

CORSO DI STORIA DELLA FILOSOFIA PER I LICEI E PER GLI ADULTI CHE DESIDERANO CONOSCERLA: DALLA FILOSOFIA ANTICA A QUELLA CONTEMPORANEA.

A cura di Francesco Lorenzoni

Anno di stesura: 2012

VOLUME SECONDO

DALL'UMANESIMO ALL'ILLUMINISMO

INTRODUZIONE.

Ho osservato che, in merito al pensiero di ciascun filosofo, l'esposizione di un manuale è chiara in alcuni tratti mentre, a causa di un linguaggio troppo tecnico o poiché sono saltati taluni passaggi logico-descrittivi, diventa per i principianti poco comprensibile in altri aspetti, i quali tuttavia, a loro volta, sono esposti più chiaramente in un ulteriore manuale. Questo corso è stato ricavato dai più accreditati manuali scolastici di storia della filosofia, tra cui quelli di Nicola Abbagnano e Giovanni Fornero; Giovanni Reale e Dario Antiseri; Enrico Berti; Sergio Moravia; L.Tornatore, G. Polizzi, E. Ruffaldi; V. e A. Perrone, G. Ferretti, C. Ciancio; G. Fornero e S. Tassinari; F. Adorno, T. Gregory , V. Verra; ecc.

Pertanto, nell'obiettivo di pervenire alla maggior chiarezza possibile, pur senza banalizzare, nell'illustrazione del pensiero di ciascun filosofo o tema filosofico, ho operato una cernita fra tutti i manuali presi in considerazione, estraendo i tratti espositivi più chiari ora da un manuale ora da un altro, talvolta riportando pari pari intere frasi e talaltra, frequentemente, cambiando e semplificando a mia volta il testo, rielaborando e collegando quindi il tutto secondo un criterio logico-consecutivo.

Per contro ho riservato, per economia di scrittura, solo brevi cenni alla biografia dei vari filosofi, poiché rinvenibile in qualsiasi manuale senza particolari difficoltà di comprensione. Parimenti, non mi sono inoltrato in analisi tecnico-erudite, di tipo specialistico, non necessarie ad una comprensione comunque idonea dei filosofi ed argomenti filosofici di volta in volta illustrati. Peraltro, e con valore facoltativo per il

lettore, ho trascritto in corsivo una serie di argomentazioni integrative, se qualcuno avesse eventualmente intenzione di prendere conoscenza anche di esse.

Sono convinto che la chiarezza espositiva è il sistema migliore per attirare gli studenti allo studio della filosofia, come anche coloro che, ormai adulti, intendano accostarsi ad essa per la prima volta ovvero rispolverare le conoscenze filosofiche apprese a scuola.

Dalla comprensibilità espositiva può nascere inoltre il piacere e il gusto stesso per la filosofia ed il desiderio di personali ulteriori approfondimenti. Ciò sarebbe il risultato più lusinghiero derivante da questa mia fatica, dedicata a tutti coloro che abbiano occasione e voglia di approfittarne, essendomi preoccupato di inserire il presente corso nella rete Web.

Dell'importanza di una chiara narrazione ho fatto personale esperienza per via di lezioni di filosofia che ho avuto modo di impartire a giovani studenti, con risultati, mi sia consentito dire, più che soddisfacenti.

Francesco Lorenzoni

UMANESIMO E RINASCIMENTO.

Il contesto storico-sociale e culturale.

L'età dell'**Umanesimo** (XV secolo) e del **Rinascimento** (XVI secolo) è caratterizzata da **profonde trasformazioni** sociali, economiche, politiche nonché culturali e filosofiche.

Perdono potere le grandi istituzioni universalistiche (sovrnazionali) costituite dal **Papato** e dall'**Impero** a causa del sorgere delle prime monarchie nazionali (Inghilterra, Francia, Spagna) e, in Italia, delle Signorie e dei Principati. L'Impero e il Papato avevano dato all'Europa unità di lingua (il latino), di governo politico, di cultura e di religione, nonostante la suddivisione politico-territoriale in tanti feudi nobiliari. Si parla infatti di "universalismo" del Medioevo. Col sorgere delle monarchie nazionali, delle Signorie e dei Principati, **al posto di una politica e di una visione politico-sociale, culturale e religiosa unitaria, universale, si affermano le politiche e le culture nazionali**, che spesso entreranno in contrasto ed in guerra fra di esse per il desiderio di ciascuna di estendere il proprio potere.

Nasce e si consolida **una nuova classe sociale, la borghesia cittadina**, attiva e industriosa, assai diversa sia dalla nobiltà militare sia dalla classe e mentalità contadina del Medioevo. Mentre nel Medioevo la società era di tipo rurale, con l'Umanesimo e il Rinascimento diventano più importanti le città rispetto alla campagna, sia come centri economici che culturali: **civiltà urbana**.

Queste trasformazioni storico-politiche ed economico-sociali favoriscono il formarsi di **una nuova cultura e di una nuova mentalità**.

Per Umanesimo e Rinascimento si intende, appunto, la nuova cultura, la nuova società e la nuova civiltà che, dopo il Medioevo, sorge dapprima in Italia, nel Quattrocento, e poi si diffonde nel Cinquecento in tutta l'Europa, comportando un profondo rinnovamento della letteratura, dell'arte, della scienza e della filosofia.

I caratteri generali dell'Umanesimo e del Rinascimento.

L'affermazione della borghesia e l'avvento di **nuove attività e di nuovi mestieri cambiano i modi di vita**: avviene il passaggio, già iniziato nell'età dei Comuni, ad un nuovo tipo di economia basata sul commercio e sulla produzione artigianale, che sostituisce l'economia feudale basata sull'agricoltura. Contestualmente **sorgono nuove concezioni** sull'uomo, sul rapporto uomo e Dio, sull'atteggiamento verso il tempo, sulla rivalutazione del lavoro e della ricchezza nonché sulla natura fisica del mondo.

L'uomo è artefice del suo destino.

L'affermarsi di nuove professioni e mestieri dipendenti dalle capacità professionali determina un nuovo interesse per la formazione culturale e professionale dell'individuo. L'uomo che ha una buona preparazione culturale e professionale è destinato ad avere successo: **l'uomo può essere l'artefice (il costruttore) del proprio destino**. Da qui l'interesse che l'Umanesimo ha per l'uomo, per **il valore dell'uomo**,

che non è più considerato, come nel Medioevo, un pellegrino nella vita terrena in attesa di quella ultraterrena. L'uomo vale anche per se stesso: è **concettualmente collocato al centro dell'universo**. Il suo fine non è più soltanto la salvezza ultraterrena ma anche il saper vivere la vita terrena con senso di responsabilità, con soddisfazione ed impegno civile. **Si passa dal teocentrismo** (Dio sta al centro) **medievale all'antropocentrismo** (l'uomo sta al centro). **La vita attiva diventa più importante della vita contemplativa** esaltata nel Medioevo, secondo cui ogni interesse doveva essere anzitutto rivolto alla conoscenza filosofico-teologica. Viene invece attribuito valore anche alla conoscenza e alla pratica delle cose umane e terrene.

L'uomo e Dio.

L'uomo dell'Umanesimo e del Rinascimento ha riconquistato fiducia nelle proprie individuali capacità e nel proprio valore. Anche **nei confronti di Dio aspira ad un rapporto più diretto: sente come un peso eccessivo l'autoritarismo della Chiesa** e la sua tendenza a regolare i comportamenti individuali fin nel dettaglio. L'individuo vuole essere più autonomo nel praticare la propria fede e nell'interpretare le Sacre scritture, ruolo questo che la Chiesa considerava esclusivamente suo. Saranno questi nuovi atteggiamenti e questi nuovi modi di sentire che porteranno alla contestazione della struttura gerarchica della Chiesa e quindi alla Riforma protestante cui seguirà la Controriforma cattolica.

L'atteggiamento verso il tempo.

Con la nuova mentalità **cambia anche il modo di concepire il tempo:**

1. il tempo della vita terrena non è più considerato solo come attesa e cammino verso l'aldilà, ma assume importanza e valore in se stesso; la brevità della vita comporta che il tempo e la vita terrena siano vissuti intensamente;
2. il tempo della società e dell'economia agricola medievale era regolato dalla natura, quello della nuova società ed economia umanistica e rinascimentale è un tempo che l'uomo vuole controllare e misurare poiché inteso ormai coincidere col denaro (il tempo è denaro); meno tempo si impiega nella produzione economica maggiore è il guadagno; il tempo non va sprecato.

Rivalutazione del lavoro e della ricchezza.

Collegata alla superiorità della vita attiva su quella contemplativa è l'**importanza attribuita al lavoro umano**: il fine dell'uomo non è più la fuga dal mondo per l'aldilà, secondo l'ideale dell'eremita e dell'ascetismo medievali, ma anche la vita terrena ha un suo valore. **Il lavoro non è più considerato una maledizione** che ha colpito l'uomo a causa del peccato originale, **ma come una sorta di collaborazione dell'uomo nell'opera creatrice di Dio**. Ed anche il frutto del lavoro, ossia la ricchezza, viene guardato positivamente. Essere ricchi non è una colpa se è il risultato di un onesto lavoro ed impegno personale.

Nuova concezione della natura.

L'economia agraria medievale dipendeva strettamente **dagli eventi meteorologici** naturali (col bel tempo c'erano buoni raccolti e col cattivo tempo c'erano scarsi raccolti): la natura veniva perciò considerata come qualcosa di non controllabile dall'uomo. **La nuova economia mercantile ed artigianale è invece largamente**

indipendente dagli eventi naturali, svolgendosi prevalentemente all'interno dei fabbricati cittadini. Il successo economico non dipende più dalla forza incontrollabile della natura, ma dipende dalla capacità e dalla formazione professionale dei singoli individui nonché dall'abilità nell'organizzare la vita sociale e politica all'interno della città. Di conseguenza **nasce una nuova mentalità nei confronti della natura**: non si dipende più interamente da essa, ma ci si rende conto della possibilità di conoscerla meglio per regolarla, favorendo i commerci e la produzione artigianale. Da ciò lo **sviluppo della filosofia naturalistica** che caratterizzerà soprattutto il Rinascimento e che per certi aspetti anticiperà la rivoluzione scientifica del Seicento.

La natura non è più considerata una forza imprevedibile contro cui l'uomo non può fare nulla, ma invece **si comincia a comprendere che i fenomeni naturali** avvengono con una certa regolarità e che **sono quindi prevedibili, per cui l'uomo è allora in grado di trasformare la natura** con le nuove tecniche di sua invenzione.

Cambia di conseguenza anche la concezione del sapere e della conoscenza: il sapere non è più soltanto quello teologico, finalizzato alla comprensione della fede, ma **diventa un sapere pratico, finalizzato al miglioramento della vita terrena**.

Distinzione o continuità tra Umanesimo e Rinascimento e tra Rinascimento ed Età moderna.

Per **Umanesimo**, che si sviluppa nel Quattrocento, **si intende specificatamente il ritorno alle "humanae litterae"**, cioè la riscoperta e valorizzazione delle opere culturali, letterarie, poetiche e filosofiche dell'antichità classica greco-romana, considerate esemplari per bellezza ed eleganza dello stile nonché come modelli di vita per l'esaltazione delle virtù civili.

Diversamente dalla Scolastica più matura che, principalmente con Tommaso d'Aquino, si era ispirata in gran parte alla filosofia di Aristotele, anche se adattata alla concezione cristiana, per l'Umanesimo il più importante maestro di pensiero è Platone, per lo stile poetico ed artistico e per il carattere idealistico della sua filosofia. Più in generale, **gli umanisti respingono la cultura medioevale e scelgono quella dell'antichità classica** perché più vicina alla loro nuova mentalità.

Per Rinascimento, sviluppatosi nel Cinquecento, **si intende specificatamente la rinascita**, dopo quello medievale, **dell'uomo nuovo**, il quale considera se stesso, gli altri, il mondo e Dio in modo nuovo ed in senso non più esclusivamente religioso. Un aspetto importante del Rinascimento è la rinascita dell'**interesse per la filosofia della natura**: la natura è concepita come "**animismo**", cioè come forza che anima, che produce, dà vita e movimento alle cose; non una natura morta, passiva ed inerte ma attiva e viva; **una natura come organismo vivente** e non come meccanicismo (la natura e i fenomeni naturali non sono cioè il risultato di soli rapporti meccanici di causa-effetto, ma la natura ha una sua anima, una sua vitalità ed un suo proprio fine). Questo interesse per la natura induce successivamente a riconsiderare l'importanza, oltre che di Platone, anche della filosofia di Aristotele perché più razionalista e di maggior orientamento naturalistico. **Peraltro la filosofia naturalistica**

rinascimentale ha un carattere ambiguo, oscillante: **da un lato mira ad essere scientifica**, cercando di comprendere scientificamente i fenomeni naturali, **ma dall'altro lato si è portati a pensare che la natura sia qualcosa di magico**, da studiare perciò anche con la magia, con metodi e pratiche magiche ed esoteriche. **In taluni altri casi la natura è identificata con Dio** (Dio non è sopra la natura ma dentro di essa: **panteismo**) e comunque si è portati a vedere nella natura la manifestazione di una intelligenza divina.

A causa delle rispettive e specifiche caratteristiche alcuni studiosi ritengono che Umanesimo e Rinascimento siano due periodi storico-culturali da tenere fra di essi distinti.

Taluni, in particolare il tedesco G. Voigt e lo svizzero Burchardt, **distinguono nettamente i due periodi**, affermando che **l'Umanesimo ha un carattere soprattutto letterario**, basato sugli studi umanistici e classici, mentre **il Rinascimento ha un carattere più filosofico e scientifico**. Ciò significa dire che gli umanisti furono soprattutto filologi (filologia=studio dei testi e delle parole), con prevalenti interessi letterari ed artistici, mentre le persone dotte del Rinascimento furono più filosofi, con prevalenti interessi per la filosofia naturalistica e per un nuovo modo di considerare Dio e il rapporto uomo-natura-Dio.

Ma l'opinione della maggioranza degli studiosi, a partire dallo storico tedesco Burdach, **sostiene che Umanesimo e Rinascimento non devono essere visti come due età separate ma continuative**, come due facce di un identico fenomeno, perché già lo studio delle "humanae litterae" va avvertito come vera rinascita (Rinascimento) della civiltà. **Così**, pur senza negare le differenziazioni interne, **il termine storiografico di Rinascimento viene ad estendere il proprio significato per denotare l'intera civiltà culturale del Quattrocento e Cinquecento: Umanesimo e Rinascimento insieme.**

In effetti, la storia procede gradualmente e non fa salti: già alcune caratteristiche dell'Umanesimo e del Rinascimento si ritrovano e sono anticipate nell'età dei Comuni, rinvenendo in Francesco Petrarca e Colucci Salutati due significativi precursori.

Si è altresì dibattuto circa i rapporti del Rinascimento con l'Età moderna. Per lungo tempo i sostenitori della distinzione tra Rinascimento e Medioevo hanno considerato il Rinascimento come l'inizio stesso dell'Età moderna in ragione del definitivo tramonto dell'età medievale. Invece i sostenitori della continuità tra Umanesimo e Rinascimento hanno interpretato il Rinascimento, anziché come inizio dell'Età moderna, ancora come prosecuzione, in buona parte, della civiltà cristiano-medievale.

Gli studiosi odierni, in genere, hanno assunto una posizione mediana fra le due opposte interpretazioni anzidette, collocando l'inizio dell'Età moderna con la Rivoluzione scientifica (Galilei e Francesco Bacone) e considerando piuttosto il Rinascimento come periodo di transizione tra Medioevo ed Età moderna, ossia come epoca di sintesi tra il vecchio e il nuovo, avente in sé elementi di novità e di conservazione al tempo stesso.

La nuova figura dell'intellettuale laico e le nuove sedi della cultura umanistica e rinascimentale.

L'Umanesimo e il Rinascimento, dopo aver spezzato l'unità politica del Medioevo (con la crisi dell'Impero), ne rompono anche l'unità culturale, rifiutando la struttura gerarchica del sapere che poneva in cima la teologia. Si ha infatti una tendenziale **laicizzazione del sapere**, in virtù della quale le varie discipline cominciano a rivendicare ognuna la propria autonomia. Ciò avviene lungo un tormentato processo: la letteratura difenderà il principio dell'**autonomia dell'arte**, non più subordinata ad obblighi pedagogico-moralistici ma valida in se stessa e nei valori formali della bellezza; il protestantesimo di Lutero darà origine a una **teologia sempre più separata dalla filosofia**; Machiavelli difenderà l'**autonomia della politica** rispetto alla morale e alla religione; Ugo Grozio, nel Seicento, getterà le basi per un analogo riconoscimento dell'**autonomia del diritto**; Galileo perverrà infine alla fondazione dell'**autonomia della scienza**, svincolata da condizionamenti metafisici e teologici.

Questo processo di laicizzazione ed autonomizzazione del sapere viene a caratterizzare la mentalità dei **nuovi intellettuali, di estrazione borghese**, i quali, non essendo ecclesiastici, sono maggiormente portati a riconoscere l'autonomia delle varie discipline umane.

Con l'Umanesimo e il Rinascimento **la Chiesa perde dunque il secolare predominio**, conservato per tutto il Medioevo, **nell'organizzazione della cultura che passa i laici**, ossia alla borghesia cittadina che apprezza l'arte, il bel parlare e l'eloquenza nello scrivere come valori in sé, non più subordinati ad esclusive finalità religiose ultraterrene: anche l'aldilà ha un valore, da non disprezzare rispetto all'aldilà, perché è anch'esso un dono di Dio. **La cultura diventa laica e la borghesia costituisce nuove scuole e nuove sedi culturali**. Si diffondono le **scuole professionali**, che preparano alla vita pratica e lavorativa: la conoscenza della lingua scritta (imparare a scrivere) e la conoscenza dell'aritmetica vengono considerate come condizioni necessarie per lo svolgimento di un'attività professionale.

Le carriere professionali che comportano lunghi studi universitari continuano ad essere quelle tradizionali del giurista, del medico e dell'ecclesiastico, ma **già comincia ad apparire la professione del letterato**.

Il ruolo più diffuso dei letterati è quello di scrittore al servizio del re o del principe, per scrivere documenti ufficiali, in elegante latino, per tradurre dal greco in latino o per scrivere opere celebrative delle virtù del re o del principe di cui è al servizio. Sorge proprio in questo periodo la figura del "**mecenate**", ossia del nobile che chiama alla sua corte un letterato e lo stipendia. Tutto ciò non impedisce tuttavia ai letterati di scrivere opere anche di loro interesse, non richieste dal mecenate da cui dipendono.

Ai livelli più alti della cultura, la borghesia istituisce, accanto alle Università, **le Accademie**, che diventano luoghi di elaborazione di una cultura diversa da quella della filosofia scolastica.

Numerose sono anche le biblioteche aperte al pubblico.

Certamente, gli intellettuali dell'Umanesimo e del Rinascimento rimangono una minoranza privilegiata rispetto al resto della popolazione, che non conosce il latino e che spesso è analfabeta.

Sorge allora **il problema della lingua da usare**, ossia se scrivere in latino oppure in lingua volgare per farsi capire da un pubblico più ampio. Prevalentemente viene usato il latino (non però quello medioevale bensì quello classico) come lingua internazionale comprensibile a tutte le persone istruite d'Europa, ormai divisa in Stati nazionali, e ciò anche per favorire lo scambio intellettuale e culturale a livello europeo. Viceversa, si usa prevalentemente il volgare quando ci si vuol far capire dalla popolazione locale. In ogni caso, anche quando si scrive in volgare si considera condizione necessaria che lo scrittore conosca comunque il latino.

Tra **i maggiori esponenti dell'Umanesimo** possiamo citare: Leon Battista Alberti; Nicolò Cusano; Marsilio Ficino; Pico della Mirandola; Pietro Pomponazzi.

Tra **i maggiori esponenti del Rinascimento** possiamo citare Bernardino Telesio; Giordano Bruno; Tommaso Campanella.

Leon Battista Alberti (1404-1472).

Nasce a Genova da una famiglia fiorentina di mercanti colà emigrata. Studia lettere e giurisprudenza. È stato non solo letterato e filosofo, ma anche architetto, scultore e pittore.

Tra le opere scritte si possono ricordare **i dialoghi intitolati "Della famiglia"**. In essi vengono presentati esempi, indicazioni pratiche e modelli di vita tipici della borghesia del tempo e soprattutto della classe dei mercanti. Gli argomenti non sono specificatamente filosofici, ma rendono bene la nuova mentalità e i nuovi ideali dell'Umanesimo.

Il mercante, protagonista dei dialoghi, è il diligente padre di famiglia che organizza complesse attività economiche; la moglie è colei che custodisce i beni da lui accumulati e i figli sono visti come i continuatori della sua attività.

L'opera è scritta in volgare. In essa si coglie bene la "**filosofia pratica**", che esalta la vita attiva caratterizzante i nuovi ideali umanistici e la nuova visione dei compiti e del ruolo sociale dell'uomo dell'età dell'Umanesimo.

Il personaggio principale dei dialoghi si chiama Giannozzo. Dichiarò che **l'uomo può dare vera definizione su tre sue cose: l'animo, il corpo e il tempo.**

Il buon uso dell'animo è la virtù, intesa non più come virtù cristiana ma come capacità di stabilire buoni rapporti umani, di mantenere l'animo sereno e di non fare mai cose malvagie. **Il buon uso del corpo** consiste nel preservare la salute attraverso l'esercizio fisico e la dieta. **Il buon uso del tempo** esprime concetti che hanno maggior valore filosofico. Il tempo non è più quello che dipende dal fato, dal destino o dalla esclusiva volontà di Dio, ma il suo buon uso consiste nel saper organizzare la propria esistenza e le proprie attività. Il peccato maggiore è sprecare il tempo, non

adoperarlo, perché è come gettare via la propria vita. Usando bene il proprio tempo, in maniera attiva e laboriosa, l'uomo è anche in grado di **controllare la fortuna**, ossia di evitare la cattiva sorte.

L'attività dell'uomo va finalizzata non solo all'utilità individuale ma anche a quella degli altri uomini e della città. È da condannare chi si dà alla politica solo per ambizione di potere, ma spetta ai buoni cittadini di prestare la loro opera anche al servizio dello Stato.

Nicolò Cusano (1401-1464).

Nasce a Cusa, presso Treviri, in Germania. È tedesco di origine, ma italiano per formazione culturale. Studia all'università di Padova e diventa vescovo di Bressanone. Muore a Todi, in Umbria.

La filosofia di Cusano **si ispira in gran parte alla filosofia di Platone**, come del resto, in prevalenza, la filosofia umanistica mentre quella rinascimentale si ispira anche ad Aristotele. Nella filosofia di Cusano sono trattati grandi **temi teologici** e religiosi, **ma anche cosmologici** (cosmologia=studio del cosmo, dell'universo, della sua origine e della sua struttura). **Si interessa anche della natura e dei modi della conoscenza umana.**

Oltre che di filosofia, si occupa anche di matematica e di fisica.

Suo **scopo principale è la ricerca dell'unità**: l'unità dell'uomo con Dio e l'unità fra gli uomini, superando i conflitti umani a cominciare dai conflitti religiosi.

Partecipa al Concilio di Basilea (1431-1447) e sostiene che l'autorità e le decisioni del Concilio, come assemblea di tutti i vescovi, è superiore all'autorità del Papa, che è l'esecutore delle decisioni del concilio.

Condanna i conflitti fra le diverse religioni, affermando che **le varie religioni**, pur diverse, **hanno tutte** una base comune, **comuni elementi di fede**. Le diversità sono soltanto adattamenti, voluti da Dio, rispetto alle varie popolazioni e culture umane. I contrasti sorgono quando alcuni uomini vogliono imporre agli altri i riti e le credenze particolari dei loro specifici adattamenti alla fede religiosa. Ma si tratta di una pretesa insensata.

Opere principali: La dotta ignoranza; Le congetture.

La dotta ignoranza.

Quando si cerca di conoscere le varie cose, in genere si paragona ciò che per noi è certo e noto con ciò che è incerto e ignoto. **La conoscenza è quindi proporzione** (rapporto, confronto, paragone) **tra il noto e l'ignoto**. Dati ad esempio tre termini noti, di cui i primi due stiano fra loro in un certo rapporto, è possibile scoprire un quarto termine ignoto che stia col terzo nello stesso rapporto in cui il secondo sta col primo (è il modello delle proporzioni matematiche). Pertanto, quando si studiano le cose finite **è sempre possibile fare un paragone, una proporzione fra ciò che ci è**

più noto, che ha un maggior grado di certezza, **e ciò che ci è meno noto**, che ha un minor grado di certezza. **Ma questa proporzione non è più possibile quando vogliamo conoscere l'infinito e Dio**, essendo entità lontanissime da ciò che già ci è noto, mentre la conoscenza umana funziona solo partendo da cose note in base a cui comprenderne altre ancora non note, ma comunque vicine a quelle già conosciute. Invece Dio e l'infinito sono così lontani dalle cose finite più vicine a noi che sfuggono ad ogni proporzione, ad ogni paragone, e quindi rimangono ignoti: la conoscenza umana, che è finita, non potrà mai conoscere pienamente Dio, che è infinito. **Perciò bisogna riconoscere la nostra ignoranza su Dio. Però l'uomo ha consapevolezza di questa sua ignoranza**, di questa assoluta sproporzione fra la mente umana finita e Dio infinito; **pertanto**, essendo consapevoli di questa nostra ignoranza, essa **può essere definita una "dotta" ignoranza**.

Se l'uomo non potrà mai conoscere pienamente Dio, tuttavia può avvicinarsi indefinitamente ad una conoscenza sempre più completa di Dio, così come un poligono inscritto in un cerchio può progressivamente avvicinarsi sempre di più alla circonferenza del cerchio pur senza mai coincidere con essa.

Non ci può essere dunque conoscenza positiva (completa) di Dio. Di lui possiamo dire meglio ciò che non è anziché ciò che è: Cusano riprende la cosiddetta "**teologia negativa**". Di Dio possiamo soltanto dire che è al di là dei limiti e delle possibilità della conoscenza umana, che è il massimo. La teologia negativa è la necessaria premessa di ogni teologia positiva che intenda conoscere qualcosa di Dio.

Dio è l'infinito, la totalità dell'essere, ossia comprende in sé ogni realtà, tutto l'universo, pur non identificandosi e non coincidendo con esso, poiché Dio è trascendente e non immanente. L'universo non può avere in sé nulla che non sia già in Dio, che è tutto. Tutto ciò che è nell'universo deriva da Dio ed è stato da lui creato.

Dio come coincidenza degli opposti.

