noumenico. Tale mondo è estraneo ai sensi, dunque anche al senso interno, eppure la nostra coscienza *guarda a se stessa* come dotata libertà, considera la volontà *come se fosse libera*. Benché non si tratti ovviamente di una sensazione auditiva, Kant sostiene anche che noi sentiamo la "voce della coscienza" (§ 8.1). La lettura 4 si richiama ad un'altra concezione intuitiva, quella per cui riconosciamo il valore della buona volontà. Ma libertà, voce della coscienza e buona volontà sono intuizioni universali di tutti i soggetti, sono forme necessarie della nostra mente? O quella di Kant è una pretesa metafisica? Questo tema potrebbe anche essere oggetto di una DISCUSSIONE-DIBATTITO.

§ 10

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cos'è la facoltà del giudizio e cos'è il giudizio riflettente. 2. Che cosa sono il giudizio riflettente estetico e il giudizio riflettente teleologico? 3. Che cos'è il genio e che cos'è il gusto? 4. Che cosa sono il sublime dinamico e il sublime matematico?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Quale importante pretesa ha la facoltà del giudizio di Kant rispetto alla facoltà del sentimento degli empiristi inglesi?

§ 11

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Qual è per Kant lo status della categoria di fine? 2. Illustrate la posizione paradossale di Kant, sugli esseri viventi, per cui la scienza meccanica non può spiegarli, mentre la biologia (finalistica) non può costituirsi come scienza. 3. Chiarite i concetti di finalità relativa, di finalità interna e di essere vivente organizzato.

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. 1. Quali sono le differenze fondamentali tra Kant e Cartesio a proposito degli esseri viventi? 2. Come giudica Kant le biologie finalistiche?

§ 12

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che consiste la libertà esteriore di cui parla Kant? 2. Come Kant definisce lo Stato di Diritto? 3. Perché Kant difende l'"esercizio pubblico della ragione"?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. 1. Quali sono le principali somiglianze e differenze tra la filosofia politica di Kant e quella di Rousseau? 2. E tra quella di Kant e quella di Montesquieu?

§ 13

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che consiste l'"insocievole socievolezza" di cui parla Kant? 2. Il progresso è presentato da Kant come necessario? Oppure come possibile o probabile? 3. Perché nella storia umana c'è la tendenza all'instaurazione di una federazione di nazioni? 4. Per quale motivo esiste per Kant un dovere di ospitalità?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. 1. Quale somiglianza c'è tra la concezione della civiltà di Kant e quella di Rousseau? 2. Quale somiglianza c'è tra la concezione socio-economica di Kant e quelle di Mandeville e di Smith?