Per Cusano **nell'infinito, e quindi in Dio, gli opposti coincidono**: nell'infinito non valgono più le leggi della conoscenza umana e il principio di non contraddizione. Vi è **coincidenza dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo**. L'infinito è al di sopra di ogni distinzione tra le cose, di ogni cosa determinata, ed è al di sopra di ogni opposizione tra le cose, al di sopra di tutte le cose fra di esse contrarie, ma tutte le contiene. **L'infinito è totalità, cioè unità, non è composto da cose o parti determinate perché è al di sopra di esse**. Quindi **l'infinito è totalità indeterminata: perciò l'infinito, che è il tutto, coincide col nulla, col nulla di determinato**. Questa è appunto la **coincidenza degli opposti**, proprio come un triangolo con un lato infinito finisce col coincidere con una linea retta, cioè col suo opposto.

In Dio tutte le cose tornano all'unità, senza più distinzioni ed opposizioni: in questo senso **Dio è "complicatio"** (=inclusione, riunificazione) **dell'universo**. **Ma per converso** Dio si spazializza, si distende e si distribuisce nell'universo, che è creato e deriva da lui: in questo senso **Dio è "explicatio"** (=esplicarsi, distendersi, specificarsi e differenziarsi) **dell'universo**. **Riappare quindi la coincidenza degli opposti**: Dio è

inclusione, unità, e al tempo stesso è anche esplicazione, differenziazione; **i due opposti “unità” e “differenziazione” coincidono.**

Il rapporto fra Dio e l'universo. Il principio del "tutto in tutto". L'uomo come microcosmo.

Dio come infinito e totalità contiene in sé, include (complicatio) tutte le cose che si esplicano nel mondo. **Tutto l'universo è in potenza contratto** (concentrato) **in Dio, ma poiché gli opposti coincidono ciò significa altresì che Dio è contratto nell'universo**, ossia l'universo è manifestazione di Dio nel senso che nell'universo è reso manifesto, esplicito e attuale ciò che in Dio è implicito e incluso. Dio come unità si manifesta nella pluralità degli elementi dell'universo; ogni cosa reca in sé una scintilla divina.

Allora anche ogni essere, ogni ente è contrazione, **è un concentrato dell'universo**, essendo ogni essere contrazione (manifestazione) di Dio. Ciascun ente pertanto, si può dire, riassume l'universo intero e riassume Dio. **L'universo è tutto in tutto**, è in ogni cosa, secondo l'antica massima di Anassagora. Qualunque cosa è in qualunque altra perché tutte le cose sono fra loro collegate ed il finito è collegato con l'infinito (coincidenza degli opposti). **Ogni cosa è dunque un microcosmo**, perché contrae in sé tutte le cose. Ogni cosa è un'unità ma, per la coincidenza degli opposti, e anche pluralità contratta.

Anche **l'uomo** è microcosmo, anzi è **microcosmo privilegiato** in quanto, essendo dotato di mente e di conoscenza, egli, a differenza degli altri enti, ha consapevolezza di contrarre, di concentrare in se stesso tutte le cose. In tal senso sussiste contratta nell'uomo l'unità di tutti, dell'intera umanità. L'umanità contiene, in potenza, (potenzialmente) Dio e l'universo. **L'uomo è un piccolo mondo** che è parte di quello grande. In tutte le parti si riflette il tutto, perché la parte è parte del tutto. **Il concetto di uomo come microcosmo diviene un proclama ideale di tutto l'Umanesimo.**

La cosmologia (= origine e composizione del cosmo, dell'universo).

Se l'universo è estrinsecazione (explicatio) **di Dio**, ossia creazione di Dio e manifestazione di Dio nella natura, allora **esso deve possedere i medesimi attributi** (proprietà) che possiede Dio.

Cusano costruisce una **cosmologia originale e nuova**, che anticipa molti aspetti della futura rivoluzione astronomica. Innanzitutto **l'universo è infinito**, non come Dio ma **nel senso che è illimitato**, senza limiti e confini, in quanto è esplicazione di Dio, la quale non può subire limite alcuno. **Allora**, se è infinito, **non ci può essere né un centro né una circonferenza**, perché altrimenti l'universo sarebbe delimitato dalla circonferenza e quindi non infinito. Anche se per ragionamento filosofico e non per sperimentazione scientifica, **Cusano anticipa dunque, ancor prima di Copernico, Keplero e Newton, il rifiuto del sistema geocentrico** di Tolomeo e di Aristotele. Non essendoci un centro nell'universo infinito, **la Terra pertanto non è al centro dell'universo**. Essa si muove anche se noi non avvertiamo il movimento. La Terra

infatti è composta da materia ma, dice Cusano, nulla di materiale può rimanere fisso ed immobile perciò, ad ulteriore motivazione, la Terra non può essere il centro fisso dell'universo. Altrettanto, poiché illimitato, non c'è alcun limite dell'universo costituito dalla sfera delle stelle fisse come sosteneva Aristotele.

In aggiunta, sostiene Cusano, **la materia che compone la Terra** (acqua, aria, fuoco, terra) **non è diversa da quella che compone gli altri pianeti e le altre stelle**, smentendo con ciò la teoria aristotelica dell'etere quale materia dei corpi celesti.

Solo Dio, che è il principio dell'universo, è il suo centro e il suo limite.

La teoria della conoscenza.

Nell'opera "Le congetture" Cusano afferma che **la struttura dell'universo è matematica**. Dio ha cioè creato l'universo seguendo modelli matematici, in modo rigoroso e ordinato, assegnando alle varie parti dell'universo (stelle, pianeti e tutto ciò che essi contengono) dimensioni, distanze e composizioni proporzionate come in matematica. **Con tale pensiero Cusano anticipa** altresì quello di **Galileo**.

Però gli enti matematici (i numeri e le figure geometriche), in base a cui Dio ha creato l'universo, possono essere creati anche dalla mente umana. Vi è quindi corrispondenza fra la struttura matematica dell'universo e la conoscenza matematica umana. Più in generale, **per quanto riguarda la conoscenza**, pure quella non matematica, **anche l'uomo dunque è creatore**, è capace di creare le proprie conoscenze, **così come Dio è creatore della realtà. In questo senso l'uomo è simile a Dio**, produce da sé gli strumenti (la matematica e le scienze) per spiegare e capire l'universo. **Tuttavia** la matematica creata dall'uomo non è identica alla struttura matematica completa dell'universo anche se vi si avvicina; ne è piuttosto un'immagine, un simbolo, perciò **la conoscenza umana non è mai certa ma è una congettura** (= supposizione). Da ciò il titolo dell'opera "Le congetture".

Marsilio Ficino (1433-1499).

Nasce a Figline Valdarno. Fonda e dirige l'Accademia platonica fiorentina col patrocinio di Cosimo de' Medici (grande mecenate). Traduce in latino i dialoghi di Platone, le "Enneadi" di Plotino, ma anche il "Corpus hermeticum" di Ermete Trismegisto, gli "Inni" di Orfeo e Zoroastro, che erroneamente Ficino riteneva documenti antichissimi ed autentici, mentre sono di età romana-imperiale o medievale.

Ficino intende dare fondamento teoretico (conoscitivo) al primato e alla dignità dell'uomo (**l'uomo centro dell'universo**), su cui tutti gli umanisti della prima metà del Quattrocento avevano insistito ma per lo più solo a livello descrittivo.

Il pensiero di Ficino è una forma di neoplatonismo cristianizzato, i cui capisaldi sono:

1. il concetto di filosofia come "rivelazione", come "ispirazione religiosa";

2. il concetto di anima come copula del mondo (copula nel senso grammaticale di congiunzione: l'anima congiunge le essenze spirituali, le idee, con le sostanze materiali, con i corpi);
3. un ripensamento in senso cristiano dell'amor platonico.

Ficino afferma la comune origine e quindi l'**unità di religione e di filosofia** (anche delle filosofie precristiane) . **Ogni filosofia nasce**, per Ficino, da una illuminazione della mente, **da una ispirazione divina, la stessa che ha ispirato la religione rivelata**. Gli antichi teologi, maghi e fondatori delle religioni, come Ermete Trismegisto, Orfeo, Zoroastro, sono tutti profeti illuminati dalla luce della divina rivelazione, derivante dall'unica e originaria fonte universale del sacro e del vero che è il Logos, ossia il Verbo divino, che è uguale per tutti. A questa comune fonte ispiratrice hanno attinto anche Pitagora, Platone e gli altri filosofi. La venuta del Cristo, il farsi carne del Verbo, del Logos, segna il completamento di questa rivelazione del sacro e del vero. Perciò non c'è nessuna contraddizione ma anzi perfetto accordo tra religione e filosofia, tra cristianesimo e platonismo ed anche tra l'antica magia e la teologia, in quanto derivanti dalla medesima sorgente.

In quest'ottica Ficino definisce l'ispirazione religiosa dei profeti e dei filosofi come "**docta religio**", per sottolineare il valore di saggezza insito nella loro missione. Per altro verso, **Ficino non ha avuto esitazioni a proclamarsi anche mago, seguace della magia naturale**, ma non di quella spiritistica e di quella profana, che si dedicano a venefici, a malefici o al culto dei démoni. Quella di Ficino è una magia naturale che sfrutta i benefici delle cose della natura per la buona salute dei corpi. È una magia virtuosa che Ficino ricollega a quella dei Re Magi. La magia di Ficino si basa sul concetto dell'universale animazione di tutte le cose grazie allo "spirito", sostanza materiale sottilissima, soffio, che pervade tutti i corpi. Ficino non considera la magia contraria al cristianesimo: Cristo stesso infatti, egli afferma, è stato in molti casi un guaritore. Il fascino per la magia risulta comune a molti degli uomini dell'Umanesimo e Rinascimento e costituisce un elemento caratterizzante di quell'epoca.

L'unità di religione e filosofia ha per Ficino lo scopo di rinnovare l'uomo e il suo mondo, proclamando l'uomo centro dell'universo. Infatti, secondo lo schema neoplatonico, Ficino distingue la struttura metafisica della realtà in cinque gradi (o essenze) **decrementi di perfezione: Dio, angelo, anima, qualità (forma, essenza) e corpo (materia).** In questa scala l'anima sta nel mezzo, è l'elemento mediano e di congiunzione tra il mondo intellegibile (dello spirito e delle idee) ed il mondo fisico. **Perciò l'anima è definita da Ficino "copula mundi"** (elemento di congiunzione, di collegamento) e l'uomo, portatore dell'anima, è collocato al centro dell'universo. Così come l'infinito, lo spirito, è indistruttibile, lo è anche l'anima che ad esso si collega e congiunge.

La funzione mediatrice e di collegamento dell'anima si esplica attraverso l'amore, che è la forza che unisce le diverse parti della creazione, l'intero universo. È per amore che l'universo tende a Dio ed esce così dal caos, si organizza e raggiunge l'ordine e la perfezione. Ed è sempre per amore che Dio si prende cura dell'universo e gli dà la vita. **La reciprocità del sentimento d'amore è la novità**

concettuale mediante cui Ficino converte l'amore platonico nell'amore cristiano, riformulando ed ampliando il concetto di amore platonicamente inteso, limitato in quanto tale ad attrarre a sé le cose senza tendere alle cose a sua volta.

Ma tutta l'intera concezione neoplatonica è utilizzata da Ficino per accentuare la funzione centrale dell'uomo: mentre il centro del neoplatonismo di Plotino è l'"Uno", Dio, da cui tutto deriva per emanazione e a cui tutto ritorna, **il centro del neoplatonismo di Ficino** (come di Cusano, di Pico della Mirandola e degli umanisti in genere) **è l'uomo nella sua funzione di congiunzione tra mondo ultraterreno e mondo terreno.** L'uomo continua ad avere la sua origine e la sua perfezione in Dio, ma trova in se stesso, nella sua dignità di essere privilegiato, il proprio valore e il proprio fondamento nell'amore che lo lega Dio e di cui Dio lo ricambia. **È nel potere dell'uomo di ascendere, mediante un atto d'amore, la scala dei gradi della realtà** e di accendere l'anima in una sorta di "indiamiento" (immedesimazione in Dio) nel quale, in Dio, l'anima si fa eterna.

Pico della Mirandola (1463-1494).

Famoso anche per la sua eccezionale memoria, Pico della Mirandola si pone lo scopo di allargare il campo della conoscenza, anche cercando di conciliare fedi e filosofie diverse; sostiene ad esempio che fra la filosofia di Platone e quella di Aristotele, ritenute molto diverse tra di esse, vi siano invece molti punti concordi.

La sua opera principale è il **"Discorso sulla dignità dell'uomo"**. **Ciò che distingue l'uomo dagli altri esseri**, egli dice, **è la sua natura non definita, non predeterminata.** Infatti, **mentre la natura degli angeli è razionale**, e dunque il loro comportamento è sempre determinato dalla ragione, **e mentre la natura degli animali è istintuale**, e dunque il loro comportamento è sempre determinato dall'istinto, **l'uomo invece è libero** e dipende da lui scegliere la strada che vuol seguire (il bene e il giusto o il male e l'ingiusto). La scelta del tipo di vita comporta la responsabilità dell'individuo, ma **in questa libertà di scelta**, non concessa agli altri esseri, **consiste la specifica dignità dell'uomo. L'uomo è artefice del suo destino.**

L'elevazione dell'uomo verso gli esseri superiori comincia con il dominio delle passioni e poi con la conoscenza, dapprima la conoscenza delle cose naturali (filosofia naturale) e poi la conoscenza delle cose divine (teologia). L'uomo, nel suo piccolo, è composto delle medesime parti, delle medesime sostanze di cui è composto il cosmo intero, l'intero universo: nell'uomo come nel cosmo vi sono sia sostanze materiali ed istintuali sia sostanze razionali e spirituali. Per tale ragione Pico afferma che **l'uomo è un microcosmo**, corrispondente nel suo piccolo al macrocosmo, cioè al cosmo intero. È il concetto di uomo come microcosmo che ritroviamo anche in molti altri umanisti e filosofi rinascimentali.

Per Pico della Mirandola, come per numerosi pensatori dell'Umanesimo e del Rinascimento, **nella scienza rientra anche la magia:** non la magia nera, che è opera

del demonio, ma la magia bianca che, con i suoi riti, le sue formule e le sue pratiche, cerca di scoprire gli aspetti più misteriosi e nascosti della natura. Per l'Umanesimo e per il Rinascimento infatti la natura e l'universo non sono concepiti come un insieme meccanico di fenomeni materiali, ma come un organismo, come un essere vivente, dotato quindi anche di sensibilità e spiritualità: gli elementi della natura sono capaci di sentire, hanno sensazioni e gioiscono o patiscono come gli uomini. E la magia, allora si pensava, mira proprio a ricercare questi elementi sensibili della natura per utilizzarne l'energia e i benefici. La magia bianca, si diceva, non allontana da Dio; anzi spinge l'uomo ad ammirare ancora di più Dio, perché proprio lui ha creato una natura così misteriosa ed affascinante, piena di segreti nascosti.

In questo senso Pico è anche uno studioso della "Cabala", cercando di conciliarla col cristianesimo. La Cabala è un insieme di dottrine di origine ebraica, basate su molti elementi mistici e magici, che si propone di approfondire i rapporti tra Dio e il mondo (la natura), considerando Dio misticamente e magicamente presente e nascosto nella natura, per cui la natura non è solo materiale ma soprattutto spirituale.

Pietro Pomponazzi (Mantova 1462-Bologna 1524).

Insegna a Padova e a Bologna. È il maggior esponente dell'aristotelismo umanistico-rinascimentale.

Opera principale: Sull'immortalità dell'anima.

Pur se inizialmente di orientamento platonico, l'Umanesimo-Rinascimento assume in seguito anche orientamenti aristotelici. **L'aristotelismo umanistico-rinascimentale è diviso in due filoni:**

1. **gli averroisti**, che sostengono l'esistenza di un unico intelletto attivo separato dagli intelletti passivi individuali e, in quanto tale, immortale;
2. **gli alessandrinisti**, che considerano mortale non solo l'individuo e il suo intelletto passivo, ma negano anche l'esistenza di un intelletto attivo separato e immortale, giudicando che niente esiste o sopravvive al corpo, essendo l'anima una funzione dell'organismo indissolubilmente legata ad esso.

Pomponazzi appartiene alla corrente degli alessandrinisti. Il suo intendimento fondamentale è dimostrare che il mondo ha un ordine razionale necessario (in esso cioè non vi è né libertà né finalismo). **In Aristotele egli vede il filosofo che ha escluso l'intervento diretto di Dio** o di altri poteri soprannaturali **nelle cose del mondo**. Pomponazzi non nega la realtà di fatti eccezionali o miracolosi che sembrano testimoniati dall'esperienza. È vero che ci sono incantesimi, magie, stregonerie, miracolosi effetti di piante o pietre. Ma tali fatti non sono miracoli nel senso di essere contrari alla natura e fuori dall'ordine del mondo; sono chiamati miracoli solo perché accadono raramente, ma non sono eventi sovranaturali, rientrano invece nell'ordine necessario della natura e si spiegano con l'azione degli astri. I corpi celesti infatti sono il mezzo necessario con cui Dio agisce sul mondo. Dio non interviene

direttamente sulle cose naturali, perché tutte le azioni si trasmettono attraverso la serie dei cieli.

Nell'ordine naturale e necessario del mondo rientra pure la storia degli uomini e delle stesse religioni. Per ogni religione vi è il tempo del suo sorgere, del suo fiorire e della sua fine. Il nascere di una religione è caratterizzato da oracoli, profezie e miracoli che diminuiscono a misura che si avvicina l'epoca della fine. Proprio per l'esaurirsi dei miracoli Pomponazzi prevede la **prossima fine della fede cristiana**.

Nell'ordine del mondo è inclusa anche l'attività spirituale dell'uomo. Secondo l'orientamento aristotelico-alessandrino, Pomponazzi sostiene che **l'anima, anche quella attiva ed intellettuale, non è immortale** perché non può esistere né operare senza il corpo. Non c'è dunque alcun intelletto attivo unico e separato dagli intelletti passivi o anime sensitive. Rispetto all'anima sensitiva degli animali, l'anima intellettuale dell'uomo è capace di conoscere l'universale e il soprasensibile (il concetto). Tuttavia essa non è un'intelligenza separata, tant'è vero che non può conoscere se non attraverso le immagini che le derivano dai sensi corporei. E se l'anima umana è inseparabile dal corpo allora non può essere immortale, o quanto meno la sua immortalità diventa dubbia ed in ogni caso è impossibile a dimostrarsi.

Questa tesi suscitò grande scalpore, soprattutto perché nel 1513 il Concilio lateranense aveva proclamato solennemente il dogma dell'immortalità dell'anima. Ma per Pomponazzi non si tratta di negare in assoluto l'immortalità dell'anima perché, ricorrendo alla medievale dottrina della doppia verità (Volume I, pag. 168), se è ragionevole e più probabile per la ragione che l'anima, in quanto forma del corpo, sia mortale, tuttavia la tesi opposta può essere accettata in base alla fede, ossia in base alla rivelazione divina e alle Sacre scritture.

Si pone allora la domanda: se l'anima è mortale, la vita morale e la virtù sono ancora possibili? La risposta di Pomponazzi è positiva, anzi per lui **la vita morale e la virtù si salvano più con la tesi della mortalità che non con quella dell'immortalità dell'anima**, poiché chi si comporta rettamente in vista di un premio o per timore di un castigo nell'aldilà in realtà diminuisce il merito o aumenta il demerito della sua azione perché non è fine a se stessa, non è compiuta perché è buona in sé ma è invece subordinata all'aspettativa di un vantaggio. **Il premio essenziale della virtù**, sostiene Pomponazzi **è la virtù stessa** (la virtù è premio a se stessa), che rende felice l'uomo, mentre la pena per il vizio è il vizio stesso, che lo rende infelice.

Pomponazzi **affronta altresì l'antico problema della conciliazione fra libertà umana e prescienza e predeterminazione divina**. Egli ritiene innegabile la libertà umana in quanto testimoniata dall'esperienza e, quindi, di conseguenza conciliabile con la prescienza divina. Considera però meno conciliabile la libertà umana con l'onnipotenza divina. Pomponazzi ritiene più fondata l'opinione degli stoici che ammisero il fato, il destino, cioè il procedere necessario dell'ordine cosmico stabilito da Dio nella buona e nella cattiva sorte. Ma deriva allora il problema che **Dio sarebbe**, in questo caso, **causa non solo del bene ma anche del male**. Pomponazzi si orienta risolvere questa difficoltà affermando che il bene concorre insieme col male alla compiutezza dell'universo. Tuttavia, ricorrendo ancora alla teoria della doppia

verità, Pomponazzi ammette che rispetto a queste simili conclusioni della ragione naturale si possano per contro accettare e scegliere le credenze della fede quali sono state rivelate.

Comunque, in sostanza, il pensiero di Pomponazzi conduce alla completa naturalizzazione dell'uomo, inteso come sostanzialmente appartenente al mondo naturale più che al mondo sovranaturale. **Ma il naturalismo di Pomponazzi** (l'uomo è natura materiale più che spirituale) **non riduce**, semplificandola, **la dignità dell'essere umano**, il quale invece, attraverso un umanissimo processo, viene faticosamente facendosi da bestia a uomo, innalzandosi dal vegetare e dal sentire all'intendere e al comprendere. Pomponazzi conclude col dire che nell'intendere l'anima è "nobilissima tra le cose materiali, ha, al confine delle cose immateriali, un profumo di immortalità".

LA FILOSOFIA DELLA NATURA RINASCIMENTALE.

Nel Rinascimento il tema della rinascita non riguarda solo l'uomo, la religione o la politica ma altresì i rapporti dell'uomo con la natura, concepita come il regno del dominio dell'uomo in virtù della sua posizione privilegiata. L'interesse per la natura esprime la convinzione di disporre di un potere di controllo e di utilizzazione delle forze naturali simile a quello di Dio nell'universo.

L'indagine sulla natura è infatti la prevalente forma di filosofia espressa nel Rinascimento e trova in Telesio, Bruno e Campanella i principali esponenti.

L'indagine naturalistica viene svolta secondo due modalità:

1. attraverso **la magia**, particolarmente coltivata nel Cinquecento sulla base di due convinzioni: a) quella dell'universale animazione della natura, anche quella inorganica, tutta pervasa da un medesimo spirito, da un'unica anima del mondo simile a quella che agisce nell'uomo (la natura è organismo vivente e vi è identità essenziale tra uomo e natura); b) quella della possibilità di cogliere e servirsi delle forze recondite della natura mediante incantesimi od altre formule per instaurare sulla natura un potere illimitato;
2. attraverso **la filosofia della natura**, che si afferma per la prima volta con Telesio e viene quindi ripresa da Bruno e Campanella, caratterizzata dall'abbandono della magia e dall'adozione di metodi di ricerca legati all'osservazione e alle sensazioni empiriche. Rimane unicamente condivisa con l'approccio magico la convinzione dell'animazione universale della natura, considerata una totalità vivente, ma per il resto si ritiene che la natura sia retta da propri principi e che le sue forze si rivelino principalmente nell'esperienza, per cui occorre soltanto riconoscerle ed assecondarle anziché pensare di evocarle con la magia; la filosofia naturalistica ritiene le forze naturali non misteriose bensì comprensibili e suscettibili di indagine e di ricerca. Il naturalismo rinascimentale adotta un metodo contrapposto a quello della filosofia naturale aristotelica: intende cioè interpretare la natura con la natura, ossia attraverso l'osservazione dei fenomeni, senza ricorrere ad ipotesi o dottrine fittizie e metafisiche; si apre così la via all'indagine scientifica sulla natura, anche se nel naturalismo rinascimentale non è ancora presente quella sistematica metodologia di indagine che distinguerà la scienza moderna sorta con la rivoluzione scientifica.

Magia e scienze occulte.

Nel Medioevo la magia era combattuta poiché considerata una tentazione demoniaca, volta a stravolgere l'ordine gerarchico del mondo derivante dalla creazione. Nel Rinascimento invece la magia è impiegata come uno dei mezzi per dominare la natura. Il mondo rinascimentale è infatti popolato da una fitta schiera di maghi e di cultori di scienze occulte. Di seguito si fa cenno ad alcuni dei più celebri.

Cornelio Agrippa (Colonia 1486-Grenoble 1535). Come Pico della Mirandola, ammette tre mondi: quello degli elementi naturali; quello intellegibile (quello dell'intelligenza umana); quello celeste. Questi mondi sono fra di essi collegati in modo che le proprietà di quello superiore influiscono su quello inferiore mentre, dal canto loro, gli esseri inferiori possono giungere attraverso gli esseri superiori sino al mondo supremo. L'uomo è situato nel punto centrale dei tre mondi: ricomprende in se, come microcosmo, tutto ciò che è disseminato nelle cose. Ciò gli consente di conoscere la forza magica e spirituale che tiene avvinto il mondo e di servirsene per compiere atti straordinari. La magia è in tal senso la scienza più alta e completa, perché è quella che pone al servizio dell'uomo tutte le potenze nascoste della natura. La magia si rivolge a tutti e tre i mondi e quindi vi sono tre tipi di magia:

1. la magia naturale, che studia e si serve delle proprietà nascoste delle cose corporee per compiere azioni prodigiose;
2. la magia celeste, che studia gli astri e i loro influssi sugli uomini (astrologia);
3. la magia religiosa o cerimoniale, che studia gli spiriti e i démoni per evocare il loro intervento sugli uomini.

La magia religiosa è anche chiamata magia nera mentre quella naturale e celeste sono denominate magia bianca.

Uno dei maghi più famosi dell'epoca fu **Teofrasto Paracelso**, nato in Svizzera nel 1493 e morto a Salisburgo nel 1541. È stato anche medico e chirurgo, anzi il riformatore della medicina, sia pure in senso magico, e l'anticipatore del metodo scientifico. Per lui la ricerca deve collegarsi con l'esperienza e la teoria procedere parallelamente con la pratica. Il principio che deve guidare la ricerca è la corrispondenza tra il macrocosmo e il microcosmo. Per conoscere l'uomo (cioè il microcosmo) dobbiamo rivolgerci al macrocosmo (cioè al mondo, alla natura). La medicina deve fondarsi su tutte le scienze che studiano la natura e su quattro discipline fondamentali: la teologia per utilizzare l'influsso divino; l'astronomia-astrologia per utilizzare gli influssi astrali; l'alchimia per utilizzare la quintessenza delle cose, cioè l'elemento chimico dominante di una cosa; ed infine la filosofia. Paracelso è stato definito il "Lutero della medicina", da lui riformata contro le due massime autorità della medicina tradizionale, Galeno e Avicenna. Partendo dal presupposto magico che la materia originale, ancor prima dei quattro elementi (acqua, aria, terra, fuoco), e quindi ancor prima del corpo umano, sia un composto chimico soprattutto di zolfo, mercurio e sale, ha dato inizio di fatto alla farmacologia e alla iatrochimica (medicina chimica), anche se la relativa giustificazione è tratta dal mondo magico, ritenendo che la salute si ristabilisca soprattutto non già con l'assunzione di sostanze organiche (bile, sangue, creste di pollo o pidocchi), bensì di sostanze minerali e vegetali (ad esempio il ferro o particolari erbe) che si trovano nel mondo naturale, ravvisando nei minerali e nei vegetali la presenza di forze arcane (= vivificanti, dal nome greco "archeus" che significa spirito animatore).

Fondatore della moderna epidemiologia è stato il medico-mago italiano **Gerolamo Fracastoro** (1478-1533), sostenendo che molte malattie non devono essere imputate all'influenza degli astri, ma alla trasmissione, per contatto, di germi invisibili. Sul

fronte più propriamente magico sottolinea il tema della simpatia universale delle cose (del loro reciproco e armonico sentirsi) , che è il fondamento della magia.

Bernardino Telesio (1509-1588).

Nasce a Cosenza e studia Padova.

Opera principale: La natura secondo i propri principi.

L'autonomia e i principi propri della natura.

Rispetto alle concezioni che deriveranno dalla rivoluzione scientifica, la fisica di Telesio è ancora di tipo prevalentemente qualitativo e descrittivo più che quantitativo. Peraltro, rispetto alla mentalità rinascimentale il pensiero di Telesio già costituisce un tentativo avanzato nell'avvio dello studio della natura fisica sulla strada di una ricerca autonoma, disgiunta dalla magia come anche dalla metafisica aristotelica, che considerava invece la fisica conoscenza teoretica delle sostanze sensibili soggette a movimento. Telesio non nega, come vedremo, un Dio trascendente né un'anima o sostanze sovransensibili, ma pone queste sostanze al di fuori della ricerca fisico-naturalistica. **Intende cioè stabilire l'autonomia della natura e dei suoi propri principi e di conseguenza l'autonomia nella ricerca di tali principi** (autonomia dalla metafisica e dalla fisica tradizionale aristotelica nonché dalla teologia). L'uomo può conoscere la natura solo in quanto è lui stesso natura, parte della natura. Da qui la **preminenza attribuita alla sensibilità quale mezzo di conoscenza delle cose naturali. L'uomo per conoscere la natura deve ascoltarla, affidandosi ai sensi che gliela rivelano.**

Telesio **definisce i principi della natura su base sensistica**, convinto che i "sensi" rivelino la realtà della natura, essendo tutta la natura vitalità e sensibilità. **Per "sensismo" si intende** quella concezione filosofica secondo cui il prevalente fondamento della conoscenza sta nei sensi, nella sensibilità, nelle sensazioni. Nella sua concezione vitalistica della natura (la natura è un organismo vivente), chiamata anche "ilozoismo", che in greco significa materia animata e vitale, Telesio si contrappone alla fisica aristotelica e si rifà piuttosto al panpsichismo presocratico di Anassimene, Anassimandro, Anassagora, Eraclito, secondo cui tutto è vivo, anche le cose inanimate. Panpsichismo significa infatti ritenere che in tutte le cose sia presente uno spirito vitale.

I sensi, afferma Telesio, ci rivelano che le forze fondamentali che agiscono sulla natura sono due: il caldo e il freddo. Il caldo ha effetti di **dilatazione dei corpi**, fa essere le cose leggere e le mette in moto; il freddo produce **condensazione** e quindi fa essere le cose pesanti e tende ad immobilizzarle. **Il caldo e il freddo, come principi e forze che agiscono sulla natura, sono in quanto tale incorporei e quindi hanno bisogno di una massa corporea, di una materia, su cui agire.** Cade così la fisica dei quattro elementi naturali e cade la concezione aristotelica delle sostanze come sinolo di materia e forma. Invece, dichiara Telesio, **sia i quattro fondamentali elementi naturali sia tutte le forme delle cose derivano dai due principi fondamentali del caldo e del freddo e dalla loro azione sulla massa corporea o materia.**

Il caldo e il freddo pervadono ogni corpo, si contrastano e si sostituiscono a vicenda. Se tutte le cose, compresi gli animali e gli uomini, sono formate dal caldo, dal freddo e dalla massa corporea, è necessario che **anche il caldo, il freddo e la massa corporea** siano **dotati di sensibilità** perché ciò che è nell'effetto deve essere anche nella causa. **La facoltà del caldo, del freddo e della materia hanno di percepire** le proprie azioni e quelle degli altri corpi **produce sensazioni piacevoli rispetto a ciò che favorisce la propria conservazione e produce sensazioni spiacevoli nel caso contrario**. Tutti gli enti pertanto "sentono" il rapporto reciproco. Come mai allora solo gli animali hanno organi di senso? Perché, risponde Telesio, gli animali sono enti complessi e gli organi fungono da vie di accesso attraverso cui l'azione delle cose esterne (che modificano la sensibilità) giungono più facilmente al soggetto senziente. Invece le cose semplici (minerali e vegetali) sentono direttamente. **Tutte le cose** quindi **sono vive e senzienti, anche i minerali**. Appare dunque errata la distinzione aristotelica tra mondo inorganico e mondo vivente, perché tra i due corre soltanto una semplice differenza di grado.

Se la fisica (o filosofia della natura) di Telesio si mantiene complessivamente sul piano qualitativo (è una fisica basata sulle "qualità" elementari del caldo del freddo), tuttavia egli avverte l'esigenza di un'analisi quantitativa al fine di determinare la quantità di calore necessaria a produrre i vari fenomeni, perché questa analisi quantitativa, dice Telesio, può rendere gli uomini "non solo sapienti, ma potenti", cioè può dar loro il controllo dalle forze naturali.

La dottrina dell'uomo come realtà naturale: l'anima, la sensibilità e la conoscenza.

Come realtà naturale l'uomo è spiegabile allo stesso modo di tutte le altre realtà e cose naturali. Gli organismi animali erano spiegati da Aristotele in base all'anima sensitiva. Telesio, ovviamente, non può accogliere tale tesi ritenendo che anche le cose inanimate possiedano sensibilità. **Ciò che invece distingue l'animale dalle altre cose è**, così come chiamato da Telesio, **lo "spirito prodotto dal seme"**, terminologia di origine stoica, intendendo lo **spirito come sostanza corporea sottilissima inclusa nel corpo** (quindi una sostanza materiale), svolgente le funzioni da Aristotele attribuite all'anima sensitiva. **Tale è definita anche l'anima dell'uomo**, cioè come spirito o sostanza naturale uguale a quella degli altri animali. L'anima dunque non è "forma" del corpo in senso aristotelico, ma **è spirito vitale, materia sottile presente in ogni parte del corpo**.

In base a tale spirito è spiegata la conoscenza nelle sue varie forme, la cui origine è individuata nella sensazione (la conoscenza nasce dai sensi). **L'anima umana** oltre a quella sensitiva **possiede anche la facoltà intellettuale, ma essa ha comunque natura materiale** (l'anima è ridotta ad elemento fisico-naturalistico) e **conosce unicamente attraverso i sensi** (sensismo conoscitivo). Si vedrà in seguito che Telesio ammette altresì l'esistenza di un altro tipo di anima, immateriale e del tutto spirituale e pertanto immortale.

Per Telesio, e questa volta similmente ad Aristotele, **la sensazione produce una conoscenza vera della realtà**: essa imprime nell'anima l'immagine fedele della cosa percepita, che i sensi stampano direttamente, meccanicamente ed automaticamente nell'anima stessa. **La conoscenza razionale, invece, è meno certa** di quella dei sensi e ad essa si deve fare ricorso soltanto per la conoscenza di cose di cui non si abbia esperienza immediata. Ma già la sensazione prodotta da un contatto tra l'anima e le cose esterne non si riduce per Telesio a fatto puramente materiale, poiché è percezione consapevole di tale contatto, ossia dei mutamenti e movimenti che le cose producono nello "spirito" dell'anima.

L'intelligenza a sua volta, prosegue Telesio, **deriva dalla sensibilità**, dalle sensazioni, e **consiste nell'estendere alle cose non ancora percepite le qualità che l'anima ha colto nelle cose già percepite** procedendo secondo il criterio della somiglianza. Ad esempio, quando vediamo un uomo giovane l'intelligenza ci dice che invecchierà. Tale invecchiamento non è da noi percepito, però possiamo "intenderlo" grazie alle passate esperienze ed alla somiglianza di passate percezioni. Telesio dunque non disprezza affatto la ragione, l'intelligenza, tuttavia afferma che i sensi sono più credibili perché ciò che è appreso dai sensi non ha più bisogno di essere indagato. Gli stessi principi della matematica, sostiene, derivano dai sensi per similitudini ed analogie.

La vita morale e la vita religiosa.

Anche la vita morale dell'uomo è spiegata in base a principi e motivazioni naturali (non metafisiche e sovranaturali). Il bene supremo per l'uomo, come per ogni essere, è la propria conservazione così come il male è la propria distruzione. In tal senso il piacere è la sensazione della conservazione mentre il dolore è la sensazione della distruzione. **Il fondamento della morale è la tendenza di tutti gli esseri alla propria conservazione e accrescimento**. Le cose o gli eventi che favoriscono questi processi producono una dilatazione dell'anima che corrisponde ad una sensazione di calore, alla quale si associa una reazione di piacere cui diamo il nome di "**bene**". Al contrario, altri fatti producono una contrazione dell'anima, corrispondente ad una sensazione di freddo che è causa di dolore, cui diamo il nome di "**male**". Il comportamento dell'uomo è determinato dalla tendenza spontanea a ricercare il piacere e fuggire il dolore. **L'unico spazio esistente per la volontà è un calcolo del piacere maggiore**, anche se meno vicino nel tempo, e quindi la possibilità di rinunciare ad un piacere immediato per uno più grande in futuro, oppure l'accettazione di un dolore al presente per evitarne uno peggiore nel futuro. **Il piacere e il dolore hanno pertanto un preciso scopo funzionale**: essi non sono il fine che perseguiamo ma il mezzo che ci agevola nel conseguire il fine della autoconservazione. **Parimenti, la virtù è la condizione necessaria per la conservazione dell'uomo nel mondo**, perché impone alle passioni un controllo che evita gli eccessi dannosi.

Se Telesio riduce a puri elementi naturali l'intera vita intellettuale e morale dell'uomo, non altrettanto dicasi per la vita religiosa, che gli appare irriducibile

alla natura, in quanto trattasi di aspirazione ad un bene che non è conosciuto dai sensi e si rivolge ad un mondo diverso da quello sensibile. Per Telesio, **oltre allo "spirito" materiale dell'anima naturale, c'è dunque qualcosa di più: "un genere di anima divina e immortale", che però non serve a spiegare gli aspetti naturali dell'uomo bensì quelli che trascendono la sua naturalità.** Quest'anima è direttamente infusa da Dio nell'uomo ed è da Telesio chiamata "**mens superaddita**" (mente, anima, aggiunta dall'alto). Con lo "spirito" dell'anima naturale l'uomo conosce e tende alle cose che si riferiscono alla sua conservazione naturale; con la "mens superaddita" egli conosce e tende alle cose divine, che riguardano non la sua salute naturale ma quella eterna, la quale è oggetto di volontà, di una libera scelta, in quanto non basta conoscere il bene eterno ma bisogna anche volerlo ed in ciò consiste **il libero arbitrio.**

Deriva così una **netta distinzione, ma non un contrasto, fra vita intellettuale e morale e vita religiosa.** Il naturalismo di Telesio non si contrappone alla religiosità, che rimane da esso distinta ma non esclusa. Anticipando la concezione di Galilei, ne esce riaffermata la **distinzione tra scienza e fede.** Telesio ammette un Dio creatore e Provvidenza al di sopra della natura, ma semplicemente nega che si debba fare ricorso a lui nell'indagine fisico-naturalistica. **In questo senso Telesio critica Aristotele** poiché troppo metafisico in fisica e troppo fisico nel concetto metafisico di Dio. **La concezione aristotelica di Dio ridotto a motore immobile,** a funzione motrice del mondo, **appare a Telesio del tutto inadeguata.** È inconcepibile ricorrere a Dio per spiegare i movimenti naturali che possono trovare invece nella natura stessa il loro principio e la loro spiegazione, così come è inconcepibile che Aristotele neghi a Dio la Provvidenza. Dio è piuttosto il principio dell'ordine delle cose naturali e della conservazione di tutti gli esseri della natura, che altrimenti si distruggerebbero a vicenda. Per Telesio, come sarà per Cartesio, Dio è il garante dell'ordine della natura.

Giordano Bruno (1548-1600).

È tra i maggiori esponenti del Rinascimento italiano. Nasce a Nola, presso Napoli. Da giovane diventa frate domenicano. È tuttavia di carattere irrequieto e ribelle. Non si limita a studiare i testi sacri e la filosofia scolastica, ma anche quella di Platone, di Pitagora e la filosofia araba. In particolare trova interessanti la filosofia di Nicola Cusano e le concezioni di Copernico. Le sue idee finiscono col non corrispondere più a quelle del cristianesimo ed esce dall'ordine dei domenicani. Accusato di eresia, per sfuggire all'Inquisizione e al processo si rifugia all'estero, in molte città. Giunto a Ginevra aderisce alla religione calvinista ma ben presto si stacca anche da essa. Va a Parigi, dove il re Enrico III gli dà l'incarico di insegnare la mnemotecnica (l'arte per aumentare la memoria), nella quale Giordano Bruno è esperto. A Parigi entra però in contrasto con gli esponenti culturali di quella città, influenzati dalla filosofia di Aristotele, mentre Bruno preferisce la filosofia di Platone. Si reca allora in Germania. Rientrato in Italia viene arrestato dall'Inquisizione e viene processato, prima a Venezia poi a Roma dove viene condannato a morte e, nel 1600, bruciato vivo come eretico in Campo dei Fiori, un quartiere di Roma.

Scrive le sue opere soprattutto in forma di dialogo tra diversi personaggi, anche allo scopo di difendersi dalle accuse di eresia, pensando, inutilmente, di poter dichiarare in tal modo che le frasi eretiche erano da attribuirsi soltanto ad uno dei personaggi del dialogo e non a lui direttamente. **Tra le sue opere si distinguono:**

1. i "Dialoghi metafisici": La cena delle Ceneri (sulla rivoluzione copernicana); La causa, il principio e l'uno; L'infinito universo e i mondi;
2. i "Dialoghi morali": Lo spaccio (=l'imbroglio) della bestia trionfante; Gli eroici furori.

Mentre Telesio aveva affermato l'autonomia del mondo naturale e l'oggettività dell'indagine sulla natura, precorrendo lo spirito galileiano, **Bruno** (ed altresì Campanella come vedremo) **ritorna ancora, in parte, alla metafisica e alla magia**, segnando un **regresso dal punto di vista scientifico, ma esprimendo** in modo appassionato **l'entusiasmo naturalistico del Rinascimento.**

L'amore dionisiaco per la vita e la religione della natura.

Tutte le opere di Bruno presentano una fondamentale nota comune: l'amore per la vita nella sua potenza dionisiaca (ebbra, furiosa) e nella sua infinita espansione. Questo amore passionale gli rende insopportabile il convento, tant'è che getta la tonaca, e gli fa nutrire un odio inestinguibile per tutti quei pedanti accademici e aristotelici che riducono la vita e la natura a fredda teoria, senza comprenderne la forza viva, vitalistica. La vita non va compresa, ma vissuta con passione, con ebbrezza dionisiaca.

Dall'amore passionale per la vita sorge l'interesse di Bruno per la natura, che non è oggetto di ordinata analisi come per Telesio, ma è sentita come organismo e realtà

impetuosa, tutta viva e tutta animata. Da qui anche la sua predilezione per la magia, che si fonda su questo panpsichismo (vitalismo) universale, in quanto la magia intende appunto cogliere, attraverso le pratiche magiche, l'animismo della natura saltando la paziente e laboriosa indagine naturalistica indicata da Telesio.

Da qui, ancora, la predilezione di Bruno per la mnemotecnica, l'arte della memoria derivata da Raimondo Lullo, che ha la pretesa, attraverso l'ars combinatoria, non solo di ricostruire e comprendere in un colpo solo l'ordine e le forze che operano nel mondo, ma anche di conoscere, attraverso la magia, la struttura, la realtà profonda delle cose per dominarle.

Tale è l'impeto passionale con cui Bruno sente e concepisce la natura che il suo naturalismo è più una religione della natura: è sentimento di esaltazione, è eroico furore piuttosto che rigorosa ricerca. Perciò l'opera di Bruno segna una battuta d'arresto dello sviluppo del naturalismo scientifico, ma esprime nella forma più appassionata e potente quel sentimento vivo per la natura che è stato uno degli aspetti fondamentali del Rinascimento.

L'atteggiamento verso la religione positiva.

Tutto è vivo in Bruno, in un senso ben diverso rispetto a Telesio, il quale restringeva la sua visione vitalistica al solo ambito del sensismo (tutte le cose sono dotate di sensazione). Per Bruno tutta la natura, quella delle cose come quella dell'anima e della mente, l'intera vita del cosmo, è infinita espansione della stessa vita di Dio: il divino è ovunque, in una concezione prevalentemente monistica (=esiste un solo principio di spiegazione e di origine della realtà) e panteistica del mondo.

La religione positiva, come sistema di credenze, appare per contro in Bruno ripugnante ed assurda. Egli ne riconosce l'utilità sociale ai fini del governo di popoli rozzi, ma le rifiuta qualsiasi valore. E' giudicata un insieme di superstizioni contrarie alla ragione e alla natura, poiché considera vile e scellerato ciò che invece alla ragione appare eccellente; vuol far credere che la legge naturale è una mascalzonata e che la natura e la divinità non hanno lo stesso fine; che la giustizia naturale e quella divina sono contrapposte; che la filosofia e la magia sono pazze; che ogni atto eroico è vigliaccheria e che l'ignoranza è la più bella scienza del mondo.

Feroce in Bruno è la satira anticristiana, non solo nei confronti del cattolicesimo ma anche del protestantesimo, che gli appare anzi peggiore, sia perché nega la libertà dell'uomo ed il valore delle buone opere sia perché ha causato lo scisma e la discordia fra i popoli. Bruno non poteva andar d'accordo né con i cattolici né con i protestanti né con qualche setta, giacché il suo scopo era di fondare lui stesso una nuova religione, quella dell'infinito della natura, di carattere neo-pagano: una religiosità coincidente con lo stesso filosofare.

Bruno fa sua l'idea dominante nel Rinascimento, già espressa nella forma più compiuta da Pico della Mirandola, di una comune religiosità-sapienza originaria che, tramandata da Mosé, è stata svolta, accresciuta e chiarita da filosofi, maghi e profeti del mondo orientale, classico e cristiano, tutti divinamente ispirati.

In particolare, Bruno intende ripristinare, in forma rinnovata, l'antica religiosità magico-egiziana, che i dogmi del cristianesimo avevano distrutto in conseguenza di quel processo di degenerazione, da Bruno denunciato, iniziato subito con San Paolo il quale, proclamando il primato della sola fede, ha rinnegato il valore della ragione e dell'operosità umana. Influenzato da Ficino, da Pico della Mirandola e dal complessivo orientamento magico-rinascimentale, Bruno profetizza il ritorno alla tradizione egiziana, la sola in grado di comporre i contrasti religiosi e rendere possibile una riforma morale. L'egizianismo è infatti considerato da Bruno una sorta di gnosi (conoscenza mistica, esoterica, riservata agli iniziati) di carattere magico-salvifico, capace di realizzare l'ascesa neoplatonica all'Uno (al principio divino) attraverso l'esperienza dell'"indiamiento" (=immedesimarsi in Dio), in cui l'uomo avverte la sua natura divina.

Da qui l'accettazione dell'eliocentrismo di Copernico, non per condivisione scientifica ma perché esso si accorda perfettamente con la religione egiziana, in cui il Sole assume il ruolo di divinità centrale, ed inoltre perché esso contrasta la visione angusta degli aristotelici, i quali sostenevano che l'universo è finito, mentre la visione cosmologica di Bruno è quella di un universo come uno (Dio e natura insieme) ed infinito.

L'infinità dell'universo.

Bruno accoglie la teoria eliocentrica di Copernico, della quale tratta nella sua opera "La cena delle Ceneri". **Però** la cosmologia di Bruno, ossia la sua concezione dell'universo, accetta **solo in parte** la teoria di Copernico, mentre la modifica in molte altre parti. **Per Copernico**, come sappiamo, **non la Terra ma il Sole è al centro dell'universo, un universo che rimane però finito** poiché delimitato dalla sfera delle stelle fisse.

La cosmologia di Bruno peraltro è di tipo filosofico, basata cioè su ragionamenti filosofici e non di tipo scientifico, ricavata, come in Copernico, sull'osservazione scientifica e sul calcolo matematico.

Accettando l'eliocentrismo di Copernico, Bruno poi se ne discosta ed assume invece una concezione più simile a quella di Nicolò Cusano: l'universo, che è l'effetto di una causa infinita (cioè Dio) non può non essere esso stesso infinito. Se l'universo è infinito, **allora non ha senso parlare di un centro dell'universo** (essendo infinito, l'universo non è chiuso dal cerchio delle stelle fisse e, se l'universo non è un cerchio, allora non ha neppure un centro). **È sbagliato quindi dire che la Terra è al centro dell'universo** (come sosteneva il sistema geocentrico di Tolomeo e di Aristotele), **ma è anche sbagliato dire che il Sole è al centro**, come sosteneva Copernico.

Bruno apprezza e loda comunque la teoria di Copernico perché ha avuto il merito di far cadere il vecchio sistema geocentrico, durato per secoli poiché basato sulle idee di Tolomeo e di Aristotele che erano considerati indiscutibili ed assolutamente autorevoli. Per Bruno, **il merito di Copernico è stato proprio quello di aver finalmente spezzato il "principio di autorità"**, ossia l'accettazione acritica (= non

critica, ma passiva) del pensiero del passato solo perché espresso da filosofi giudicati così autorevoli da non poter essere criticati e messi in dubbio. Questo è stato per Bruno il grande valore culturale e morale della rivoluzione copernicana (chiamata "rivoluzione" perché "rivolta", capovolge, l'universo, mettendo al centro il Sole e non più la Terra).

L'adesione alla teoria copernicana suscita tuttavia grande scandalo nella Chiesa, che all'epoca giudicava l'eliocentrismo in contrasto con la Bibbia (si ricordi il celebre episodio di Giosuè quando, rivolgendosi a Dio, gli chiede di "fermare" il Sole, argomentando la Chiesa, da ciò, che allora è il Sole a muoversi e non la Terra che rimane fissa al centro dell'universo). **Bruno viene pertanto accusato di eresia e dunque da condannare.**

In proposito e a sua difesa Bruno sostiene che bisogna distinguere nettamente la filosofia naturale dalla religione e dalla fede, quando per contro già nel Medioevo, ed in particolare nella filosofia scolastica, si affermava che non c'era distinzione ma accordo tra ragione filosofica e fede. Bruno però insiste nel dichiarare che la fede, basata sulla rivelazione e sulla Bibbia, si occupa della morale e della salvezza dell'anima, perciò non spetta alla fede dare insegnamenti anche sulla natura e sull'universo, giacché tale compito spetta solo alla filosofia naturale e alla scienza.

Dio e la natura.

Dopo "La cena delle Ceneri", Bruno pubblica un'altra opera appartenente ai Dialoghi metafisici, cioè "La causa, il principio e l'uno". L'argomento centrale di quest'opera è il rapporto, il collegamento, tra Dio e il mondo (o la natura). **Noi, argomenta Bruno, non possiamo conoscere Dio per se stesso perché è infinito mentre noi siamo esseri finiti** e le cose finite non possono avere l'idea di cosa sia veramente l'infinito. **Noi possiamo conoscere Dio solo nel suo rapporto col mondo, con la natura. Rispetto al mondo e alla natura di Dio è contemporaneamente causa e principio.** La causa rimane sempre distinta e separata dall'effetto che determina (così come il lampo è distinto dal tuono che provoca). Ed allora **Dio come causa** del mondo e della natura, in quanto da lui creati, **rimane da essi distinto e separato**: in tal senso **è il Dio trascendente della religione** (trascendente=distinto, separato, al di sopra del mondo e delle cose della natura). **Ma Dio come principio** del mondo e della natura **permane dentro il mondo e la natura per renderli vivi, per animarli.** Di conseguenza, tutta la natura è animata; la vita è in tutte le cose perché dentro ogni cosa c'è Dio, c'è il suo soffio vitale che anima e dà vita. **Significa che ogni cosa del mondo e della natura è partecipe (è parte) dell'infinito che è Dio.**

La concezione di tutta la natura come di un unico organismo vivente, per cui le cose naturali non sono inerti e insensibili, ma hanno invece ognuna un grado maggiore o minore di sensibilità, cioè sono in grado di sentire, di gioire di soffrire (tutte le cose, non solo gli uomini ma anche gli animali, le piante e addirittura anche i minerali) **è tipica, come abbiamo visto, di molta filosofia del Rinascimento. Ma Bruno si spinge oltre**: tutta la natura è animata non per una sua forza interna,

naturale, ma perché **dentro il mondo, dentro ogni cosa della natura, c'è Dio, c'è il suo soffio vitale**, c'è, dice Bruno, "il respiro di Dio".

Se dentro tutte le cose c'è il soffio vitale di Dio, **vuol dire allora che le cose non periscono**, sono eterne, non muoiono mai veramente ma **semplicemente si trasformano**. **Al di sotto di tutte le varie e differenti cose** del mondo e della natura c'è il loro collegamento, la loro unità con Dio, poiché per Bruno Dio coincide con la natura. Da ciò discende il significato del titolo dato all'opera "La causa, il principio e l'uno": **l'uno è l'unità di tutte le cose con Dio e in Dio**. È questa una concezione antiaristotelica: la sostanza delle varie cose non è sinolo (unione) di materia e forma; non c'è alcuna materia che sia pura passività poiché anche la materia è viva e animata e le cose sono partecipi dell'eternità che è in loro grazie al soffio vitale di Dio; non ci sono sostanze corruttibili.

In particolare, Bruno parla di Dio in due modi:

1. **come "Mens super omnia"** (Mente al di sopra di ogni cosa), **che è il Dio trascendente**, soprannaturale, però inconoscibile alla ragione umana ed oggetto solo di fede;
2. **come "Mensa insita omnibus"** (Mente insita in tutte le cose), **che è il Dio immanente nella natura**, considerata come luogo della rivelazione e manifestazione divina, anzi essa è lo stesso "respiro di Dio": In quanto Mente presente in tutte le cose, ossia come elemento costitutivo delle cose, Dio risulta allora accessibile alla ragione umana (conoscibile) e costituisce l'oggetto privilegiato della filosofia; in tal senso Bruno definisce Dio come "fabbro del mondo", che opera come forza seminale intrinseca nella materia, giacché infonde nella materia i semi del suo conseguente sviluppo e dà forma alla materia stessa configurandola nelle varie cose del mondo (si può notare l'analogia con il concetto di "spirito prodotto dal seme" di Telesio).

Senonché, dire che Dio è immanente, cioè dentro il mondo e la natura, **è panteismo** (=ogni cosa è Dio perché Dio è in ognuna) ed il panteismo è **in contrasto con il cristianesimo, per il quale Dio invece è esclusivamente trascendente**, separato e al di sopra del mondo e delle cose della natura e non anche presente e mescolato in esse. **Anche per questi suoi pensieri Bruno è stato condannato per eresia**, oltre che a causa del rifiuto del sistema geocentrico..

L'uomo nel mondo: i Dialoghi morali di Bruno e la sua filosofia etica.

Nell'opera "**Lo spaccio della bestia trionfante**", Giove (cioè Dio) raduna gli altri dei per cancellare i nomi di animale (la bestia trionfante) dati alle costellazioni (Toro, Ariete, Pesci, Cancro, ecc.), ossia per eliminare l'astrologia poiché falsa. **L'astrologia non è una virtù; la virtù principale**, dice Giove, **è la verità**. La verità **si divide a sua volta in due ulteriori virtù:**

1. **la Provvidenza**, che è l'attività di Dio (Dio vede e provvede);
2. **la Prudenza**, che è l'attività dell'uomo industrioso, che è attivo e si dà da fare.

Nell'antica età dell'oro gli uomini se ne stavano tranquilli senza far niente, erano oziosi. Ma **l'ozio**, prosegue Giove, **non è cosa dignitosa per l'uomo**. La virtù dell'uomo sta nella vita attiva e laboriosa: in ciò consiste la Prudenza umana. È qui manifestata, secondo la mentalità umanistica e rinascimentale, l'esaltazione della vita attiva, **l'ideale dell'uomo "faber"**, industriale. E **quando l'uomo esercita la virtù della Prudenza**, dandosi da fare ed operando con l'intelletto e con le mani (ossia ampliando le sue conoscenze e producendo cose) egli **diventa allora simile a Dio** che crea le idee e le cose: la Prudenza umana è simile a quella divina. **Il cristianesimo medievale**, invece, **aveva trasformato l'uomo in un essere inattivo e rassegnato** poiché non considerava importante la vita e l'attività terrene, ma solo quelle ultraterrene. **Bisogna perciò distruggere i vizi della rassegnazione e dell'inattività** (cioè la bestia trionfante), nonché il suo imbroglio (lo spaccio), **per liberare ciò che di veramente divino è nell'uomo**, ossia la sua capacità di conoscere di produrre le cose in quanto, **nel suo piccolo, l'uomo sa conoscere e creare le cose come Dio che conosce e crea il mondo**.

La nuova filosofia di Bruno non poteva non esprimere anche una nuova etica, espressa particolarmente nei Dialoghi morali. Il fine è non solo la comprensione ma altresì la fusione dell'uomo nell'infinità della natura.

Ne "Lo spaccio della bestia trionfante" Bruno descrive la crisi dei valori cristiani e l'urgenza della loro distruzione definitiva per poterne creare di nuovi. Sdegnando ogni morale ascetica e mistica, Bruno si dichiara a favore di una morale attivistica, che esalti i valori del lavoro e dell'ingegno umano, secondo il tema rinascimentale dell'uomo-fabro. La contemplazione di Dio non è fine a se stessa poiché deve rappresentare per l'uomo un incentivo a fare come Dio, producendo cose, "altre nature, altri corsi, altri ordini".

Nella sua altra opera morale **"Gli eroici furori"** (eroico qui deriva dalla parola greca "eros" che significa amore e desiderio di avvicinarsi al divino superando i limiti della condizione finita ed imperfetta dell'uomo), **Bruno celebra l'ideale platonico di purificazione dell'uomo** dalle sue passioni e dai suoi istinti, **per elevarsi e raggiungere l'infinito** attraverso la conoscenza e l'amore. L'eroico furore è, appunto, impeto, brama, fortissimo desiderio di ricongiungersi all'infinito, la qual cosa diventa possibile per l'uomo quando comprende che Dio è nella natura e quindi anche nell'uomo, per cui l'uomo stesso è parte di Dio, cioè dell'infinito.

La verità va ricercata in noi stessi e quando lo scopriamo diventiamo animati da eroici furori, presi dalla brama dei nostri stessi pensieri. Per Bruno il grado più alto della riflessione filosofica non è dunque l'estasi mistica, cioè un congiungimento con Dio attraverso l'oblio e il distacco dal mondo, ma è la visione magica dell'unità della natura e della sua vita inesauribile. Il filosofo è il "furioso", l'assetato di infinito e l'ebbro di Dio che, andando al di là di ogni limite, con uno sforzo eroico ed appassionato raggiunge una sorta di sovrumana immedesimazione ("indiamiento") con il cosmo, con l'universalità della natura. L'eroico furore è la versione naturalistica del concetto platonico di amore: l'uomo, "arso d'amore", va in cerca dell'infinito (dell'infinità della natura con cui Dio coincide) poiché esso soltanto può appagare le sue brame, innalzandolo al di sopra dei "bassi furori" che lo tenevano

incatenato alle cose finite e generando in tal modo l'unione tra uomo e natura. In questo identificarsi con la natura, in questo farsi natura, l'uomo, pur non annullando il suo libero volere, sperimenta anche il grado più alto di libertà che gli sia concesso: l'accettazione della necessità delle cose e del destino del Tutto. Questo è l'uomo nuovo. Peraltro, come sia possibile conciliare il libero volere con la tesi della divina necessità dell'infinito svolgimento della natura è questione che, dai testi di Bruno, non risulta concettualmente chiara.

Conclusioni.

Il pensiero di Bruno, nonostante la sua apertura alle virtù "civili" e al mondo del lavoro, reca tuttavia un'impronta aristocratica: solo a pochi è dato di congiungersi con la natura attraverso i vari gradi di amore, nonostante il desiderio di Bruno di coinvolgere masse più numerosi di individui. In effetti è dipinta un'umanità spaccata in due schiere: i pochi, cui è dato di saper filosofare e di guidarsi secondo ragione, e il gregge dei "rozzi popoli", che devono essere diretti dai preti delle varie Chiese. Pur all'interno di questi limiti, Bruno manifesta intuizioni geniali ed anticipatrici. Non è possibile farlo precursore della rivoluzione del pensiero moderno, perché i suoi interessi sono di tutt'altra natura: magico-religiosi e metafisici. La sua difesa della rivoluzione copernicana e dell'eliocentrismo si fonda infatti su basi e su finalità del tutto diverse. Né è possibile dare rilievo alla forma matematica di molti suoi scritti, dato che la sua matematica è di impostazione pitagorica e quindi metafisica. Ma Bruno anticipa in modo sorprendente certe posizioni di Spinoza e soprattutto dei romantici, specialmente di Schelling, per l'affinità della concezione della natura e del divino nell'infinità del cosmo universale.

Tommaso Campanella (1568-1639).

Nasce a Stilo in Calabria. Entra nell'ordine domenicano ma subisce ben presto processi e condanne per accuse di eresia. Ritornato a Stilo, partecipa ad una congiura contro il governo spagnolo, nell'intento di realizzare il suo ideale religioso-politico di fondazione di una repubblica teocratica. Per sfuggire alla condanna a morte si finge pazzo, anche sotto tortura, e rimane in carcere per ben ventisette anni, dove compone le sue opere maggiori. Liberato, si reca dapprima a Roma e poi a Parigi su invito del re Luigi XIII, dove morirà.

Opere principali: La città del sole; Del senso delle cose e della magia; Metafisica.

Fisica, magia e conoscenza.

Il pensiero di Campanella si fonda sul sensismo di Telesio, corretto però da temi neoplatonici e magici. Egli **parte dalla fisica e dalla magia per giungere ad una metafisica teologica assunta a base di un rinnovamento politico e religioso dell'umanità.**

Anche per Campanella tutte le cose, comprese quelle inorganiche, sono animate e dotate di sensibilità. Se **tutte le cose del mondo sono animate vi è allora anche un'anima generale del mondo nella sua totalità.** La comune anima del mondo e delle cose **determina un complessivo consenso, un accordo fra tutte le cose naturali** perché le dirige tutte ad un medesimo fine nonostante le loro dissomiglianze. **Di questo consenso si avvale la magia** per effettuare le sue pratiche miracolose.

Nell'opera "Del senso delle cose e della magia" Campanella, come Telesio, afferma che **tutta la conoscenza si fonda sulla sensibilità.** La vera sapienza è quella basata sui sensi, i quali soltanto possono verificare, correggere o confutare ogni conoscenza incerta. "Il senso è certo e non vuol prova; ma la ragione è conoscenza incerta e vuol prova".

Il sensismo di Campanella assume però ben presto **un significato diverso rispetto a quello di Telesio.** Per Campanella **il sensismo significa contatto diretto,** tramite i sensi, **con la natura** ed è quindi **disgiunto dalla cultura libresco, ma pure dall'indagine graduale e metodica** praticata da Telesio. Scrive Campanella: "Imparo di più dall'anatomia di una formica o di un'erba che non da tutti i libri che sono stati scritti". **Filosofare per Campanella è immedesimarsi nelle cose, sentirle; è quindi soprattutto intuizione: non è un comprendere ma un compenetrare nella vita delle cose e gustarle.** Tant'è vero che Campanella fa derivare la parola "sapienza" da "sapore", per cui conoscere equivale a sentire, a gustare e partecipare con la cosa nella sua interiorità. **Mediante la partecipazione ci facciamo in qualche modo equivalenti a Dio,** che rende il mondo e le cose compartecipi del suo amore. Come già in Ruggero Bacone, l'empirismo di Campanella si converte in tal senso nel **misticismo.**

Per Campanella tuttavia **il sentire non è un semplice patire** (ricevere passivamente stimoli dall'esterno) **bensì "percepir di patire"**: cioè è **autocoscienza**, conoscenza originaria, conoscenza prima (sensus sui= aver senso, consapevolezza, di sè).

L'autocoscienza e la metafisica. Le tre primalità.

In che modo l'anima conosce, cioè sente se stessa? Campanella affronta questo problema riproducendo all'inizio della sua "Metafisica" la confutazione dello scetticismo già operata da Agostino: anche lo scettico, che afferma di non sapere nulla, conosce almeno questa verità e così presuppone che vi sia un sapere originario, autentico di cui non si può dubitare. **L'anima ha una conoscenza innata di se stessa**: è questo il sapere originario, **condizione di ogni altra conoscenza**.

In tal modo Campanella va oltre a Telesio, **valorizzando il sentire dell'animo umano**, ossia **il soggetto senziente, rispetto agli oggetti sentiti**. Lo spirito senziente, dice Campanella, non sente il colore, ma in primo luogo sente se stesso: sente il colore attraverso se stesso in quanto è modificato (nei sensi) dal colore. **Le cose esterne producono nell'anima (nella coscienza) modificazioni che rimarrebbero sconosciute se essa non avesse originariamente (in modo innato) coscienza delle proprie modificazioni**. Non potremmo percepire gli oggetti se prima non percepiamo noi stessi percepienti gli oggetti. **La conoscenza di se è più certa di quella delle cose** che anzi, a differenza di quanto sosteneva Telesio, si rivelano parzialmente e confusamente. **Questa conoscenza prima e originaria, questa autocoscienza** non è propria soltanto dell'anima umana bensì **appartiene a tutte le cose naturali in quanto tutte sono dotate di sensibilità**. Sicché ogni cosa sente se stessa di per sé ed in modo essenziale, mentre sente le altre cose in modo accidentale, cioè solo in quanto ha coscienza delle modificazioni che esse le procurano.

Proprio negli stessi anni Cartesio, come vedremo, giunge all'intuizioni immediata dell'autocoscienza (il "cogito") come fondamento di ogni sapere scientifico. Vi è indubbia analogia ma altresì differenza di presupposto e di prospettive. L'autocoscienza di Campanella non è pensiero, come in Cartesio, ma sensibilità, propria non solo dell'uomo ma di tutti gli esseri della natura. Di conseguenza è assente in Campanella il problema posto da Cartesio sull'effettiva esistenza di una corrispondente realtà esterna al pensiero. L'autocoscienza di Campanella rappresenta l'ultima e più complessa formulazione della visione animistica e vitalistica del naturalismo rinascimentale.

È l'autocoscienza che per Campanella rivela i principi e la struttura fondamentale della realtà naturale. Tre sono questi fondamentali principi, chiamati le tre "primalità": il potere, il sapere e l'amore. Noi siamo cioè consapevoli di sapere, di potere e di amare e dobbiamo ammettere che l'essenza di tutte le cose è costituita appunto da queste tre primalità.

1. **Ogni cosa**, in quanto esiste, **è in primo luogo un "poter" essere**, che è la condizione preliminare dell'essere di ogni ente (ogni cosa prima di essere deve poter essere; si può notare l'analogia con la necessità della possibilità

dell'esistenza, che in quanto tale precede l'esistenza concreta, quale espressa da Duns Scoto).

2. Inoltre, **tutto ciò che può essere "sa" anche di essere: è dotato della conoscenza di sé e delle altre cose** in quanto provvisto di sensibilità; su questa comune sensibilità è fondato l'universale consenso delle cose, l'armonia che regge il mondo.
3. Infine, **ogni ente che sa di essere "ama" il proprio essere**: tutti gli enti amano il loro essere e desiderano conservarlo sfuggendo ciò che lo danneggia.

Tuttavia nelle cose finite il potere, il sapere e l'amore non sono illimitati bensì sono limitati, per cui le cose finite hanno non solo l'essere ma anche il non essere. **Vi sono quindi anche tre primalità del non essere: l'impotenza, l'insipienza (ignoranza) e l'odio**, che si configurano come **il male**, inteso come mancanza di perfezione e mancanza di essere. **Solo in Dio**, che non è finito ma infinito, **le primalità non sono limitate dal non essere**: in lui il potere, la potenza, non implica nessuna impotenza, la sapienza nessuna insipienza e l'amore nessuna deviazione dal bene.

Attraverso le tre primalità Dio crea il mondo e lo governa. Dalla potenza di Dio deriva la necessità per cui nessuna cosa può essere o agire diversamente da come prescrive la sua natura. Dalla sapienza divina deriva il fato, il destino, che è la catena, la serie delle cause dei fenomeni naturali. Dall'amore di Dio deriva l'armonia dalla quale tutte le cose sono indirizzate al fine supremo.

Tutte le cose richiamano, nelle tre primalità, lo schema della Trinità divina. Non solo, **ma tutte le cose comunicano fra loro con immediatezza, secondo una concezione vitalistica e sensistica che Campanella riveste anche di caratteri magici.**

Campanella distingue **tre forme di magia**:

1. la magia divina, che è quella che Dio concede ai profeti e ai santi;
2. la magia demoniaca, che si avvale degli spiriti maligni e che viene condannata;
3. la magia naturale che, conoscendo ed utilizzando le proprietà delle cose, può produrre effetti meravigliosi.

Alla magia naturale Campanella fa risalire non solo tutte le invenzioni e le scoperte, ma anche la poesia e tutta la cultura: gli stessi poeti ed oratori rientrano nel novero dei maghi. **Ma, conclude Campanella, "la più grande azione magica dell'uomo è dar legge agli uomini".**

La politica teologica: la "Città del sole".

La "Città del sole" è una grande utopia magica in cui Campanella esplicita le sue aspirazioni di rinnovamento politico-religioso.

La fisica e la metafisica di Campanella non sono infatti fini a se stesse, ma vogliono costituire il presupposto per una riforma sociale e religiosa che dovrebbe riunire l'intero genere umano in una sola comunità ideale costituita da uno Stato teologico universale.

Dopo la liberazione dal carcere, Campanella indica nella monarchia spagnola l'istituzione che avrebbe dovuto realizzare tale ideale. Successivamente deluso, si rivolge poi, in tal senso, alla Francia.

Campanella immagina la sua Città del sole collocata su di un colle sovrastante una vasta campagna e divisa in sette gironi che portano i nomi dei pianeti. In cima al colle si erge un tempio rotondo. **La città è retta da un principe-sacerdote**, chiamato Sole o Metafisico, il quale governa gli abitanti (i Solari) assistito da tre principi collaboratori, Pon, Sin e Mor, che rappresentano le tre primalità della metafisica: potenza, sapienza e amore.

Come in altri modelli utopici analoghi (la Repubblica di Platone, l'Utopia di Tommaso Moro), **i beni e le donne sono in comune ed è soppressa la proprietà privata**. Anche **il lavoro** è distribuito fra tutti i cittadini e ciò fa sì che esso non sia faticoso, ma limitato a sole quattro ore al giorno. **L'educazione** dei solari non è libesca, ma imparano perlopiù giocando. In tutte le mura dei gironi della città sono istoriate immagini che illustrano tutte le scienze. È **una città magica**, costruita in modo da attirare tutto l'influsso benefico degli astri.

La religione dei Solari è quella naturale che, rispetto alle altre religioni positive, Campanella ritiene più fedelmente interpretata dal cristianesimo, però riformato e restituito alla semplicità e povertà evangelica delle origini. Per Campanella **la religione naturale è innata** ("religio indita") in tutti gli uomini ed è il fondamento di tutte le religioni positive (quelle istituite dalle varie Chiese), che sono **religioni acquisite** o sopraggiunte ("religio addita") e possono essere imperfette o anche false, mentre quella innata è sempre vera. Tuttavia la religione innata non può stare da sola senza quella acquisita. **La religiosità innata è propria di tutti gli esseri naturali** che, avendo origine da Dio, tendono a ritornarvi; **la religione acquisita è propria soltanto degli uomini** ed è la sola che implica merito e valore morale quando sia liberamente scelta e praticata.

A differenza di Bruno, Campanella non ha mai assunto atteggiamenti anticristiani, ritenendo **il cattolicesimo la religione più vicina a quella naturale, una volta però che esso sia stato riformato** nei costumi e nella pratica, mantenendo immutati i dogmi e la gerarchia della Chiesa ma ritornando all'ordine e alla semplicità del periodo patristico. Tale atteggiamento, anche se motivato da prevalenti e difformi ragioni filosofico-naturalistiche, si inserisce nel programma della controriforma cattolica, venendo a giustificare e a difendere la rinnovata forza di espansione della Chiesa romana. Campanella fa appello infatti a tutti i popoli della terra perché si decidano a ritornare al cattolicesimo, secondo il fondamentale motto del Rinascimento: "tutte le cose ritorneranno al loro principio". Si rivolge dunque ai cristiani e ai non cristiani, anche indicando loro i segni astrologici e le profezie che segnalano l'imminente rinascita della Chiesa cattolica.

Ma Campanella è egli stesso ormai un superstite: l'ultima delle grandi figure rinascimentali. Al tramonto del Rinascimento egli si sforza di tenere unite le ragioni della fede con quelle della natura, quando invece il cammino del pensiero moderno andava a divergere, individuando nella natura il regno della conoscenza scientifica e della necessità matematica e meccanica dei fenomeni naturali e, per contro, individuando nella religione il regno della libertà e della fede.

RINASCIMENTO E POLITICA.

L'ideale umanistico-rinascimentale di rinascita non si limita solo all'individuo, alla cultura e alla religione ma coinvolge anche la società. Da ciò deriva un preciso **interesse per lo studio e l'analisi della politica**, al fine di scoprirne il fondamento **nonché le soluzioni del suo rinnovamento**, indicate secondo due principali indirizzi:

1. l'indirizzo storicistico, risalente al neoplatonismo, secondo cui il rinnovamento politico è concepito come ritorno della comunità alle proprie origini storiche, dalle quali trarre nuova forza e vigore;
2. l'indirizzo giusnaturalistico, risalente all'antico stoicismo e alla dottrina del diritto naturale sia antica che medievale, secondo cui il rinnovamento politico è fatto consistere nel modellare la comunità conformemente a quei principi giuridici stabili e universali, comuni a tutte le società, quali naturalmente e spontaneamente avvertiti ed insiti negli uomini.

Niccolò Machiavelli (1467-1527).

Fiorentino, è esponente dell'indirizzo storicistico.

Opere principali: Il Principe; Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio.

Con Machiavelli inizia una nuova epoca del pensiero politico: viene proclamato il **principio dell'autonomia della politica sia dalla religione che dalla morale**. È una brusca innovazione che si registra nel pensiero di Machiavelli rispetto agli umanisti precedenti, spiegabile in larga misura con la nuova situazione politica creatasi a Firenze e in Italia con la frantumazione in molteplici Principati disuniti e rissosi.

Di fronte alla decadenza politica italiana, Machiavelli afferma che **le società possono rinnovarsi** ed evitare il declino **solo riconducendosi ai propri principi originari**, come è avvenuto per il cristianesimo del 12° secolo, che con San Francesco e San Domenico è ritornato all'originaria semplicità evangelica, e come avvenne altresì nella Roma antica, che fu in grado di superare le prime sconfitte e ritrovare nuova unità e forza grazie all'istituzione dei tribuni della plebe e dei censori, che incessantemente richiamavano i cittadini all'antica virtù. Allo stesso modo, **la società italiana, se vuole riacquistare la sua unità e libertà, deve ritornare alle sue origini più nobili**, che Machiavelli individua nella **Roma repubblicana**, libera e forte.

Questo programma politico va perseguito con **crudo realismo**, senza idealismi e moralismi che non solo sono inconcludenti, ma destinati a fallire. Compito del politico infatti è di **considerare la realtà per come è**, ed agire di conseguenza, **e non per come dovrebbe essere**. Il politico, **il principe**, il sovrano, **non deve avere scrupoli** né morali né idealistici. Anzi, il sovrano può trovarsi in condizione di dover applicare metodi estremamente crudeli. Ma a mali estremi deve adottare estremi rimedi ed evitare in ogni caso la via di mezzo che non porta risultati ma scontenta tutti. Famoso al riguardo è il motto di Machiavelli: **il fine giustifica i mezzi**. Deve prevalere **la ragion di Stato**: ciò che più conta è il fine, il risultato, anche se ottenuto

impiegando mezzi disdicevoli. Se il risultato è conseguito, i mezzi impiegati saranno sempre "indicati onorevoli e da ciascuno laudati".

L'atteggiamento di crudo realismo politico e l'assenza di scrupoli da parte del principe sono d'altro canto indotti in Machiavelli dalla sua **visione pessimistica dell'uomo**: gli uomini per lo più non sono buoni, perciò il sovrano deve imparare a non essere buono a sua volta e a farsi temere più che farsi amare.

Nei tristi tempi in cui l'Italia si trova, l'unica possibilità di rinnovamento e di unificazione è quella di **affidarsi ad un uomo forte, ad un principe che sappia imporsi sugli altri ed unire gli italiani**.

Il principe, per riuscire vittorioso, **deve essere dotato di virtù, non nel senso cristiano** di fede, speranza e carità, **ma** in quello greco di "areté" o in quello romano (la cui etimologia rimanda a "vir"=uomo e forza al tempo stesso), **virtù che consiste nell'energia**, nel vigore, **nell'astuzia**, nella capacità di pianificare e prevedere, nella forza di volontà e **nell'abilità politica**.

Certo, di fronte alla virtù che deve caratterizzare il principe può mettersi di mezzo la fortuna, ossia la cattiva sorte, l'imprevedibilità non sempre controllabile degli eventi politici. Torna il tema del contrasto fra virtù, libertà e fortuna, caro a molti umanisti. Molti identificano la fortuna con il destino inesorabile contro il quale è inutile cercare di liberarsi. Ma per Machiavelli gli eventi umani dipendono per metà dalla sorte e per metà dalla virtù e dalla libertà. Così come l'impeto di un fiume quando straripa può essere previsto e controllato costruendo argini e ripari, altrettanto **il principe può affrontare la fortuna qualora non si rassegni agli eventi, ma si impegni animosamente, traendo dalla storia passata utili insegnamenti** per l'avvenire. Il rischio non è sempre eliminato, ma il principe non rimane passivo.

Francesco Guicciardini (1482-1540).

Anch'egli fiorentino, è autore tra le altre dell'opera "Ricordi politici e civili".

Analoga passione politica si rintraccia anche in Guicciardini, però con una visione ancor più pessimistica sulla natura dell'uomo e secondo una concezione più individualistica e pragmatica della politica, basata soprattutto sull'esigenza di un coordinamento dei vari interessi particolari, da Guicciardini chiamati il "particolare", piuttosto che sulla realizzazione di grandi imprese eroiche, di grandi eventi storici. Il vero politico per Guicciardini è colui che sa adattarsi agli eventi ed alla realtà, evitando ideali utopici e sogni profetici.

Giovanni Botero (1533-1617).

Piemontese, scrive tra l'altro l'opera "Della ragion di Stato".

Raccoglie alla fine del Cinquecento l'insegnamento politico di Machiavelli, riconoscendo anch'egli l'autonomia della politica ma tentando, rispetto al crudo realismo di Machiavelli, di recuperare tra i compiti dello Stato anche una finalità morale e religiosa, in modo da dare origine ad un "machiavellismo timorato di Dio".

Tommaso Moro e l'utopia (1478-1535).

Nasce a Londra; è stato discepolo e amico di Erasmo da Rotterdam, umanista lui stesso. Copre alte cariche politiche. Profondamente cattolico, si rifiuta di riconoscere Enrico VIII come capo della Chiesa anglicana. Per questo viene condannato a morte. È esponente dell'indirizzo giusnaturalistico, che cerca peraltro di conciliare con quello storicistico.

Opera principale: l' "Utopia".

Utopia (dal greco ou=non e topos=luogo) indica ciò che non è in nessun luogo, una descrizione immaginaria che, nel caso Tommaso Moro, rappresenta **l'ideale di una società perfetta**. In questo senso la prima opera utopica è stata la "Repubblica" di Platone, ma il termine "utopia" è stato coniato proprio da Moro, colmando una lacuna linguistica.

L'utopia non vuole essere una sorta di fuga in un regno immaginario, bensì **un ideale normativo**, da assumere come **modello di riferimento**. L'ideale utopico di Moro vuole esprimere non solo una critica nei confronti della realtà sociale presente ma essere anche di stimolo a rinnovare le condizioni e i poteri dominanti.

La società criticata è l'Inghilterra del tempo, in cui stanno avvenendo profonde trasformazioni economiche e sociali, volute dagli aristocratici e proprietari terrieri per sostituire alla coltura dei cereali i pascoli per i montoni perché più redditizi. Tale fenomeno però costringe molti contadini a lasciare le loro case; divengono disoccupati e si danno spesso all'accattonaggio. Moro non accetta questo stato di cose e cerca di cambiarlo descrivendo quale dovrebbe essere lo Stato ideale, ossia Utopia.

Utopia è il nome di un'isola rimasta ignota ed incontrata in uno dei suoi viaggi da Amerigo Vespucci. **In quest'isola Moro colloca e descrive il suo Stato ideale**. In esso **non esiste proprietà privata ma comunione dei beni**, fatto questo **che fa sparire le differenze sociali**: tutti gli abitanti di Utopia si avvicendano a turno nei vari lavori sia leggeri che pesanti, di modo che non vi siano classi sociali destinate a lavori privilegiati ed altri invece solo a lavori umili. Il lavoro non è massacrante e dura soltanto sei ore giornaliere per lasciare spazio agli svaghi e ad altre attività. La pace è la condizione naturale di vita di Utopia, perché tutti seguono il sano piacere e onorano Dio anche se in differenti modi (tolleranza religiosa). La visione ideale di Moro è caratterizzata da un **ottimismo di fondo**: per allontanare i mali della società basterebbe seguire la sana ragione, che è in perfetta armonia con la natura (vale l'equivalenza diritto naturale= razionalità).

Se poi le utopie sono peggiori dei mali che vogliono sanare, perché i modelli proposti sono tendenzialmente in contrasto con le libertà personali e recano in sé i germi dell'integralismo e del totalitarismo, **oppure se le utopie sono valide concezioni**, capaci di animare e scuotere le coscienze, **è questa materia di dibattito** che ha attraversato incessantemente e tuttora attraversa il pensiero politico-sociale e morale.

Jean Bodin: il carattere assoluto della sovranità dello Stato (1529-1596).

Più realistico è l'indirizzo, anch'esso giusnaturalistico, seguito dal francese Jean Bodin, autore dei "Sei libri della Repubblica". Bodin afferma che **non è la popolazione o il territorio a formare lo Stato, ma l'unione di un popolo sotto un unico signore sovrano**: il vero fondamento dello Stato, cioè, è **la sovranità**, intesa come potere assoluto, perpetuo e senza limiti, sopra il quale non esiste alcuna autorità maggiore, potere che si esplica soprattutto nel dar leggi ai sudditi anche senza il loro consenso. **Tuttavia**, precisa Bodin, **il potere assoluto dello Stato deve rimanere nei limiti della legge naturale**, ossia di quella legge non scritta riguardante la pacifica convivenza e la moralità umana, che è il comune fondamento della vita dell'uomo e che è stabilita da Dio. La sovranità che non rispettasse la legge naturale sarebbe tirannide. In nome di questa stessa legge naturale Bodin difende la **tolleranza religiosa**, riconoscendo che esiste un fondamento naturale comune in tutte le religioni. Su questa base comune è possibile un generale accordo religioso pur senza rinunciare alla specificità della religione praticata (concetto di religione naturale).

Ugo Grozio (1583-1645).

Olandese, è il maggior esponente della giusnaturalismo rinascimentale.

Per Grozio **i fondamenti della convivenza tra gli uomini** sono la ragione e la natura, fra di esse coincidenti poiché la razionalità è la specificità naturale dell'uomo: tali fondamenti si riassumono nel **"diritto naturale"**, costituito dalle naturali inclinazioni e sentimenti presenti in tutti gli uomini, quali il diritto alla vita, alla dignità della persona, alla libertà, alla proprietà, eccetera.

Secondo Grozio, **il diritto naturale ha altresì una rilevante consistenza ontologica** (una rilevante sussistenza): esso è talmente stabile e fondato che Dio stesso non lo potrebbe mutare, poiché il diritto naturale è il criterio stesso con cui Dio ha creato l'uomo e che, come tale, non potrebbe alterare se non contraddicendosi poiché la natura dell'uomo è la ragione.

Il diritto naturale è il comando della ragione. Le azioni comandate dalla ragione sono valide in se stesse, quindi sarebbero buone anche nel caso, per Grozio assurdo, che Dio non esistesse o non si preoccupasse delle faccende umane. In realtà, precisa Grozio, la validità di tali azioni deriva proprio da Dio perché Dio stesso ha creato la ragione umana ed il suo spontaneo sentimento dei diritti naturali. **È la ragione, ed il derivante diritto naturale, che ci rivela la razionalità od irrazionalità delle nostre azioni, mentre le azioni che sono oggetto del diritto positivo, o civile, vigente nei singoli Stati diventano lecite o illecite solo in virtù delle leggi che gli uomini stabiliscono.** Il diritto civile è infatti diverso da quello naturale poiché dipende dalle decisioni degli uomini ed è promulgato dal potere civile.

Grozio è sostenitore dell'**origine contrattualistica dello Stato**: lo Stato è una costruzione, un'organizzazione umana, derivante da un contratto o accordo stipulato tra gli uomini appartenenti a un determinato territorio. Mai lo Stato può violare i diritti naturali degli uomini, anche in caso di guerra.

Altrettanto, così come esiste un diritto naturale fondato sulla razionalità dell'uomo, allo stesso modo esiste una **religione naturale**, antecedente alle religioni positive, anch'essa fondata e derivante dalla ragione umana è perciò più vera. Essa si basa su pochi principi naturalmente avvertiti e, si può dire, infusi da Dio in modo innato nell'animo umano: Dio esiste ed è uno solo; è trascendente; è creatore e provvidenza. In quanto antecedenti alle religioni positive, i principi della religione naturale sono presenti in tutte le fedi religiose, conseguendo da ciò il **principio della tolleranza religiosa**. Principio questo particolarmente sentito da Grozio in un'Europa insanguinata dalle guerre di religione.

IL RINASCIMENTO EUROPEO.

L'Umanesimo e il Rinascimento, sorti dapprima in Italia, si diffondono in Europa solo successivamente però, rispetto a quello italiano, mantengono caratteri di maggior persistenza e **durata**. In Italia infatti al Rinascimento succede un periodo di decadenza culturale, di tipo formalistico-erudito, in coincidenza con l'indebolimento politico e l'assoggettamento italiano alle dominazioni straniere. In Europa invece il Rinascimento si sviluppa secondo un processo magari più graduale tuttavia continuativo sino a portare, senza regressi, alla formazione della mentalità e della civiltà moderna con la rivoluzione scientifica.

Due sono i principali esponenti della Rinascimento europeo: Erasmo da Rotterdam e Montaigne. Benché quest'ultimo sia posteriore a Erasmo, conviene trattarlo per primo poiché Erasmo, per talune sue concezioni, è anticipatore, sia pur in forma attenuata, della Riforma protestante di Lutero e Calvino, per cui è opportuno esporlo in collegamento col complessivo movimento della Riforma e Controriforma religiosa.

Michel de Montaigne (1533-1592).

Francese, è autore tra l'altro de **"I saggi"**, che narrano esperienze di vita ed è un capolavoro di introspezione sulla natura e sui limiti dell'uomo.

Mentre nel Quattrocento le concezioni dominanti si rifanno al platonismo e all'aristotelismo, Montaigne **recupera** invece elementi di filosofia stoica e scettica, in particolare **lo scetticismo** di Sesto Empirico, **al fine di dimostrare l'insufficienza delle teorie filosofiche**, e quindi della sola ragione, **per raggiungere la libertà spirituale**.

Nei "Saggi" Montaigne in mette a confronto con le sue le esperienze di vita narrate da autori antichi e moderni per giungere ad una concreta conoscenza della natura umana, nell'obiettivo del ritorno dell'uomo a se stesso, alla propria umanità. Filosofare per Montaigne significa infatti **conoscere se stessi**, secondo l'antico motto socratico, **riflettendo sui limiti dell'uomo** e del suo sapere nonché sulla sua mediocrità. L'ottimismo degli umanisti sul valore dell'uomo e sulla sua capacità di essere artefice del proprio destino lascia il posto a **un'idea di uomo quale "creatura miserabile e infelice"**, contro la pretesa della superiorità umana sulle altre creature. Ecco **allora l'esigenza del ritorno dell'uomo a se stesso**, del recupero della sua libertà spirituale **mediante il riconoscimento della sua finitezza ed imperfezione**. Ecco perché, altresì, Montaigne si richiama allo stoicismo, che ci rende indipendenti dalle cose facendoci indifferenti nei loro confronti, nonché allo scetticismo, che ci rende liberi dalla presunzione di sapere e ci dispone alla ricerca e alla riflessione con senso di umiltà.

Montaigne **non è convinto che gli uomini abbiano una comune natura** poiché notevolmente diversi tra loro. **Bisogna pertanto che ciascuno si costruisca una saggezza a propria misura.**

Ma come può una visione scettica sulla verità e sul sapere raggiungere questo obiettivo? Proprio **mediante la rinuncia alla pretesa di conoscere la verità ed**

accettando la vita quale è in qualunque circostanza, nel bene e nel male. La vita ci è data come qualcosa che non dipende da noi. Soffermarsi sugli aspetti negativi (i dolori, le malattie, la morte) non può che deprimere e portare alla negazione della vita. Il saggio è colui che accetta la vita e tutto ciò di cui la vita è fatta: dolore, malattie, morte. Morire non è altro che l'ultimo atto del vivere e quindi saper morire fa parte del saper vivere. E **saper vivere vuol dire, per essere felici, non aver bisogno di niente altro se non del momento presente.** Il saggio vive nel presente, che per lui è la totalità del tempo. **È inutile immaginare una natura, una vita più perfetta** di quella dell'uomo e lamentarsi di non possederla. Bisogna che l'uomo accetti la sua condizione e la sua sorte.

Erasmus da Rotterdam (1466-1536).

Nasce a Rotterdam, in Olanda. Viaggia e vive in molte città d'Europa. Si laurea in teologia all'Università di Torino e diventa monaco agostiniano. Non riesce però a sopportare la vita del convento e così ottiene dal Papa l'esonero dai suoi obblighi monacali. Muore a Basilea, in Svizzera.

Opere principali: Manuale del soldato cristiano; Elogio della pazzia.

L'ideale rinascimentale del ritorno dell'uomo alle sue origini si manifesta anche come **esigenza di rinnovamento della vita religiosa**, ritornando alla semplicità evangelica originaria della religiosità **contro la decadenza e la corruzione dei costumi della Chiesa del tempo.**

Tale esigenza ha, fuori d'Italia, nell'umanista Erasmus da Rotterdam uno dei maggiori esponenti, il quale critica aspramente i costumi della Chiesa cattolica ma senza rompere con essa, mentre con la Riforma protestante di Lutero e Calvino e degli altri riformatori si giungerà alla rottura dell'unità del cristianesimo.

Per Erasmus il cristianesimo non è un insieme di dogmi e di riti formali ma è soprattutto sentimento di fede. **Il cristianesimo deve essere compreso da tutti, anche dagli umili** e non solo dai dotti, **perché riguarda la morale e non la conoscenza.** È importante la fede e non la teologia, ossia la filosofia religiosa intesa come scienza di Dio e delle cose divine. **Perciò Erasmus pubblica una propria traduzione aggiornata del Nuovo Testamento perché sia letto e compreso direttamente dal maggior numero di fedeli.**

Le **critiche** di Erasmus contro la corruzione e la decadenza della Chiesa sono per molti aspetti **simili a quelli di Lutero**, tant'è che Lutero invita Erasmus ad aderire al protestantesimo. **Ma Erasmus non accetta, sia perché non intende staccarsi dalla Chiesa cattolica sia perché non concorda su specifici e precisi punti della dottrina di Lutero.**

In effetti, **mentre la mentalità di Lutero conserva un carattere ancora medievale per la sua concezione pessimistica dell'uomo** visto solo come peccatore, **Erasmus invece, che non è solo un religioso ma anche un letterato ed un umanista, intende valorizzare l'importanza dell'uomo, la sua dignità e la sua libertà.**

In particolare, Erasmo respinge la negazione del libero arbitrio e la dottrina della predestinazione formulate da Lutero, secondo cui solo la grazia divina è causa della salvezza, mentre la libertà dell'uomo è solo causa secondaria, anzi è più un effetto che una causa. Per Lutero l'offesa che l'uomo ha recato a Dio col peccato originale è così grave che la sua buona volontà ne esce non solo indebolita ma annullata. La buona volontà e le buone azioni umane non sono sufficienti quindi, per Lutero, a garantire la salvezza dell'uomo se non interviene la grazia e la predestinazione divina. E Dio, misteriosamente, predestina alla salvezza eterna, tramite la concessione della grazia, non tutti gli uomini ma solo alcuni. Perciò, anche volendo l'uomo non è libero di scegliere da solo il bene, non possiede il libero arbitrio se non viene graziato da Dio. La grazia è concessa solo ai predestinati e basta da sola a garantire la salvezza poiché solo l'uomo che riceve la grazia divina sarà allora capace di compiere anche il bene. All'uomo non resta che sperare di essere predestinato: da solo non può fare di più. L'umanista Erasmo non accetta questa concezione negativa dell'uomo. Egli invece crede nel libero arbitrio: se l'uomo sceglie il bene per amore di Dio può vivere dignitosamente e responsabilmente e sperare nella salvezza.

Famosa è divenuta l'opera di Erasmo l'"**Elogio della pazzia**", un capolavoro di sarcasmo dedicato all'amico Tommaso Moro. In questa sua opera Erasmo stesso personifica la pazzia che fa l'elogio, le lodi, di se stessa. **La pazzia è presentata in maniera multiforme, a volte in modo ironico ed altre in modo critico**, passando dall'estremo negativo, quando la pazzia manifesta la parte peggiore dell'uomo, all'estremo positivo, quando la pazzia è fatta consistere nella fede in Dio, perché può sembrare folle credere in un Dio che non si vede e non si può pienamente comprendere con la ragione; ma la pazzia della fede è quella dell'amore di Dio e del prossimo, e non si preoccupa egoisticamente ed esclusivamente del proprio personale vantaggio. Fra i due estremi, quello negativo e quello positivo, Erasmo presenta tutta una serie di gradi di pazzia, talora facendo uso dell'ironia socratica, talora di gustosi paradossi, talora di feroce critica, in particolare quando viene denunciata la corruzione dei costumi degli uomini di chiesa di quel tempo. Nella maggior parte dei casi la pazzia rappresentata da Erasmo è l'umana illusione, l'incoscienza, l'ignoranza, la menzogna o l'impostura cui l'uomo e la società ricorrono per nascondere la propria meschinità e la cruda realtà. Così, la pazzia di Erasmo è rivelatrice di verità: squarcia i veli e le ipocrisie e fa vedere che la vita dell'uomo è perlopiù una commedia, in cui ognuno copre con una maschera il suo vero volto e recita la sua parte che è di finzione ipocrita.

LA RIFORMA PROTESTANTE E LA CONTRORIFORMA E RIFORMA CATTOLICA.

Il quadro storico culturale del Cinquecento e le esigenze del rinnovamento religioso.

Nel Cinquecento nasce un **conflitto politico-militare fra due grandi potenze**, volendo ognuna di esse conquistare la supremazia in Europa: da una parte la **monarchia francese** e dall'altra **l'Impero di Carlo V**. In questo conflitto si inseriscono ed **entrano a far parte anche contrasti religiosi**. In particolare, per i seguaci di Carlo V era compito dell'Imperatore mettere ordine nella **Chiesa, accusata di essersi corrotta per plurimi motivi**:

1. perché più interessata al potere politico-temporale anziché alla cura delle anime;
2. perché i riti e le cerimonie ecclesiastiche erano divenuti sempre più sfarzosi e lussuosi, lontani dalla povertà e semplicità della Chiesa delle origini;
3. perché erano corrotti e peccaminosi, frequentemente, i costumi di molti vescovi, cardinali, alti prelati e a volte anche dello stesso Papa;
4. perché era diventata scandalosa l'insistenza della Chiesa affinché i fedeli facessero offerte e donazioni di denaro, facendo loro credere che avrebbero ottenuto con ciò l'indulgenza, ossia la cancellazione o la riduzione del periodo di tempo da passare in purgatorio, in attesa di entrare in paradiso (la pratica delle indulgenze).

Già fin dalla metà del Quattrocento la cultura umanistica aveva sollecitato un rinnovamento sia religioso che organizzativo contro la corruzione e i mali della Chiesa. **Anche la Chiesa viene invitata ad un proprio "Rinascimento"** mediante il ritorno alla semplicità delle sue prime origini. **Sono criticate in particolare le discussioni complicate ed astratte della filosofia e teologia scolastica**, proclamando che **occorre ritornare alla semplicità della fede e della parola di Dio** e di Gesù **quale si legge nei Vangeli, perché la parola di Dio non si rivolge ai dotti ma a tutti gli uomini, anche e soprattutto a quelli più umili e non istruiti**.

Da ciò sorge la **necessità**, aiutata dall'invenzione della stampa, **di tradurre la Bibbia e i Vangeli nella lingua parlata dai vari popoli** perché potessero essere letti direttamente da un maggior numero di persone, anziché essere narrati e commentati solo dagli ecclesiastici. La fede, si sostiene, è soprattutto una convinzione personale e non un fatto di obbedienza esteriore e superficiale e neppure una meccanica e passiva partecipazione alle cerimonie liturgiche. **Perciò è importante che più persone possibili leggano direttamente le Sacre scritture, per stabilire un rapporto diretto e personale con Dio e non più solo attraverso la Chiesa e i preti**.

La critica contro la corruzione e la decadenza della Chiesa romana e del Papato conduce da un lato, con Lutero, alla **Riforma protestante**, cioè alla formazione di una nuova Chiesa cristiana, la Chiesa protestante, che si separa dalla Chiesa cattolica.

Dall'altro lato, la Riforma protestante provoca per reazione **la Controriforma cattolica nonché la Riforma cattolica** che cerca di rimediare alla corruzione e ai mali precedenti.

Questi contrasti religiosi che sorgono in Europa porteranno ad una **guerra di religione che durerà oltre cent'anni**.

Martin Lutero (1483-1546) e la Riforma protestante.

Studia ad Erfurt, in Germania, diventa monaco agostiniano e quindi insegna teologia presso l'Università di Wittenberg.

Se Erasmo da Rotterdam esprime sul piano culturale le esigenze di un rinnovamento e di una riforma religiosa mediante il ritorno alle fonti evangeliche originarie contro le complicazioni erudite ed astratte della metafisica teologica scolastica, **Martin Lutero** è colui che **porta a compimento sul piano storico la Riforma e la scissione protestante, spezzando l'unità del cristianesimo**. È chiamata Riforma **protestante poiché sorge come protesta nei confronti della Chiesa cattolica romana**.

Si può dire che dal punto di vista dell'unità religiosa con Lutero termina definitivamente il Medioevo ed inizia il mondo moderno, mentre dal punto di vista della concezione dell'uomo e del rapporto uomo-Dio il pensiero di Lutero è invece ancora impregnato della più pessimistica ed intransigente mentalità medioevale, che l'Umanesimo aveva oltrepassato.

Lutero critica aspramente il potere temporale della Chiesa, la corruzione dei costumi e dei comportamenti del clero cattolico, la venalità degli ecclesiastici. La goccia che fa traboccare il vaso è lo scandalo delle indulgenze, parziali o plenarie, ossia le richieste sempre più eccessive ed esose della Chiesa di ricevere offerte in denaro da parte dei fedeli, promettendo loro in cambio l'indulgenza, ossia la riduzione o cancellazione del periodo di pena da trascorrere in Purgatorio.

Così, nel 1517 Lutero pubblica e fa affiggere sulla porta della cattedrale di Wittenberg le sue famose "95 tesi", cioè tutti i punti e i motivi della sua critica contro la Chiesa cattolica nonché i nuovi concetti e le nuove regole su cui baserà la sua riforma protestante. Il Papa, di conseguenza, minaccia Lutero di scomunica. Ma Lutero non obbedisce ed anzi riconferma tutte le sue critiche e la sua volontà di separarsi dalla Chiesa cattolica: **sorge così la nuova Chiesa protestante separata**.

Le tesi principali della nuova religione protestante quali espresse da Lutero sono le seguenti:

1. **La giustificazione dell'uomo attraverso la sola fede:** solo la fede cioè (e non i dogmi, i riti sfarzosi della Chiesa, le decisioni e i precetti dei Concili) fa l'uomo giusto (giustificazione dell'uomo) e consente la salvezza eterna. L'uomo acquista la fede, secondo Lutero e come abbiamo visto, solo se è predestinato e riceve la grazia da Dio. La salvezza dell'uomo dipende soltanto dalla volontà di Dio, dal suo donare all'uomo la grazia. Il dono della grazia è assolutamente gratuito, che Dio concede o non concede in maniera misteriosa,

a prescindere dal retto comportamento umano e dalla circostanza che siano state compiute o meno buone opere. Certo, a seguito del dono della grazia e della fede le buone opere conseguono naturalmente, ma esse allora non sono la causa della fede, semmai solo l'effetto. Tutt'al più, un segno della predestinazione può essere il successo nell'impegno politico e sociale.

2. **Il diritto al libero esame delle Sacre scritture:** esclusivamente la conoscenza diretta e personale delle Sacre scritture è il fondamento e la base della fede e della religiosità, mentre l'insegnamento della Chiesa non conta o ha un valore secondario. Anzi, le prediche dei preti e dei teologi per spiegare Dio, la fede e la religione con la ragione sono assurde. Ciò che importa non è capire ma credere, abbandonandosi con fiducia Dio. Per tale motivo i fedeli protestanti sono invitati a leggere ed interpretare direttamente le Sacre scritture, specialmente il Vangelo, anziché apprendere attraverso l'insegnamento dei sacerdoti. Lo stesso Lutero, a tal fine, pubblica una sua edizione in lingua tedesca della Bibbia. I sacerdoti quindi non servono ed il sacerdozio va abolito, poiché ogni buon protestante deve essere il sacerdote di se stesso. Per organizzare le cerimonie religiose non serve un sacerdote, ma solo un "pastore", cioè un laico eletto questo compito della comunità dei cristiani.
3. **L'unico capo della Chiesa è Cristo e non il Papa.** Vanno quindi abolite tutte le gerarchie ecclesiastiche ed anche tutti i sacramenti istituiti dalla Chiesa tranne due, il battesimo e l'eucaristia, perché questi sono stati direttamente istituiti da Cristo come risulta nel Vangelo.

La riforma protestante ha successo anche perché viene appoggiata e sostenuta dai principi tedeschi, non però per una sincera adesione alla nuova fede ma **perché, con la scusa della rottura col Papato, sono posti in grado di confiscare ed impadronirsi delle terre e dei grandi latifondi che dapprima, anche in Germania, erano di proprietà della Chiesa cattolica.**

Ma pure i contadini, nello spirito della riforma protestante, **si sentono in diritto di ottenere quelle terre** contro i privilegi degli ecclesiastici e i soprusi dei signori feudali. **Sorge così una vasta ribellione contadina** contro i principi tedeschi divenuti i nuovi proprietari delle terre. **Ma Lutero**, che dal punto di vista politico è stato un conservatore, **accusa i contadini di essere venuti meno al comando di Dio che impone ai sudditi l'obbedienza;** di conseguenza **esorta i principi a sterminare senza pietà i contadini ribelli**, cosa che i principi non esitano a fare: 5000 contadini sono uccisi, cominciando con ciò a diffondersi il germe delle guerre di religione.

In effetti, la teoria del libero esame, per cui un cristiano da solo, se illuminato direttamente da Dio, può aver ragione contro un Concilio e contro l'intera Chiesa, ha comportato una serie di conseguenze inizialmente non desiderate dallo stesso Lutero. Egli infatti finisce poco a poco col convincersi di essere dotato, in base al suo libero esame, proprio di quell'infallibilità che aveva a sua volta contestato al Papa e alla Chiesa, diventando in tal modo sempre più dogmatico ed intransigente. Addirittura, **persa ogni fiducia nella capacità del popolo di organizzarsi secondo la sua nuova religione, Lutero finisce col consegnarlo ai principi tedeschi** perché fossero loro a provvedere all'organizzazione religiosa. **Nasce così la Chiesa e la**

religione di Stato, che è esattamente il contrario di ciò a cui la riforma protestante avrebbe dovuto condurre: il compito di controllare la vita religiosa dei sudditi e di reprimere e punire chi non praticasse con zelo la religione viene, infine, affidato ai principi. La difesa della religione passa in tal modo dall'autorità religiosa all'autorità civile, **secondo il principio "cuius regio, eius religio"** (alla lettera: della qual regione, o Stato, di essa la religione, ossia la religione da praticare è quella di colui chi è al potere), principio che impone ai sudditi l'obbedienza alla religione adottata dallo Stato, protestante o cattolica che sia.

La riforma in Svizzera: Zwingli e Calvino.

Ulrich Zwingli (1484-1531).

Discepolo di Erasmo, di Pico della Mirandola e di Ficino, Zwingli è dapprima parroco nella cattedrale di Zurigo. Poi si distacca dalla Chiesa cattolica e promuove la riforma protestante nella sua città, conservando tuttavia un proprio legame con la cultura umanistica, in particolare per quanto concerne la dottrina di una religione originaria comune e di una rivelazione universalmente ispirata da Dio e trasmessa ai profeti, ai saggi e ai filosofi anche prima del cristianesimo.

Zwingli condivide con Lutero la dottrina della predestinazione, il primato della diretta e personale interpretazione delle Sacre scritture rispetto all'insegnamento ufficiale della Chiesa, il rifiuto di ogni gerarchia ecclesiastica. Si distacca invece da Lutero ritenendo che tutti i sacramenti, quindi anche il battesimo e l'eucaristia, gli unici da Lutero conservati, abbiano solamente un significato simbolico e commemorativo. Accentua ulteriormente, inoltre, il tema della predestinazione, considerata una deterministica decisione di Dio più che un dono gratuito.

Come Lutero, anche Zwingli ritiene che il cristiano debba particolarmente impegnarsi nella vita politica e sociale. Il successo nelle opere e nell'impegno civile può essere il segno che meglio rivela il dono della grazia e della salvezza divina.

Zwingli vuole rinnovare la comunità mediante un ritorno alla società cristiana delle origini. Predica la comunanza dei beni pur se consapevole che essa è possibile solo tra i santi, ma ritiene che occorra comunque avvicinarsi il più possibile a tale condizione con la beneficenza. Sostiene il principio della comunità dei fedeli costituita anche in comunità politica, favorendo così il trapasso della riforma religiosa in una concezione teocratica (=primato del potere divino e della religione) non priva di ambiguità e contraddizioni.

Giovanni Calvino (1509-1564).

Francese, si forma soprattutto a Parigi. Stabilitosi a Ginevra, diffonde in quella città la riforma protestante, peraltro secondo un'impostazione particolarmente originale e distinta per più aspetti dal luteranesimo.

Per Calvino il ritorno alle fonti del cristianesimo è essenzialmente il ritorno alla religiosità del Vecchio Testamento più che del Nuovo. Dal Vecchio Testamento ricava il concetto di Dio inteso, anziché come amore, soprattutto come onnipotenza ed imperscrutabilità, di fronte a cui l'uomo è nulla. Dalla volontà di Dio dipende il corso delle cose e il destino degli uomini.

Anche per Calvino vale la tesi della predestinazione divina. Ma, rispetto alle altre forme di protestantesimo, Calvino sa meglio esprimere i segni in base a cui l'uomo può essere maggiormente fiducioso circa la propria salvezza. Per Calvino infatti la predestinazione, più che implicare la totale inerzia e l'abbandonarsi speranzoso dell'uomo a Dio, è per contro di stimolo all'azione. Il lavoro è per Calvino un dovere sacro ed il successo nel lavoro e negli affari è uno dei principali segni, secondo i testi biblici, della grazia di Dio e quindi della salvezza. Il successo economico rimane comunque un dono di Dio, il che comporta che il cristiano non possa disporre egoisticamente dei beni prodotti e consumarli, ma debba invece valorizzarli a beneficio della comunità e farli fruttare, per esempio reinvestendoli accumulando il capitale. Su tale etica calvinista viene in gran parte a formarsi lo spirito attivo e produttivo della nascente borghesia capitalistica. Da questa etica calvinista, infatti, il sociologo Max Weber farà derivare le origini del capitalismo.

A Ginevra Calvino realizza, sia pur mediante un sistema di periodiche elezioni, una sorta di regime teocratico molto rigido, ai limiti del fanatismo, nei confronti della vita religiosa e morale dei cittadini, sottoposti ad un severo controllo e, se dissidenti, perseguitati e mandati anche a morte. Con Calvino si accentua ulteriormente la Chiesa di Stato.

La Controriforma e la Riforma cattolica.

Contro la Riforma protestante **la Chiesa cattolica reagisce con una sua Controriforma**, condannando cioè severamente la religione protestante, anche attraverso processi e punizioni, compresa altresì la pena di morte per i nuovi eretici.

Pertanto la Chiesa cattolica non si limita a reagire con una controriforma di sola condanna del protestantesimo. Essa comprende che molte critiche ricevute sono giuste, come quelle di corruzione e di nepotismo (=assegnare le più importanti cariche non ai più meritevoli ma ai "nipoti", ossia ai parenti ed agli amici più fidati). Perciò la Chiesa cattolica si convince della necessità di provvedere anch'essa ad una propria profonda riforma e rinnovamento dall'interno contro la decadenza e i mali precedenti. Ecco perché si parla non solo di Controriforma, ma **anche di Riforma cattolica**.

La Riforma cattolica si realizza soprattutto col Concilio di Trento, durato dal 1545 al 1563.

Col Concilio di Trento si stabilisce:

1. Non è vero che per la salvezza eterna dell'uomo è sufficiente soltanto la grazia (come sosteneva il protestantesimo), ma è invece necessario che l'uomo stesso, esercitando il libero arbitrio, scelga e voglia il bene per meritare la salvezza

attraverso le buone opere e le buone azioni. Le buone opere non sono meno importanti della grazia.

2. Sono confermati tutti i sette sacramenti, perché ognuno di essi è strumento e mezzo che rafforza la fede e la salvezza dell'uomo.
3. Non è vero che i sacerdoti siano inutili e che il sacerdozio vada abolito. Anzi, i sacerdoti e la Chiesa cattolica sono le uniche autorità ufficiali in grado di spiegare ed insegnare le Sacre scritture e il Vangelo. Questo compito non può essere svolto dal singolo fedele, interpretando direttamente la Bibbia, perché non è preparato.
4. Viene confermata l'organizzazione della Chiesa basata sull'autorità del Papa e dei vescovi, ai quali però viene impartito l'obbligo di risiedere nella loro diocesi, di prendersi direttamente cura delle anime dei fedeli e di non curarsi più in modo esclusivo del governo e del potere politico. È fatto inoltre divieto ai vescovi di assumere anche altre cariche.
5. Per preparare i sacerdoti alla loro missione vengono istituiti i Seminari diocesani e viene confermato l'obbligo del celibato dei preti.
6. Contro il pericolo di nuove eresie viene istituito il Tribunale dell'Inquisizione e l'Indice dei libri proibiti. Se la riforma cattolica dà nuovo impulso alla Chiesa, la ferita provocata dal protestantesimo è tuttavia tale da non poter essere facilmente sanata. Ciò porta il cattolicesimo a rinchiudersi in sé, nella difesa talvolta esasperata del dogma, di cui appunto sono manifestazione il Tribunale dell'Inquisizione e l'Indice dei libri proibiti.

In generale, la Chiesa cattolica vuole che il sentimento religioso si diffonda in tutti gli aspetti della vita individuale e della società: nella famiglia, nel lavoro, nella vita sociale ed anche nell'organizzazione del tempo libero, per cui le feste popolari diventano feste religiose. Analogamente, vengono abbellite le chiese, moltiplicate le processioni, incoraggiato il culto della Madonna e dei santi per attrarre un numero maggiore di fedeli.

La principale organizzazione che ha contribuito a recuperare la supremazia culturale della Chiesa di Roma è stato l'"**Ordine dei Gesuiti**", fondato da Ignazio di Loyola (1491-1556), **chiamato anche "Compagnia di Gesù"**. I gesuiti si mettono subito al servizio del Papa, sia per evangelizzare i "selvaggi" dei paesi lontani, sia anche per riconvertire al cattolicesimo il maggior numero possibile di protestanti. Ulteriore importante compito svolto dai gesuiti è stato quello dell'educazione e della formazione culturale e spirituale dei giovani. Ben presto in tutti i paesi cattolici sorgono collegi di gesuiti che diventano famosi e prestigiosi accogliendo i figli delle famiglie più importanti.

Viceversa, così come rigorosa era la formazione dei gesuiti, era invece a volte troppo tollerante il loro atteggiamento nei confronti del cristiano comune, a cui venivano perdonati facilmente peccati anche gravi, purché egli, confessandosi, promettesse di non peccare più, ma spesso più a parole che nei fatti, essendo con una certa frequenza considerata più importante la pratica religiosa esteriore e l'obbedienza alla Chiesa piuttosto che la coerenza morale.

Tra i **maggiori esponenti della Riforma cattolica** si possono ricordare il cardinale Roberto Bellarmino, che ha particolarmente curato la riorganizzazione istituzionale della Chiesa, nonché il cardinale Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, cui è stato affidato il compito di curare un'edizione del "Catechismo romano" chiara, semplice e comprensibile.

LA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA.

Per rivoluzione scientifica si intende quel lungo processo nel corso del quale, nel 16° e 17° secolo, ha avuto origine e si è quindi sviluppata la scienza moderna. Si è soliti considerare la durata di tale processo (150 anni) a partire dalla pubblicazione dell'opera di Copernico "Le rivoluzioni dei corpi celesti", nel 1543, fino all'opera di Newton "I principi matematici di filosofia naturale" del 1687.

Sotto il profilo storico-culturale, la nascita della scienza moderna ha comportato il sorgere di una serie di **interrogativi sui fattori che ne hanno favorito l'avvento, su quelli che** per tanto tempo **ne hanno ostacolato la nascita**, sulle ragioni del suo finale trionfo, **sui rapporti tra il nuovo sapere e la vecchia cultura.**

Con la rivoluzione scientifica cade non solo la cosmologia tolemaica-aristotelica, ma **cadono** altresì **idee da lungo tempo consolidate, riguardanti l'immagine dell'uomo, il lavoro dello scienziato, le relazioni tra scienza e tecnica, tra scienza e filosofia, tra scienza e religione.**

Da quando Copernico, con la sua teoria eliocentrica, mette al centro dell'universo il Sole al posto della Terra, entra in crisi anche l'immagine dell'uomo basata sull'antico modello geocentrico, che voleva invece al centro la Terra. Anche **l'uomo** infatti **comincia a perdere la sua centralità nell'universo** e deve trovare nuove risposte sulla sua collocazione nel mondo. Inoltre, **sorge pure l'inquietante interrogativo:** se la Terra è un corpo celeste come gli altri e non è più il centro dell'universo, creata da Dio in funzione dell'uomo concepito come il punto più alto della creazione, potrebbe essere allora che esistono anche altri uomini su altri pianeti? Ed allora come potrebbero esistere la verità dell'incarnazione e della discesa di Dio su questa Terra per la redenzione degli uomini in confronto ai possibili abitanti di altri pianeti? In che modo Dio potrebbe aver redento questi altri eventuali uomini?

Prima di tentare una risposta a questi interrogativi è utile illustrare le nuove caratteristiche assunte dalla scienza moderna, che trova soprattutto in **Galilei** la sua definizione metodologica, in **Francesco Bacone** la sua filosofia e, successivamente, in **Newton** una più compiuta sistemazione metodologico-scientifica.

La rivoluzione scientifica è preceduta dalla rivoluzione astronomica. Entrambe hanno comportato un cambiamento così ampio dei metodi e delle concezioni astronomiche e scientifiche tali da essere considerate, appunto, "rivoluzionarie", un vero e proprio capovolgimento dei metodi e delle teorie precedenti. Ecco perché si parla di "rivoluzione".

La rivoluzione astronomica.

Essa è stata resa possibile dall'**affermarsi dell'idea secondo cui l'universo ha una struttura** (=composizione) **razionale, e perciò conoscibile**, e che una spiegazione semplice e unitaria al riguardo è da preferire ad una spiegazione complicata e macchinosa quale era quella che stava alla base del vecchio sistema astronomico tolemaico-aristotelico geocentrico, che poneva la Terra al centro dell'universo.

Inizialmente, astronomia, astrologia e magia erano intrecciate ma in seguito, dapprima nei paesi protestanti, l'astronomia diventa una scienza autonoma.

Iniziatori e protagonisti della rivoluzione astronomica sono stati **Copernico** e **Keplero**, ma vale altresì richiamare in proposito anche la concezione di **Giordano Bruno**.

Nicolò Copernico (1473-1543).

Di origine polacca, studia dapprima all'università di Cracovia e poi a quelle di Bologna, di Padova e di Ferrara.

L'antico sistema astronomico geocentrico di Tolomeo e di Aristotele **appare a Copernico diventato ormai troppo complicato e contorto** a causa delle sempre più numerose spiegazioni particolari continuamente aggiunte per seguitare a giustificarlo rispetto a nuove osservazioni risultanti in contrasto con esso. Era divenuto impossibile applicarvi la matematica per calcolare la posizione dei pianeti. Allora Copernico cerca nei libri antichi soluzioni alternative al geocentrismo. Scopre in tal modo che già i pitagorici avevano ipotizzato l'idea di un sistema astronomico eliocentrico, ponendo il Sole e non la Terra al centro dell'universo, e si rende conto che tale ipotesi è in grado di semplificare notevolmente la teoria astronomica, consentendo altresì il calcolo matematico del movimento dei pianeti.

Copernico elabora dunque la sua nuova teoria astronomica, secondo cui:

1. il Sole è fisso ed immobile al centro dell'universo (eliocentrismo);
2. la Terra si muove con un moto circolare attorno al Sole ruotando anche su se stessa, sul proprio asse;
3. anche gli altri pianeti, come la Terra, ruotano intorno al Sole;
4. il movimento dei corpi celesti è circolare, uniforme e perpetuo;
5. l'universo è sferico ma non infinito; è invece finito perché chiuso e delimitato dal cielo (o sfera) delle stelle fisse.

Come si può notare, **questa nuova teoria dell'universo conserva ancora molti punti in comune con quella antica** tolemaico-aristotelica, vale a dire la concezione dell'universo come sferico e finito, quella del cielo delle stelle fisse che è immobile e segna il confine dell'universo e quella del movimento circolare, e perciò perfetto, di tutti i corpi celesti. **Tuttavia** il solo fatto di aver posto il Sole e non la Terra al centro dell'universo costituisce di per sé **una novità rivoluzionaria**.

Copernico sapeva bene che la Chiesa avrebbe condannato il suo sistema eliocentrico, perché le parole della Bibbia sembravano invece significare che la Terra e non il Sole è al centro dell'universo. Pertanto, al fine di evitare l'accusa di eresia, presenta la sua nuova teoria astronomica come una semplice ipotesi matematica al solo scopo di semplificare i calcoli. Ma non riesce comunque ad evitare la condanna della Chiesa. Perciò nei primi tempi la nuova teoria di Copernico non avrà successo e diffusione.

Giovanni Keplero (1571-1630).

Tedesco di origine, Keplero è convinto della validità del sistema eliocentrico che sviluppa e perfeziona. In particolare, egli **abbandona l'idea del movimento circolare** degli astri solo perché perfetto **e scopre invece che gli astri si muovono secondo orbite ellittiche**, con velocità variabile a seconda della posizione di volta in volta occupata nell'ellisse.

Keplero si preoccupa anche di capire che cosa provoca il movimento dei pianeti attorno al Sole ed ipotizza che esso dipenda da una forza motrice che viene dal Sole medesimo e che raggiunge i pianeti facendoli muovere con maggiore o minore velocità a seconda della loro distanza (più veloci i pianeti più vicini al Sole meno veloci quelli più lontani). In seguito, con la scoperta del magnetismo, si ipotizza che il Sole sia come un grande magnete, una grande calamita, che ruotando su se stesso trascina e fa muovere attorno a sé i pianeti. Bisognerà attendere la scoperta della legge di gravitazione universale di Newton per avere al riguardo una valida spiegazione scientifica.

Giordano Bruno (1548-1600).

Non bisogna peraltro dimenticare **la concezione** dell'universo infinito che abbiamo già visto **espressa da Giordano Bruno**, la quale, pur derivando da considerazioni filosofico-metafisiche anziché scientifiche, **è per molti aspetti più innovativa** ed avanzata delle stesse concezioni di Copernico e di Keplero.

Bruno nega e supera il concetto di universo chiuso, delimitato dalla sfera delle stelle fisse, **e sostiene invece il concetto di un universo infinito senza centro**, perché il centro cambia cambiando il punto di osservazione, **nonché di una pluralità di mondi**. Mentre per Copernico e per Keplero il sistema solare rimane unico, Bruno intuisce la possibilità che esistano, come effettivamente è stato scoperto, numerosi sistemi solari, cioè numerose stelle circondate dai loro pianeti, non escludendo che molti di questi altri sistemi siano abitati.

La rivoluzione scientifica.

Estendendo alle scienze naturali i nuovi metodi di calcolo matematico ed osservazione empirica dell'astronomia, **la rivoluzione astronomica ha comportato altresì l'avvento di una più generale rivoluzione scientifica.**

Con l'avvento della scienza moderna nasce un nuovo modo di concepire la conoscenza e la scienza umana rispetto a quella antica, di concepire la natura e di concepire la medesima scienza moderna.

Diversità fra conoscenza e scienza antica e medievale rispetto alla conoscenza e scienza moderna.

La scienza antica e medievale ci dà una descrizione soprattutto qualitativa e finalistica della realtà e della natura. Essa descrive la realtà come appare nei suoi aspetti qualitativi esteriori, ma vuole anche scoprire, attraverso la metafisica, cosa c'è sotto l'apparenza esteriore della realtà: intende cercare le essenze, le sostanze fondamentali, le cause prime e i principi generali della realtà e delle cose del mondo e vuole anche scoprire quale è lo scopo, il fine ultimo del mondo e delle cose. **Anche nella filosofia umanistica e rinascimentale rimane una visione in buona parte qualitativa e finalistica** della realtà e della natura, concepita come organismo vivente, come realtà animata che ha una sua vita ed un suo fine.

La scienza moderna vuole invece fornire spiegazioni quantitative e meccanicistiche della realtà e della natura, non limitandosi a descrivere ma misurando i fenomeni naturali e calcolando quali gradi di relazione (di peso, di distanza, di somiglianza o differenza, di associazione o di separazione) esistono o non esistono fra di essi. Deve essere quindi applicato il **metodo matematico** (metodo quantitativo). **Inoltre, i fenomeni naturali sono spiegati in termini di rapporti meccanici di causa ed effetto** (in base a quali meccanismi un fenomeno è la causa di un altro fenomeno oppure ne è l'effetto: meccanicismo), mentre non conta una spiegazione in base ad ipotetici fini o scopi. **Prevale la causa efficiente e non la causa finale.**

Il nuovo modo di concepire la natura.

1) L'oggettività.

La ricerca scientifica deve essere oggettiva, limitandosi ad osservare in se stessi gli oggetti della natura ed abbandonando ogni concezione magica, finalistica, spirituale e soggettiva della natura stessa (soggettiva = considerare la natura secondo i personali bisogni e desideri anziché osservarla come oggettivamente è).

2) La causalità.

Nella natura ogni fenomeno è il risultato (l'effetto) di cause meccaniche ben precise e niente avviene per caso. Perciò si conosce veramente un fenomeno quando se ne scopre la causa.

3) La relazionalità.

La natura non è più concepita come un insieme di "essenze", di sostanze occulte, ma come un insieme di relazioni tra i fenomeni. Il compito della scienza moderna non può essere quello di ricercare tali essenze o sostanze occulte che starebbero sotto le cose sensibili (sostrato), poiché esse non si possono osservare e verificare; alla scienza moderna spetta invece di analizzare e scoprire quali sono le relazioni esistenti tra i diversi fenomeni, ossia quali rapporti di causa-effetto sussistono fra di essi.

4) La legge.

Il vero scopo dello studio della natura è di trovare le regole uniformi, necessarie ed universali, ossia le leggi scientifiche, attraverso cui la natura opera ed agisce.

Il nuovo modo di concepire la scienza.

1) La scienza ha carattere sperimentale.

La scienza moderna si fonda sull'osservazione dei fatti e le teorie scientifiche devono essere sperimentate, cioè verificate empiricamente. Non possono basarsi esclusivamente su puri ragionamenti e tanto meno sui miti o sulla magia.

2) La scienza è un sapere matematico.

La scienza è un sapere, una forma di conoscenza, basato sul calcolo e sulla misurazione quantitativa dei fenomeni e deve essere capace di trasformare in formule matematiche i propri dati e i risultati.

3) La scienza è un sapere intersoggettivo.

I procedimenti e i risultati della scienza devono essere pubblici, cioè essere portati a conoscenza di tutti perché ognuno possa controllare la validità delle teorie e delle scoperte scientifiche. Inoltre, sempre di più le teorie e le scoperte scientifiche sono il risultato della collaborazione (intersoggettività) di molti e sempre di meno sono il risultato di un unico scienziato.

4) La scienza è un sapere pratico.

La validità delle teorie e scoperte scientifiche consiste anche nella loro capacità di prevedere i fenomeni per poterli controllare, ove possibile, e dirigere la natura a vantaggio degli uomini. In molti casi prevale il carattere pratico della scienza rispetto a quello puramente teoretico-conoscitivo: un valore pratico espresso del motto di Bacone secondo cui "sapere è potere".

5) La scienza è un sapere necessario ed universale.

Il fine della scienza è la conoscenza oggettiva del mondo e delle sue leggi universali e necessarie (necessariamente dimostrate come valide per tutti), operando in maniera il più possibile neutrale e disinteressata, libera da schemi e da preoccupazioni estranee di tipo etico-religiose o sentimentali.

I fattori che hanno favorito la rivoluzione scientifica.

La scienza moderna non nasce all'improvviso e neppure sorge dall'intuizione illuminata di un singolo sapiente o filosofo, oppure mago o astrologo, ma è il risultato di un lungo processo storico, sociale e culturale, in cui si trovano intrecciate nuove concezioni con concezioni derivanti dalla filosofia antica, dal neoplatonismo e naturalismo umanistico-rinascimentale ed altresì dalla stessa magia, dall'ermetismo e dal misticismo.

Fattori storico-sociali.

*Dal punto di vista sociale, lo sviluppo della scienza moderna è favorito da un contesto storico caratterizzato dai **mutamenti di struttura dell'economia** europea e dal nuovo tipo di società venutosi a delineare all'inizio dell'età moderna. La formazione degli **Stati nazionali**, col loro complesso apparato amministrativo, ed il consolidarsi della civiltà urbano-borghese producono un sistema di vita più complesso e dinamico, che comporta una serie concomitante di nuove esigenze e*

bisogni sociali: allestire eserciti sempre più potenti e meglio armati; ampliare le città; migliorare le vie di comunicazione; solcare gli oceani con navi sempre più resistenti e veloci; arginare e bonificare le acque; estrarre metalli; lavorare i vetri e le stoffe; stampare libri. Tutto ciò presuppone una sequela di cognizioni di balistica, metallurgia, architettura, carpenteria, cartografia, arte mineraria, idraulica, tipografia, eccetera. A loro volta queste ultime implicano più approfondite conoscenze di matematica, fisica, astronomia, geografia, eccetera, ossia ulteriori e più ampie nozioni scientifiche, vale a dire, appunto, la creazione di un sapere scientifico oggettivo, capace di permettere all'uomo un'efficace utilizzazione a proprio vantaggio delle risorse naturali.

Rapporti tra scienza e tecnica.

Le maggiori richieste di abilità ed interventi tecnici richiedono da un lato la formazione di artigiani superiori (ingegneri, idraulici, architetti, artisti) e dall'altro un reciproco collegamento tra scienza e tecnica, fra teoria e prassi, fra scienziati e tecnici, essendo gli stessi scienziati stimolati dal contatto e dai problemi posti dai tecnici. Questa **coniunzione di teoria e pratica, di scienza e tecnica** è una delle caratteristiche fondamentali della scienza moderna, diversamente dal sapere medievale che manteneva ben separate le arti liberali dalle arti meccaniche, ritenute indegne di un uomo libero nonché "bassi" e "vili" poiché implicanti il lavoro manuale ed il contatto con la materia. **Sorge così un nuovo tipo di "dotto"**, che non è più il filosofo medievale, l'umanista, il mago e l'astrologo, ma **lo scienziato sperimentale moderno**, stimolato anche dalla tecnica e che ha bisogno della tecnica per ricavare la strumentazione necessaria per le sue ricerche scientifiche e per procedere alla sperimentazione e verifica empirica delle sue teorie.

I fattori culturali.

Ancora recentemente si era soliti ritenere che la rivoluzione scientifica fosse da attribuire, secondo una vecchia interpretazione risalente all'Illuminismo, al progressivo emanciparsi della ragione dalle superstizioni del pensiero e dalla astratta metafisica delle "essenze", considerate di ostacolo allo sviluppo della razionalità scientifica. Oggi si è consapevoli che il processo della rivoluzione scientifica è il risultato, lungo e tortuoso, di un intreccio di concezioni, ivi comprese quelle magico-ermetiche-metafisiche-neoplatoniche da cui la scienza solo lentamente e in tempi successivi andrà a differenziarsi.

Già con **Ockham** si è assistito alla diffusione di una mentalità empiristica favorevole alle ricerche naturalistiche.

Il Rinascimento poi, in primo luogo per effetto della **laicizzazione del sapere** e della **proclamazione della libertà della ricerca** intellettuale nei confronti della tradizione culturale e religiosa, ha aperto la via e le condizioni per lo sviluppo della scienza. In secondo luogo il Rinascimento, grazie al principio del "ritorno all'antico", ha prodotto **la riscoperta di dottrine e di pensatori trascurati per secoli**, quali la filosofia di Democrito e degli atomisti, le teorie eliocentriche dei pitagorici, gli studi di Archimede, le ricerche dei geografi, degli astronomi e dei medici dell'età ellenistica, i quali a loro volta hanno fornito lo spunto per nuove scoperte scientifiche. In terzo luogo il Rinascimento, in virtù dei suoi **interessi per la filosofia**

della natura, ha favorito un più vasto approfondimento scientifico dell'indagine naturalistica.

La stessa magia inizialmente, anziché un avversario, è stata un fattore che ha influenzato positivamente la nascita della scienza. Essa infatti, considerando la natura come un immenso serbatoio di meraviglie che il ricercatore non deve limitarsi a contemplare bensì a sfruttare, ha giovato al diffondersi dell'idea di utilità pratica della scienza. Lo stesso Copernico è stato scienziato ma anche astrologo ed ha giustificato la centralità del Sole richiamandosi alla dottrina magica di Ermete Trismegisto. Ed anche Keplero e lo stesso Galilei effettuavano oroscopi basati sull'influsso degli astri. Le scienze occulte, magiche, hanno inoltre avuto il merito di distaccarsi dall'antica fisica aristotelica, che distingueva tra mondo terrestre mutevole e imperfetto e mondo celeste immutabile, incorruttibile e perfetto. I cultori delle scienze occulte, infatti (vedasi tra gli altri Cusano), hanno maturato la convinzione che, se i corpi celesti esercitano il loro influsso sulla vita e sugli avvenimenti terrestri, la loro natura non deve quindi essere molto dissimile.

Infine, e in larga misura, **le concezioni neoplatoniche e pitagoriche umanistico-rinascimentali**, legate anche al pensiero magico-ermetico come in Ficino, hanno notevolmente influenzato la nascita della scienza, e la sua immagine di sapere matematico, **per l'importanza che il neoplatonismo e il pitagorismo hanno attribuito alla matematica** ed alla sua funzione intermediatrice tra le idee e la materia. Va infatti ricordato che il Dio-Demiurgo platonico costruisce il mondo imprimendo ad esso un ordine geometrico che lo scienziato può svelare. Dirà Galilei che la natura è scritta con linguaggio geometrico.

Scienza e scienziati. I nuovi luoghi della rivoluzione scientifica.

Da un lato vi sono coloro che individuano lo sviluppo della scienza moderna soprattutto grazie alle nuove condizioni storico, sociali e culturali maturate nel Cinquecento e Seicento; dall'altro lato vi sono coloro che sostengono che sono stati soprattutto gli scienziati a creare la scienza, che altrimenti non sarebbe mai nata senza il sorgere di individui e di menti geniali e creative. La risposta sta probabilmente nel mezzo: la scienza moderna è stata il prodotto degli scienziati, ma la sua nascita e sviluppo è stata favorita e stimolata dalla coesistenza di favorevoli circostanze storico-culturali. **I nuovi scienziati** inoltre, dal canto loro, non devono conoscere necessariamente il latino o aver letto molti libri. Essi, tranne il caso degli astronomi e matematici di corte (richiesti per la lettura degli oroscopi), non sono per lo più scienziati di mestiere, ma individui che coltivano la ricerca scientifica accanto alle loro professioni di ingegneri, architetti, medici (ad esempio Leonardo da Vinci), oppure sono persone benestanti che possono dedicarsi agli studi senza preoccupazioni economiche. Infine, più che nelle università ove spesso era ancora prevalente il vecchio sapere tradizionale, **la nuova scienza si sviluppa e si organizza in nuove istituzioni culturali**, quali le Accademie scientifiche, i laboratori, le officine, dove si elabora un sapere che è unione di teoria e pratica.

Scienza e idee extra scientifiche.

A prima vista si può essere portati a ritenere che le scoperte scientifiche nascano sempre in ambiente scientifico. Oggi invece, grazie agli sviluppi della storia della scienza, sappiamo che alla base di molte teorie scientifiche, soprattutto degli inizi, stanno spesso idee extra scientifiche che si rivelano feconde per la scienza, vale a dire concezioni metafisiche, credenze religiose di vario tipo, persuasioni fantasiose e irrazionali, che tuttavia ispirano ipotesi di carattere scientifico. **Le idee scientifiche possono sorgere** in effetti **dalle fonti più disparate**; non solo dalle osservazioni sperimentali o da ragionamenti logico-matematici, ma anche dalla fantasia, dall'intuizione, dalla metafisica o dal caso. L'importante è che esse siano sottoposte a verifica e a prova sperimentale per poter essere confermate. E ciò lega ancor più la storia della scienza alla storia generale della cultura, facendoci meglio capire, con maggior consapevolezza, che la scienza è pur sempre, fondamentalmente, una creazione umana.

Gli ostacoli e le forze contrapposti alla nuova scienza.

La rivoluzione scientifica, specie agli inizi, è stata contrastata da due forze autorevoli che sentivano da essa minacciati i loro fondamenti: da un lato la tradizione culturale-filosofica preesistente e, dall'altro lato, la Chiesa, sia cattolica che protestante.

La cultura ufficiale si sentiva minacciata poiché la nuova scienza metteva in discussione molte delle sue teorie cosmologiche e fisiche, specie di derivazione aristotelica, ritenute certissime sino a quel momento. In secondo luogo avversava la nuova scienza perché essa si basava su presupposti antifinalistici ed antiessenzialistici (contrari alla dottrina delle "essenze"), tali da svuotare di senso ogni concezione filosofico-metafisica legata all'autorità del passato.

Da parte sua **la Chiesa** si sentiva minacciata poiché vedeva distruggere pezzo per pezzo quella visione cosmologica su cui aveva inquadrato le proprie credenze di fede. Vedeva messi in discussione, infatti, non solo l'autorità di Aristotele ma altresì di San Tommaso, che su Aristotele aveva basato gran parte del suo sistema filosofico, assunto dalla Chiesa come proprio. La nuova scienza era inoltre considerata avversaria della stessa Bibbia che, interpretata alla lettera, contrastava con la visione cosmologica ed astronomica della scienza moderna. Infine, ad inquietare la Chiesa era anche il metodo della nuova scienza il quale, essendo fondato sul principio della libera ricerca, apriva la strada ad una mentalità spregiudicatamente razionalista, che avrebbe potuto sovvertire i principi politici ed etici su cui la Chiesa era impostata.

In seguito, se all'inizio erano state fattori di sviluppo, vanno ad opporsi alla nuova scienza anche **la magia e l'astrologia**, per le contestazioni rivolte ai maghi e agli astrologi da parte degli scienziati i quali, perseguendo l'ideale di un sapere pubblico ed intersoggettivo, verificabile ed accessibile a tutti, finivano col distruggere il concetto stesso di un sapere occulto, magico e riservato solo a pochi iniziati.

Conseguenze della nascita della scienza moderna sul piano storico-culturale.

Dal punto di vista teorico la scienza moderna, fin dal suo nascere, appare agli occhi delle persone più aperte e progressiste come l'esempio di un sapere rigoroso e universale, tant'è che qualche filosofo fin da subito ha tentato di estenderne il metodo anche agli altri e più svariati campi dell'attività umana, come all'etica e alla politica. **Dalla nuova scienza è derivata, da parte di Cartesio o dagli empiristi come si vedrà, anche la formulazione di nuove teorie della conoscenza, oppure di nuovi punti di vista e visioni del mondo** quali il meccanicismo.

Sul piano pratico, per la sua utilità sociale e la capacità di migliorare le condizioni dell'uomo nel mondo, la scienza andrà ad ottenere l'appoggio sempre più consistente della borghesia europea, secondo la concezione di Bacone che "sapere è potere" e sulla base di **una nuova utopia della scienza**, vista come generatrice di una sorta di paradiso in terra.

L'idea della scienza come sapere vero ed utile al tempo stesso **sarà uno dei grandi temi della battaglia illuministica** contro l'ignoranza, la superstizione, il sapere ozioso e le ingiustizie sociali. La scienza occuperà pure un posto centrale nella filosofia di Kant, vertente sui fondamenti, sulla validità e sui limiti del sapere.

Nell'Ottocento, dopo la parentesi rappresentata dalla filosofia idealistica, si svilupperà il positivismo, che tornerà a celebrare la scienza come fonte di conoscenza autentica e di inarrestabile progresso.

Nel Novecento, cadute le illusioni del positivismo, si è assunto verso la scienza un atteggiamento più critico e cauto, essendo maturata la convinzione che la scienza non è in grado di spiegare tutto e che non è sempre progresso, dal momento che essa, tramite la tecnica, mette nelle mani dell'uomo un potere gigantesco che, se male usato, rischia di distruggere o compromettere la vita sul nostro pianeta. Di conseguenza, in taluni settori della cultura contemporanea si è instaurato un vero e proprio processo contro la scienza, accompagnato dal rifiuto della civiltà scientifico-tecnologica. **Rimane comunque maggioritaria la convinzione secondo cui la scienza e la tecnica, se ben dirette, possono aiutare individui e popoli a raggiungere sempre migliori condizioni di vita.** Del resto, la scienza e la tecnologia fanno ormai parte integrante della nostra condizione, al punto che il destino umano, nel bene e nel male, appare indissolubilmente legato ad esse.

Galileo Galilei (1564-1642).

Nasce a Pisa. A Firenze compie iniziali studi di letteratura e di logica. Poi a Pisa si iscrive alla facoltà di medicina che però non termina per dedicarsi invece allo studio della matematica. Per diciotto anni insegna matematica all'Università di Padova. Dopo Padova, Galilei è chiamato a Firenze e a Pisa per ricoprire la carica di primo matematico.

Grazie all'uso del cannocchiale-telescopio, la cui scoperta è attribuita ad un olandese ma che Galilei per primo utilizza come strumento scientifico, egli realizza prime ed importanti verifiche sperimentali della teoria eliocentrica copernicana.

Accusato di eresia dalla Chiesa, è mandato in esilio nella sua villa privata di Arcetri dove trascorre in solitudine gli ultimi anni di vita.

Le opere "Sidereus nuncius" e "Dialogo sopra i due massimi sistemi".

Nella sua opera "**Sidereus nuncius**" (Annuncio astrale), Galilei **annuncia la scoperta di stelle non visibili** all'occhio umano, dimostrando così che l'universo è più ampio di quello concepito dal vecchio sistema tolemaico-aristotelico. **Scopre che la superficie della Luna non è liscia e perfetta**, dimostrando in tal modo che è falsa la teoria di Aristotele che distingueva tra mondo terrestre o sublunare, costituito da materia imperfetta, e mondi celesti o sopraterrestri, costituiti da materia perfetta (l'etere) ed incorruttibile. **Scopre anche quattro satelliti di Giove**, scoperta questa **che rafforza la teoria eliocentrica**: infatti, se i satelliti di Giove si muovono attorno ad esso e se Giove a sua volta si muove attorno al Sole, nulla vieta di pensare che la Terra e il suo satellite, la Luna, possano ruotare anch'esse attorno al Sole. Pure le successive **scoperte delle fasi di Venere e delle macchie solari** riconfermano che è falsa la teoria di Aristotele che riteneva perfetta ed incorruttibile la materia dei corpi celesti al di sopra della Terra.

Galilei dunque accetta la teoria eliocentrica copernicana, affermando inoltre che la scienza è autonoma sia nei confronti del "principio di autorità" (per il quale le teorie degli autorevoli pensatori antichi sono indiscutibili e vanno accettate senza riserve) **sia nei confronti della fede e della religione. Per tali motivi Galilei viene criticato e combattuto sia da parte dei filosofi seguaci di Aristotele sia da parte della Chiesa.** Viene denunciato al Sant'Uffizio e subisce una prima ammonizione da parte del cardinale Bellarmino perché abbandoni la teoria e la divulgazione del nuovo sistema astronomico copernicano.

Nell'altra e sua più celebre opera "**Dialogo sopra i due massimi sistemi**", scritta in forma di dialogo nel 1632, Galilei mette a confronto i due massimi sistemi astronomici che allora erano fra di essi in contrasto, cioè il vecchio sistema tolemaico-aristotelico, geocentrico, ed il nuovo sistema copernicano, eliocentrico. Sebbene anche Galilei, come Copernico, allo scopo di difendersi dall'accusa di eresia, dichiara che la teoria copernicana è solo un'ipotesi matematica per semplificare i calcoli, dalla lettura del Dialogo appare chiaramente come egli sostenga invece il sistema copernicano anche in termini sostanziali. Ne è una dimostrazione **la stessa**

psicologia dei personaggi del Dialogo: da una parte c'è il copernicano **Salviati**, rappresentato come un uomo intelligente ed anticonformista, e dall'altra c'è l'aristotelico e tradizionalista **Simplicio**, rappresentato come un uomo pedante, di mentalità conservatrice ed attaccato all'"autorità" di Aristotele che non poteva essere messa in discussione. Arbitro e moderatore del dialogo fra i due è **Sagredo**, un nobile veneziano amico di Galilei, colto, aperto, senza pregiudizi e tendenzialmente simpatizzante anch'egli per le nuove teorie.

Il "Dialogo" è diviso in quattro giornate. Nella prima si pone sotto accusa la distinzione aristotelica fra mondo celeste e terrestre, per mostrare invece che i due mondi non sono composte di materia diversa.

La seconda giornata è dedicata a smentire le obiezioni dei tradizionalisti contro il moto della Terra attorno al Sole. I tradizionalisti obiettarono che se davvero la Terra si muovesse solleverebbe un vento tale da spazzare via tutti gli oggetti dalla superficie terrestre oppure che, se davvero la Terra si spostasse da ovest ad est, i gravi (i pesi, gli oggetti) dopo essere stati lanciati in alto dovrebbero allora ricadere giù obliquamente, più verso ovest, e non perpendicolarmente come invece si nota. Galilei, attraverso Salviati, risponde che sia l'aria, sia il vento, sia i gravi partecipano allo stesso movimento della Terra e quindi, muovendosi insieme ad essa, noi non notiamo il loro movimento perché anche noi ci muoviamo insieme alla Terra e con la stessa velocità. Sulla base di queste argomentazioni **Galilei formula il suo** cosiddetto "**principio della relatività galileiana**", che anticipa il principio della relatività ristretta di Einstein: cioè all'interno di un sistema (di un ambiente) chiuso, ossia senza la possibilità di avere punti di riferimento esterni, è impossibile stabilire se tale sistema sia in quiete (immobile) o in movimento.

Nella terza giornata viene dimostrato il moto di rotazione della Terra su se stessa e nella quarta giornata Galilei espone la sua teoria sulle maree.

A causa di quest'opera, che riconferma la validità del sistema eliocentrico copernicano, **Galilei viene nuovamente accusato dalla Chiesa**, subisce un secondo processo da parte del Sant'Uffizio (il Tribunale dell'Inquisizione), **è costretto a rinnegare le sue teorie e, come si è detto, viene esiliato.**

La definizione del metodo scientifico.

Come abbiamo visto, la scienza moderna (come tale non si intende la scienza contemporanea ma quella che va dal 1600 al 1800), è il risultato della rivoluzione astronomica e della rivoluzione scientifica. **La prima definizione del metodo della nuova scienza**, ed in particolare del metodo della fisica, **è merito di Galilei**, anche se egli non lo espone in modo sistematico, come farà Francesco Bacone; le parti ed elementi del metodo si trovano tuttavia distribuiti nelle varie opere di Galilei.

Galilei suddivide il metodo della scienza da un lato in un momento risolutivo, o analitico, e in un momento complessivo, o compositivo o sintetico, nonché, dall'altro lato, in "sensate esperienze" e in "necessarie dimostrazioni".

Metodo scientifico galileiano:

1) momento risolutivo o analitico;

- 2) momento complessivo o sintetico;
- 3) sensate esperienze: per induzione;
- 4) necessarie dimostrazioni: per deduzione.

Il momento risolutivo o analitico (=scomporre) **consiste** nel risolvere, cioè nello scomporre un fenomeno complesso nelle sue parti od elementi semplici, che siano misurabili e dunque quantitativi, formulando quindi un'ipotesi matematica (una formula) in base a cui calcolare e spiegare quali relazioni vi sono tra le varie parti del fenomeno complessivo considerato ed individuando conseguentemente la legge scientifica da cui queste relazioni dipendono.

Il momento compositivo o sintetico (=rimettere insieme) **consiste** nella sperimentazione scientifica e nella verifica, cioè nel tentativo di riprodurre artificialmente il fenomeno in modo tale che, se l'ipotesi formulata è confermata dalla sperimentazione, essa è verificata (= fatta vera) e perciò viene accettata e formulata in veste di legge scientifica, mentre se l'ipotesi non è confermata dalla sperimentazione viene falsificata (= fatta falsa) ed abbandonata.

Come si può notare, **per la scienza moderna la semplice esperienza sensibile**, la semplice osservazione del fenomeno, **da sola non basta**; essa deve essere tradotta ed organizzata come sperimentazione scientifica.

Per sensate esperienze (=le esperienze sensibili) **Galilei intende** il momento dell'osservazione induttiva della scienza (induzione=passare dai casi particolari a quelli più generali), che è quello prevalente in talune scoperte. Infatti, in predeterminati casi la scienza, mediante un'attenta osservazione dei fenomeni particolari, giunge per induzione alla formulazione di una legge generale (ad esempio, osservando col telescopio che la superficie della Luna è rugosa e non liscia e perfetta, come pure che nel Sole vi sono delle macchie, si giunge a formulare la legge generale per cui sia i corpi celesti sia la Terra sono composti della medesima materia, smentendo così la teoria di Aristotele che distingueva tra materia perfetta dei corpi celesti e materia imperfetta della Terra).

Per necessarie (=certe) **dimostrazioni Galilei intende** il momento ipotetico-deduttivo della scienza (deduzione=passare dai casi generali a quelli particolari), il quale è prevalente in un altro tipo di scoperte (ad esempio il principio di inerzia o quello della caduta dei gravi). **Le necessarie dimostrazioni**, chiamate anche "matematiche dimostrazioni", **sono ragionamenti logici, condotti su base matematica** (pertanto non partono dall'esperienza sensibile, dall'osservazione dei singoli fenomeni), **mediante i quali si giunge a supporre, ad ipotizzare, una teoria generale, riservandosi poi di verificarla nella pratica.**

Il metodo scientifico delineato da Galilei spiega anche quali rapporti vi sono tra la matematica e la fisica. La matematica, dice Galilei, è uno strumento fondamentale per le scoperte scientifiche, poiché essa, mediante i calcoli e le deduzioni, consente di formulare nuove ipotesi sui fenomeni ("necessarie dimostrazioni"). Però, mentre la matematica pura non ha bisogno, per essere vera, di venir controllata (verificata) dall'esperienza, la matematica applicata alla fisica ha valore solo se i risultati dei calcoli matematici sono poi confermati dalla sperimentazione nella realtà.

Le idee filosofiche che stanno alla base del metodo scientifico.

Ogni metodo scientifico non nasce soltanto in base alle scoperte ed alle conoscenze scientifiche, ma anche da idee generali sul mondo (visioni del mondo) **che sono idee di tipo filosofico**, quali le idee, già viste in precedenza, di oggettività della natura, di causalità, di razionalità, di legge scientifica. Così è anche per il metodo della scienza moderna definito da Galilei.

Dal punto di vista filosofico rileva il fatto che il modo di vedere e di pensare la realtà da parte della scienza moderna **esclude ogni considerazione finalistica della natura, come pure ogni considerazione soggettiva: non è compito della scienza cercare il "perché",** ossia per quale fine la natura agisca un certo modo (causa finale) **ma solo "come" la natura agisce** ed opera (solo la causa efficiente). **Altrettanto, non possiamo giudicare ed interpretare i fenomeni in modo soggettivo**, cioè secondo i nostri desideri e sentimenti, ma soltanto in modo oggettivo, cioè come essi sono in realtà, indipendentemente da ciò che vorremmo noi. **In particolare, il metodo scientifico moderno definito da Galilei si basa sulle seguenti idee filosofiche:**

1. **La concezione della struttura** (composizione) **matematica del cosmo.** Il mondo, la natura, dice Galilei è un libro scritto in caratteri matematici. La forma delle cose che sono nell'universo è simile a quella dei cerchi, dei quadrati, dei triangoli e delle altre figure geometriche, per cui le cose possono essere studiate e misurate applicando il calcolo matematico e la geometria. Perciò solo chi conosce la matematica è in grado di comprendere il cosmo. A tale proposito Galilei rimprovera i filosofi aristotelici perché non hanno riconosciuto e capito l'importanza della matematica nello studio della natura. La matematica non è una scienza astratta, ma riguarda la realtà fisica.
2. **L'idea della maggior importanza degli aspetti quantitativi della realtà** rispetto a quelli qualitativi, ossia delle proprietà oggettive (o primarie) dei corpi (delle cose) rispetto alle proprietà soggettive (o secondarie). Le proprietà oggettive caratterizzano i corpi in se stessi: sono la figura, la grandezza, la quantità, il luogo, il tempo, il movimento, eccetera. Le proprietà soggettive non sono vere proprietà dei corpi, ma soprattutto nostri modi di percepirlili, perché dipendono in gran parte dai nostri sensi: sono i sapori, i colori, gli odori, i suoni, eccetera, che noi attribuiamo alle cose, ma che invece sono influenzati dalle sensazioni individuali di ciascuno. La fisica aristotelica, viceversa, è più di tipo qualitativo-descrittivo anziché di tipo quantitativo-misurabile.
3. **L'idea che i fenomeni naturali accadono e si svolgono sempre in maniera uniforme, costante, immutabile e quindi necessaria** come una verità geometrica, un teorema geometrico: ogni cosa, cioè, è sempre il prodotto, l'effetto di una determinata causa, la quale produrrà sempre in modo uniforme quell'effetto o quegli effetti e non altri. La natura perciò può essere studiata secondo il **principio di causalità** (il principio di causa-effetto): conosco una cosa quando ne conosco una causa. La conoscenza della causa o delle cause dei

fenomeni, sempre costanti ed identiche a se stesse, consente allora di formulare leggi scientifiche generali di spiegazione.

La teoria della conoscenza.

Sulla base di queste idee Galilei definisce quindi la sua teoria della conoscenza, ossia definisce il modo in cui, a suo avviso, procede la conoscenza umana e quali sono le sue caratteristiche.

La teoria della conoscenza di Galilei è profondamente influenzata dalla sua **fiducia nella capacità della scienza di giungere a conoscenze vere**. Egli **paragona la conoscenza umana a quella divina**. La conoscenza umana, dice Galilei, **differisce dalla conoscenza divina per il modo di apprendere e per la minor estensione** delle conoscenze, **ma per quanto riguarda l'intensità** delle conoscenze, cioè per il grado di certezza, la conoscenza umana per Galilei **è simile a quella divina**, tanta è la sua fiducia nella scienza umana. E **ciò grazie** soprattutto **alla matematica** la quale, pur essendo un prodotto umano (e non divino), è in grado di condurre ad un sapere certo e indubitabile che non ha nulla da invidiare per profondità, cioè per intensità, a quello divino. **Il modo di apprendere di Dio è intuitivo**: Dio conosce intuitivamente, in modo immediato e in un colpo solo, tutta la verità. Invece, **il modo di apprendere dell'uomo è graduale**, procede un passo alla volta attraverso il ragionamento e l'esperienza, ed inoltre la conoscenza umana non sarà **mai totale**. **Tuttavia ciò che l'uomo conosce è uguale a ciò che, per quella determinata cosa, conosce Dio stesso**: che $2 + 2 = 4$ è vero sia per noi ed altrettanto per Dio.

Rapporto tra scienza e filosofia e tra scienza e fede. L'autonomia della scienza ed il rifiuto del principio di autorità.

Assolutamente forte è sempre stata in Galilei la **difesa dell'autonomia e della libertà della scienza**, cioè della sua indipendenza da ogni condizionamento esterno.

A differenza degli altri dotti del tempo, che avevano scelto di non sfidare l'autorità culturale e religiosa prevalenti in quell'epoca, ossia di non andare contro "il principio di autorità", Galilei è invece convinto che la battaglia per l'autonomia e la libertà della scienza, sia nei confronti della vecchia filosofia sia nei confronti di certi dogmi e precetti della religione, sia della massima importanza. Perciò Galilei combatte contro i pregiudizi sia dell'autorità culturale, personificata dai filosofi aristotelici, sia dell'autorità religiosa, personificata dalla Chiesa.

La lotta contro gli aristotelici e contro il principio di autorità.

Non è vero che ciò che ha affermato un sapiente antico, per quanto autorevole, debba essere per forza sempre certo e indiscutibile. In verità, Galilei mostra stima per Aristotele e per gli altri scienziati antichi; il suo disprezzo è rivolto invece contro i loro infedeli discepoli, soprattutto contro gli aristotelici del suo tempo i quali, anziché osservare e studiare direttamente la natura, si limitano a consultare i testi e i libri degli antichi e più autorevoli sapienti affermando che quanto è in essi scritto è indubitabile. Se Aristotele tornasse al mondo, prosegue Galilei, sarebbe certo

disposto lui per primo a cambiare le proprie idee in base alle nuove scoperte. Invece gli aristotelici seguitano nel loro atteggiamento dogmatico (=che non accetta di essere messo in dubbio) ed antiscientifico, che ostacola il progresso della scienza e del sapere.

La lotta contro la Chiesa e i teologi.

La Chiesa e i teologi avevano stabilito che ogni forma di sapere dovesse essere conforme non solo allo spirito ma anche alla lettera della Bibbia e delle Sacre scritture. Galilei invece, che era uno scienziato ma anche un uomo di fede, sostiene che tale modo di pensare è non solo di ostacolo al libero sviluppo del sapere e della scienza, ma che danneggia la stessa Chiesa.

Perciò, **nell'opera intitolata "Lettere copernicane" Galilei affronta il rapporto tra scienza e fede.** Per Galilei la natura, che è l'oggetto della scienza, e la Bibbia, che è la base della religione, **non possono essere in contrasto fra di loro perché derivano entrambe da Dio.** Eventuali differenze e contrasti tra verità scientifica e verità religiosa **sono quindi soltanto apparenti e vanno risolti non cambiando le verità scientifiche e neppure cambiando quelle religiose, bensì mediante l'interpretazione della Bibbia,** cioè attraverso il modo di leggere la Bibbia ed il significato da attribuire alle sue parole e ciò, prosegue Galilei, è cosa certamente lecita perché: a) la Bibbia ha usato, per farsi comprendere anche dagli uomini non istruiti del tempo, un linguaggio popolare, semplice e metaforico, volutamente non complicato e pertanto inadeguato a spiegare i fenomeni anche dal punto di vista scientifico; b) la Bibbia non intende insegnare verità e leggi scientifiche, ma verità religiose, che riguardano la salvezza e il destino ultraterreno dell'uomo, essendo suo scopo insegnarci, scrive Galilei, "come si vadia al cielo e non come vadia il cielo".

In quanto autonome e distinte tra di esse, scienza e fede non possono essere paragonate fra loro, ma ciascuna rimane valida suo ambito e nei suoi scopi. Così come non è compito della scienza di intervenire sulla fede e sulla religione, altrettanto non è compito della fede di intervenire su questioni riguardanti i fatti scientifici naturali. **La Bibbia non è un trattato scientifico: l'errore dei teologi è quello di credere che la Bibbia debba essere valida anche per quanto riguarda le conoscenze della scienza.**

Per questa posizione Galilei è stato condannato dalla Chiesa, ma il suo pensiero ha finito nel tempo per prevalere e convincere non solo la cultura filosofica e la cultura in generale ma anche la stessa Chiesa, che infine è giunta a riconoscere l'autonomia della scienza nel campo delle conoscenze naturali, dimostrandosi disposta eventualmente a cambiare l'interpretazione letterale dei testi biblici in conformità alle nuove scoperte scientifiche.

Francesco Bacone (1561-1626).

Nasce a Londra da famiglia nobile. Durante il regno di Giacomo I Stuart, percorre una brillante carriera politica fino a diventare Lord Cancelliere. Accusato poi di corruzione, viene rinchiuso, ma solo per pochi giorni, nella Torre di Londra ed è condannato a pagare un'ammenda.

Se Galileo ha fornito il nuovo metodo della scienza e Cartesio, come vedremo, il nuovo metodo filosofico, **Bacone**, nell'Inghilterra del suo tempo all'avanguardia nel settore delle miniere e dell'industria, **ha considerato per primo il potere della tecnica derivante dalla scienza, secondo la sua massima: "sapere è potere"**. Il fine della scienza non è più la teoria astratta, la conoscenza pura, bensì le applicazioni pratiche in grado di dare all'uomo la capacità di un'efficace trasformazione e utilizzazione della natura proprio vantaggio.

Opere:

La "Nuova Atlantide": similmente all'"Utopia" di Tommaso Moro, Bacone immagina un'isola, appunto la "Nuova Atlantide", al largo delle Colonne d'Ercole, sprofondata negli abissi ed abitata da un popolo colto e saggio, organizzato in una vera e propria comunità scientifica, che collabora in équipe e dedito a scoperte ed invenzioni. A tal proposito Bacone anticipa e prevede molte invenzioni della tecnologia moderna: il microscopio, gli aerei, i centri di ibernazione.

L' "Instauratio magna": con quest'opera, rimasta tuttavia incompiuta, Bacone intendeva realizzare un ambizioso progetto di redazione di una enciclopedia generale delle scienze, distinguendo tra scienze che si fondano sulla memoria (la storia), scienze che si fondano sulla fantasia o immaginazione (la poesia, la narrativa) e scienze che si fondano sulla ragione (la filosofia, la matematica, la fisica). Di tale progetto Bacone ha realizzato solo il "Nuovo Organo", che tratta della nuova logica della scienza, cioè del procedimento tecnico-scientifico contrapposto all'antica logica aristotelica.

La celebrazione del valore pratico della scienza e del potere della tecnica non esclude però, aggiunge Bacone, l'importanza anche dell'etica e della verità (della conoscenza vera), perché l'utilità pratica della scienza e della tecnica presuppone "il buono e il vero". Infatti, nell'opera i "Saggi" Bacone svolge rilevanti analisi sulla vita morale e politica.

La nuova logica della scienza: "Il Nuovo Organo".

"Il Nuovo Organo" è la nuova logica che, secondo Bacone, deve caratterizzare e guidare il moderno sapere tecnico-scientifico.

Bacone **critica il sapere magico**, che aveva caratterizzato parte della filosofia rinascimentale, perché cerca cause occulte anziché basarsi sulla sperimentazione; perché è un sapere riservato solo a pochi iniziati anziché essere un sapere pubblico, controllabile attraverso la verifica empirica; e perché il suo scopo è il dominio sugli altri anziché l'utilità pratica per tutti.

Critica la filosofia tradizionale, quella antica e medievale perché, secondo Bacone, è una filosofia fatta solo di parole anziché di risultati pratici; è volta alla ricerca di principi astratti, che sono causa di continue dispute; è una filosofia, dice Bacone, da bambini litigiosi che non produce applicazioni pratiche.

Critica soprattutto la logica tradizionale, specialmente quella aristotelica, perché essa, dichiara Bacone, non solo è inutile ma anche dannosa in quanto rafforza gli errori del passato. Il **sillogismo** infatti, che per Aristotele era il metodo del ragionamento per eccellenza, non fa altro che dedurre conseguenze che sono già implicite nelle premesse, ma non è la logica né il sillogismo che stabiliscono le premesse, è invece l'osservazione empirica e l'esperimento. La logica antica serve solo a prevalere nelle dispute verbali ma, dice Bacone, non serve a spiegare la natura. La vecchia logica ricava conclusioni e spiegazioni generali affrettate solo in base all'osservazione di pochi casi e prescindendo dall'esperimento. Quindi **la vecchia logica è una precipitosa "anticipazione della natura"**, ossia una falsa induzione perché risale troppo in fretta dall'osservazione di pochi casi particolari alla formazione di teorie generali. **La nuova logica e la vera induzione** sono basate invece sull'esame e sull'osservazione di molti casi particolari distanziati nel tempo, osservati ripetutamente in tempi successivi, procedendo senza salti e precipitazione ma gradualmente, un passo alla volta, e mediante esperimenti ordinati e meticolosi.

Occorre quindi fondare un nuovo sapere e definire un nuovo metodo, un nuovo organo, ossia **una nuova logica, procedendo attraverso due fasi**: dapprima la **"pars destruens"** (distruggendo cioè tutti i pregiudizi, i falsi concetti della mente) e poi la **"pars construens"** (costruendo cioè concetti e metodi di indagine corretti).

"Pars destruens": i pregiudizi della mente.

Occorre innanzitutto **sgombrare la mente da tutti i pregiudizi**, cioè da quei falsi concetti, false opinioni, **chiamati da Bacone in latino "idola"**, con i quali la natura è anticipata anziché interpretata. Bacone individua **quattro generi di idola** (teoria degli idola) :

1. gli **"idola tribus"**, quando ci facciamo dominare dai pregiudizi sociali;
2. gli **"idola specus"** (della caverna), quando ci facciamo dominare dai nostri pregiudizi individuali;
3. gli **"idola fori"** (della piazza, del mercato), quando ci facciamo dominare dalla suggestione di certe parole e dalla retorica, anche se riguardanti cose inesistenti od indeterminate e astratte;
4. gli **"idola teatri"**, quando ci facciamo dominare dalla filosofia e dal sapere tradizionali, antichi, mentre la verità invece, dice Bacone, è figlia del tempo (è quella ritenuta tale nel tempo in cui si vive) e non dell'autorità (della autorevolezza ed importanza attribuita esclusivamente ai pensatori antichi).

"Pars construens. La teoria delle forme.

Sgomberata la mente dai pregiudizi (gli "idola"), ci si può rivolger allo studio dei fenomeni naturali. Due sono gli scopi:

1. **generare e introdurre in un corpo, per utilizzarlo, una nuova natura** (proprietà, caratteristica) **o più nature diverse**: ad esempio fare leghe di metalli, rendere il vetro più trasparente o infrangibile, conservare i cibi quando è caldo, far maturare più rapidamente frutta e ortaggi;
2. **scoprire la forma di una certa natura**, di una certa cosa o fenomeno naturale, ossia scoprire i caratteri e le proprietà specifiche di ogni cosa che si intenda studiare ed esaminare. Va precisato che per Bacone la forma di una cosa è la sua natura, cioè il principio interno che la anima, la fa nascere, muovere e sviluppare, in senso diverso quindi dal concetto aristotelico di forma, per cui la forma è intesa come la proprietà che distingue una cosa da ogni altra (ad esempio, la forma dell'uomo è la sua razionalità).

Peraltro, Bacone è d'accordo con Aristotele, secondo cui **il vero sapere è sapere per cause** (scire per causas): si conosce un fenomeno quando se ne comprende la causa. Il vero sapere pertanto non consiste per Bacone nella misurazione e quantificazione dei fenomeni come invece affermava Galilei. **Quello di Bacone è quindi un sapere ancora di tipo prevalentemente descrittivo e qualitativo** anziché di tipo matematico-quantitativo, tipico della scienza moderna.

Per Aristotele quattro sono le cause necessarie per la comprensione di un qualsiasi fenomeno: la causa materiale, la causa efficiente, la causa formale e la causa finale. Per Bacone invece non ha senso ricercare nello studio dei fenomeni naturali la loro causa finale; essa può valere semmai nello studio delle azioni della storia umana. La causa efficiente poi è estrinseca, esterna al fenomeno studiato, perché è quel qualcosa d'altro che ha prodotto il fenomeno che si intende studiare. La causa materiale, infine, ha un valore soltanto secondario, superficiale. Resta quindi solo la causa formale. È questa che per Bacone dobbiamo conoscere, cioè conoscere la forma, o natura, delle cose nel senso sopra illustrato.

Per far comprendere l'idea di forma Bacone introduce due nuovi concetti: lo schematismo latente e il processo latente (latente=nascosto, sottostante, che non si può vedere attraverso la semplice osservazione empirica).

Lo schematismo latente di una natura (o cosa o fenomeno) è la sua struttura, ossia come quella certa cosa è fatta, da quali e quanti elementi è composta e in quale relazione essi stanno tra loro. È evidente che la struttura interna di un fenomeno non è in quanto tale visibile.

Il processo latente di una natura (o cosa o fenomeno) è la legge, cioè il modo in base a cui quella certa cosa sorge e si sviluppa; è il movimento interno dei vari corpi, delle varie cose, che li conduce alla realizzazione della loro forma specifica. Ma si tratta di un movimento, di un processo, latente, nascosto e sottostante che i sensi non colgono (ad esempio, non si vede il processo interno per cui il seme diventa fiore o il fiore diventa frutto). Quindi non è un processo misurabile ma solo descrivibile: come già indicato, Bacone non condivide il metodo quantitativo nello studio dei fenomeni.

In conclusione, comprendere la forma di una natura significa per Bacone comprenderne lo schematismo latente, cioè la struttura interna, nonché comprenderne il processo latente, cioè la legge, il processo, secondo cui quella certa cosa nasce e si sviluppa assumendo la propria forma (o principio interno) specifica.

Il metodo induttivo per eliminazione dei casi particolari che si rivelano falsi.

Per ricercare la forma di un fenomeno Bacone definisce un apposito metodo induttivo che consiste nell'induzione per eliminazione dei casi o delle ipotesi di spiegazione che si rivelano false; respinge dunque l'individuazione aristotelica che è un metodo induttivo il quale procede per semplice enumerazione di casi particolari, giungendo poi frettolosamente alle conclusioni ("anticipazioni della natura") le quali, per la troppa fretta, altro non sono che principi astratti. **Il metodo proposto da Bacone basato sull'induzione graduale è ritenuto invece più accurato**, meno affrettato e quindi più aderente al corretto criterio dell'interpretazione della natura contro il criterio, giudicato errato, dell'anticipazione della natura.

Il nuovo metodo indicato da Bacone si basa sulla costruzione e sull'uso di tre "tabulae" (= tabelle, registri):

1. la **"tabula presentiae"**, nella quale vengono registrati tutti i casi in cui si presenta un dato fenomeno (ad esempio il calore);
2. la **"tabula absentiae"**, nella quale si registrano i casi somiglianti in cui però il fenomeno non si presenta, è assente (ad esempio la luce lunare, che è luce fredda, o i "fuochi fatui");
3. la **"tabula gradum"**, nella quale si registrano tutti i casi in cui il fenomeno si presenta secondo diversi gradi di intensità.

Utilizzando queste tavole **si procede quindi all'operazione di induzione per eliminazione** vera e propria, escludendo ed eliminando tutte le ipotesi e i casi che si rivelano falsi (ad esempio la luce lunare nel caso del calore). **Si giunge così ad una prima ipotesi di spiegazione** del fenomeno osservato, chiamata da Bacone "vindemiatio prima" (prima vendemmia, prima raccolta), **da sottoporre poi ad ulteriori controlli** e sperimentazioni, **in particolare** a quello che Bacone chiama **l'esperimento cruciale** (experimentum crucis), mediante il quale, quando si è in dubbio sulla causa di un fenomeno, poter riconoscere la vera causa, la vera forma da cui il fenomeno dipende, escludendo le altre cause o forme ipotizzate (ad esempio escludendo che il peso dei corpi sia causato da una loro proprietà intrinseca riconoscendo invece che esso è causato dalla forza di gravità, oppure escludendo che la causa del calore sia la luce poiché, infatti, la luce della luna è fredda, ma riconoscendo invece che il calore è causato dal movimento rapido ed espansivo delle particelle che compongono un corpo).

Il metodo proposto segue una via diversa sia da quella del cieco empirismo, cioè degli empirici, paragonati da Bacone a formiche che si limitano a raccogliere dati senza poi elaborarli, sia da quella dei razionalisti, paragonati ai ragni che hanno il difetto di pervenire a vuote astrazioni, sono come ragni che ricavano da sé medesimi la loro tela. La via giusta è quella di mezzo, che Bacone chiama la via delle api, la

quale unisce l'osservazione dei dati con la loro sperimentazione ed elaborazione razionale: le api infatti succhiano il nettare dei fiori (osservazione) e poi lo convertono in miele per capacità propria (elaborazione).

Il metodo di Bacone, in sostanza, è una sintesi tra osservazione empirica e ragionamento ed è basato su una concezione meccanicistica della realtà, intesa come l'insieme dei movimenti dei corpi nello spazio prodotti da forze di attrazione e repulsione.

I limiti del metodo scientifico di Bacone.

Bacone ha esercitato una scarsa influenza sugli sviluppi della scienza, ove ha prevalso il metodo di Leonardo, di Keplero e soprattutto di Galilei, di tipo matematico-quantitativo, in base al quale la conoscenza dei fenomeni consiste nella loro misurazione e nel calcolo dei loro rapporti o relazioni. **Bacone in effetti non riconosce alla matematica una funzione efficace** nella ricerca scientifica. **Rimangono in Bacone residui della fisica aristotelica, del sapere magico e del vitalismo rinascimentale. Il suo metodo è di tipo descrittivo e qualitativo**, come in Aristotele, **e non di tipo quantitativo**, come quello della scienza moderna inaugurata da Galilei, pur avendo egli indicato un diverso procedimento induttivo ed un diverso concetto di forma. Tuttavia per Bacone il sapere, benché strettamente legato all'esperienza, rimane pur sempre basato sulla conoscenza delle forme dei fenomeni, cioè delle sostanze, e non basato invece sulla ricerca delle funzioni e delle leggi quantitative. Similmente alla concezione rinascimentale, attribuisce inoltre a tutti i corpi capacità di percezione: tutta la natura è pensata come organismo vivente.

L'importanza di Bacone consiste piuttosto nell'aver riconosciuto lo stretto legame tra scienza e tecnica e potere umano di controllo ed utilizzazione della natura, secondo il suo motto "sapere è potere".

Isaac Newton (1642-1727).

Inglese, studia ed insegna matematica all'Università di Cambridge. Svolge anche una brillante carriera pubblica: diviene Presidente della Società Reale di Londra, direttore e poi governatore della Zecca di Londra. Gli è conferito il titolo di "Ser". Viene sepolto nell'abbazia di Westminster.

Con Newton la rivoluzione scientifica giunge a compimento e viene delineato quel sistema del mondo e quell'immagine dell'universo che ancora oggi costituisce la fisica classica.

Opera principale: "Principi matematici di filosofia naturale" (*Philosophiae naturalis principia mathematica*).

Principali scoperte e teorie scientifiche.

Il calcolo infinitesimale (il calcolo delle flussioni).

Con Newton, mediante l'elaborazione di nuovi strumenti di calcolo, viene pienamente attuata l'unificazione di matematica e fisica. Già grazie a Cartesio e al suo sistema di assi cartesiane si era resa possibile l'unificazione di geometria e algebra con la trasformazione di curve e superfici in equazioni algebriche. L'ulteriore problema risolto da Newton è stato quello della cosiddetta teoria delle flussioni, cioè delle grandezze continue (fluenti) e delle loro variazioni (flussioni) considerate istante per istante: ad esempio, noto lo spazio in funzione del tempo calcolare nei vari istanti la velocità e, viceversa, nota la velocità in funzione del tempo calcolare lo spazio percorso; ossia rispettivamente, impiegando termini odierni, derivare lo spazio rispetto al tempo ed integrare la velocità nel tempo. La teoria delle flussioni è stata sviluppata da Newton in base ad un'intuizione di tipo fisico e più precisamente meccanico. Newton supera l'idea che le linee siano degli aggregati (una somma) di punti e le considera invece come traiettorie del moto di un punto; di conseguenza le superfici divengono movimenti di linee e i solidi movimenti di superfici. Allora il calcolo di questi movimenti e della loro direzione nei vari istanti si traduce nel problema delle tangenti e delle quadrature: trovare la direzione di una curva in ciascun punto (tangente o derivata) e l'area delimitata dalla curva stessa (quadratura o integrale). Con questi nuovi strumenti di calcolo Newton studia il movimento dei corpi (la dinamica), introducendo il concetto di derivata prima o prima flussione, che misura la velocità, di derivata seconda o derivata della derivata, che è l'accelerazione, e di derivata terza, che è l'incremento di accelerazione. In sostanza, Newton definisce lo studio delle curve.

In relazione allo studio di curve continue e indefinite nello spazio e nel tempo, questi nuovi procedimenti di calcolo finiscono col pervenire al concetto di infinito, o di estensione infinita, considerato tuttavia con sospetto dalla scienza dell'epoca, ritenendo quello dell'infinito un problema non scientifico ma piuttosto di speculazioni metafisiche. In effetti, solo con Bolzano e con Cauchy, grandi matematici dell'Ottocento, viene teorizzata la nozione di "limite". In ogni caso è a Newton, insieme a Leibniz, che si deve la prima organica esposizione del metodo per

determinare derivate e integrali nonché per determinare il loro legame e reciproca relazione. Newton dunque, con Leibniz, è il fondatore del calcolo infinitesimale, utilizzato in particolare per lo studio sugli infinitesimi, cioè sulle variazioni piccole a piacere di certe grandezze, sui loro rapporti (derivate) e sulle loro somme (integrali). Leibniz giunge infatti contemporaneamente a Newton a fondare il calcolo infinitesimale, indipendentemente da Newton e partendo da basi matematiche, soprattutto di geometria analitica, e non da basi fisiche come Newton, ma giungendo ad analoghe conclusioni. Da ciò deriverà fra i due una lunga disputa sulla priorità della scoperta.

La gravitazione universale.

Voltaire ha diffuso la leggenda secondo cui l'idea della gravitazione sarebbe venuta in mente a Newton osservando la caduta di una mela da un albero, al che egli si sarebbe allora domandato che cosa sarebbe accaduto se la mela fosse caduta da un albero alto quanto la luna. In realtà la scoperta di Newton (come in genere per qualsiasi altra scoperta) non nasce da un'idea improvvisa ma dall'approfondimento di precedenti e parziali tentativi di spiegazione: Copernico aveva riconosciuto la gravità come una forza che attrae fra loro i corpi celesti, ma non era giunto a misurarla; Huygens (fisico olandese) aveva determinato la formula della forza centrifuga; l'italiano Alfonso Borelli aveva concepito la forza centripeta o attrattiva. Il grande e geniale merito di Newton è stato quello di unificare tutte queste spiegazioni parziali in un'unica teoria, in un unico principio, spiegando con una sola formula, e misurandole, sia la forza che mantiene i pianeti nelle loro orbite sia la forza che fa cadere i gravi sulla terra; forze queste due che, a prima vista, appaiono contrapposte ma che Newton ha unificato in termini di risultanti di opposte componenti. Riconosciuto quindi che il moto dei pianeti e la caduta dei gravi derivano dalla medesima causa, Newton formula la sua legge sulla gravitazione universale: i corpi si attraggono in maniera direttamente proporzionale al prodotto della loro massa ed inversamente proporzionale al quadrato della loro distanza. Newton per primo distingue la massa dal peso. La massa è la quantità di materia di un determinato oggetto che non muta, mentre il peso è una forza che varia a seconda del luogo e dell'elemento in cui il corpo si trova (nel vuoto, sulla Luna, sulla Terra, nell'acqua).

La dinamica. Tempo e spazio assoluto.

Dopo la prima legge della dinamica, ossia il principio di inerzia, enunciato per la prima volta in forma parziale da Leonardo e poi definito da Galilei e Cartesio, e dopo la seconda legge, già formulata da Galileo, secondo cui il cambiamento di moto (cioè l'accelerazione o variazione di velocità nell'unità di tempo) è proporzionale alla forza che lo ha prodotto e non alla velocità stessa, Newton definisce il terzo principio della dinamica, ossia il principio di azione e reazione: ogni azione provoca una reazione uguale e contraria: se io premo una pietra con un dito, pure il dito viene premuto dalla pietra; se un cavallo tira una carrozza, anche la carrozza attira verso di sé il cavallo.

Le leggi della dinamica, ossia del movimento, come pure di quel generale movimento che è la gravitazione universale, implicano a loro volta il concetto di moto assoluto, riferito cioè allo spazio vuoto, il quale moto assoluto suppone a sua volta un tempo ed uno spazio pure assoluti. Infatti, gli stati di quiete e di moto rettilineo uniforme possono venir determinati solo relativamente ad altri corpi che siano in quiete o in moto. Ma siccome il rinvio ad ulteriori punti di osservazione o sistemi di riferimento non può andare all'infinito, Newton introduce quindi il concetto di tempo assoluto e di spazio assoluto, concetti che saranno oggetto di grandi dibattiti e contestazioni ma che saranno superati solo due secoli dopo con la teoria della relatività di Einstein. Scrive Newton: " il tempo assoluto, vero e matematico, in sé e per sua natura fluisce uniformemente senza relazione a qualcosa di esterno". Con altri termini è definibile come durata, per cui il tempo comunemente inteso, l'ora, il giorno, il mese, l'anno, è la misura della durata. Altrettanto, lo spazio assoluto è per sua natura privo di relazione a qualcosa di esterno e rimane sempre simile a se stesso ed immobile.

L'ottica.

In contrapposizione alla teoria ondulatoria della luce, sostenuta dal fisico olandese Huygens, secondo cui la luce è considerata una vibrazione dell'etere che si propaga per onde, Newton formula la teoria corpuscolare della luce, secondo cui l'agitazione dell'etere produce l'emissione di particelle luminescenti (corpuscoli) di differente grandezza: le più piccole danno origine al viola dello spettro luminoso e le più grosse al rosso.

Le regole del metodo scientifico e i loro presupposti di carattere filosofico.

L'importanza di Newton non è solo scientifica ma anche culturale e filosofica. Il suo sistema è divenuto punto di riferimento imprescindibile del sapere moderno in generale. Nello specifico, elabora un metodo scientifico che **ispira** innanzitutto **l'empirismo inglese** ed elabora un concetto di ragione diverso da quello cartesiano, basato sul confronto costante con l'esperienza intesa come imprescindibile strumento di verifica delle indagini. Tramite l'empirismo Newton **influirà** profondamente anche **sulla cultura illuministica**, che vedrà in lui il metodologo per eccellenza. **Il concetto newtoniano di ragione** costituirà la **base teorica della messa in discussione della metafisica tradizionale**. Lo stesso Kant vedrà in Newton l'esponente per eccellenza della verità scientifica, tant'è che la filosofia di Kant, sotto un certo aspetto, si può definire come un tentativo di giustificazione critica della fisica newtoniana.

Nell'opera "Principi" **Newton stabilisce quattro regole metodologiche del procedimento scientifico le quali a loro volta**, come avviene per ogni metodologia, **implicano** e derivano da **sottostanti concezioni filosofiche** sul modo di considerare la natura, la struttura dell'universo e la ragione umana.

Prima regola: "Bisogna ammettere solo quelle cause che sono necessarie per spiegare i fenomeni". È un principio di parsimonia nell'uso delle ipotesi, una specie di rasoio di Ockham riguardante le teorie esplicative. Questa regola esclude che si faccia ricorso ad ipotesi complicate e soprattutto di tipo metafisico o di natura occulta,

magica, sperimentalmente non verificabili. È questo il senso della celebre frase di Newton "Hypothesis non fingo" (Non invento ipotesi), ossia vanno respinte ipotesi fantasiose, superflue o rivolte alla ricerca di essenze, di sostanze, di qualità occulte o forze nascoste nei fenomeni fisici e naturali. Per esempio ammettere, oltre alla gravità, altre forze che agiscano nei movimenti degli astri è inutile, perché la gravità basta da sola a spiegarli.

Il postulato filosofico-ontologico di questa regola è la persuasione della semplicità della natura. Perciò dobbiamo sempre mirare a raggiungere teorie semplici.

Seconda regola: "Effetti dello stesso genere devono sempre essere attribuiti, finché è possibile, alla stessa causa". Non possiamo ad esempio controllare come si riflette la luce sui pianeti ma soltanto sulla Terra, tuttavia, in forza dell'idea che la natura si comporti in modo uniforme sia sulla Terra che sui pianeti, possiamo estendere anche ai pianeti, con fiduciosa certezza, il medesimo comportamento della luce che riscontriamo sulla Terra.

Il presupposto filosofico-ontologico di questa regola è quello dell'uniformità della natura.

Terza regola: "Le qualità dei corpi, che non ammettono né aumento né diminuzione di grado e che appartengono a tutti i corpi dei quali si può fare esperienza, devono essere considerate come appartenenti a tutti i corpi in generale" (a tutti quelli del medesimo genere). Ossia, verificando in un certo numero di casi il costante ripetersi dei medesimi effetti, posso generalizzare e ritenere che i medesimi effetti siano attribuibili anche a tutti gli altri casi, per quanto non osservati, che rientrino nello stesso genere.

Il presupposto filosofico di questa regola è ancora quello dell'uniformità della natura.

Quarta regola: "Nella filosofia sperimentale le proposizioni raggiunte mediante induzione dai fenomeni devono essere considerate, nonostante le ipotesi contrarie, esattamente o approssimativamente vere fino al momento in cui altri fenomeni le confermino interamente o facciano vedere che sono soggette ad eccezioni. Un'ipotesi infatti non può indebolire i ragionamenti fondati su indicazioni suggerite dall'esperienza". Ossia, le verità sperimentali sono certe finché corrispondono, con una certa approssimazione, ai fatti.

Il presupposto filosofico è quello della sperimentazione e verifica poste a base delle conoscenze.

Come si può notare, **gli aspetti magici e neoplatonici sono ormai del tutto assenti e sono definitivamente spazzati via i dogmi della fisica tradizionale**, quali la differenza di essenza fra i cieli e la Terra e il mito della circolarità del moto dei corpi celesti.

Ne emerge un'idea di ragione non più libera di formulare ipotesi a piacere in merito a supposte essenze, bensì **limitata e controllata dall'esperienza**. La scienza non cerca sostanze ma funzioni; non cerca l'essenza della gravità, ma si accontenta di constatare che questa esista di fatto e che sia in grado di spiegare i movimenti dei corpi celesti.

L'ordine del mondo.

La visione del mondo di Newton è quella di un sistema meccanico ordinato. È una **concezione meccanicistica**: il sistema del mondo è una grande macchina e le leggi di funzionamento dei vari pezzi di questa macchina sono rinvenibili induttivamente attraverso l'osservazione e l'esperimento.

Tuttavia, ammessa la spiegazione meccanica dell'universo ed ammessa la forza di gravitazione universale, la quale presuppone che i pianeti si siano originariamente trovati mossi da una velocità inerziale iniziale, **la scienza non è però in grado di spiegare** da dove derivi questa velocità iniziale ed in genere **da dove derivi tutto l'ordine dell'universo. A questo punto non resta a Newton che ricorrere ad un presupposto metafisico di fondo**, quello che sta alla base della sua visione del mondo. Quale causa dell'ordine dell'universo e del movimento iniziale degli astri **Newton ammette l'atto creativo, il progetto** e la potenza **di un Essere superiore divino, di un Dio che governa tutte le cose**. È un Essere eterno, infinito, assolutamente perfetto ed onnipotente. Oltre a ciò, nient'altro possiamo dire di Dio. Delle cose naturali, dice Newton, noi conosciamo solo quello che possiamo constatare con i nostri sensi: figure e colori, superfici, odori e sapori, eccetera; ma nessuno conosce cosa sia la "sostanza" di una cosa, ossia ciò che eventualmente vi sia sotto. E se questo vale per il mondo naturale, vale assai di più rispetto a Dio: non abbiamo un'idea certa della sostanza e degli attributi di Dio. Quelli espressi nella rivelazione divina sono semmai oggetto di fede ma non hanno validità scientifica.

Newton giunge quindi ad una forma di **deismo** (non il Dio persona quale definito nella rivelazione religiosa, ma un Dio impersonale, scientificamente ipotizzabile solo come intelligenza e potenza ordinatrice dell'universo), concetto questo che, insieme a quello di una ragione limitata e controllata dall'esperienza, sarà la principale eredità trasmessa da Newton all'Illuminismo. Per contro, i materialisti del 18° secolo troveranno la loro base teorica soprattutto nel meccanicismo cartesiano. Per i cartesiani infatti il mondo è interamente composto di materia, mentre per Newton non lo è poiché tra i corpi agisce un'azione a distanza (la forza di gravità). I cartesiani ma anche Leibniz, sbagliando interpretazione, vedranno invece, antiscientificamente, in queste misteriose forze gravitazionali che agiscono a distanze sconfinite nulla di più che un ritorno alle "qualità occulte" del passato.

IL SEICENTO: GLI INIZI DELLA FILOSOFIA MODERNA. RAZIONALISMO ED EMPIRISMO.

Il Seicento è un secolo importantissimo nella storia della filosofia perché con esso nasce la cosiddetta "filosofia moderna", che si protrarrà fino all'Ottocento, mentre col Novecento entriamo nella filosofia contemporanea.

La **filosofia moderna** si distingue da quella precedente (quella greca, quella ellenistica e romana, quella medievale e quella umanistico-rinascimentale) perché **cambiano profondamente gli interessi filosofici prevalenti**. Infatti, mentre **per le filosofie precedenti gli interessi prevalenti riguardavano l'"ontologia"** (= quella parte della filosofia che studia i fondamenti dell'essere, o della realtà, cioè i principi e le caratteristiche essenziali, le essenze, i fini, del mondo e delle cose del mondo) **per la filosofia moderna gli interessi prevalenti riguardano la "gnoseologia"** (= quella parte della filosofia che studia la conoscenza umana, i suoi fondamenti, le sue caratteristiche principali, il suo valore e i suoi limiti). Occupandosi del mondo, della realtà e delle cose del mondo, cioè degli "oggetti" del mondo, **le filosofie precedenti avevano carattere oggettivo**; occupandosi della conoscenza e del "soggetto" conoscente, cioè del modo in cui il soggetto (l'uomo) conosce, **la filosofia moderna ha carattere soggettivo**.

Il Seicento è dominato da due principali correnti filosofiche: 1) il razionalismo; 2) l'empirismo.

Il razionalismo è una forma moderna di filosofia metafisica rispetto a quella antica. Con tale termine si intendono tutte quelle filosofie (filosofie razionalistiche) per le quali **il fondamento primo, la base di partenza della conoscenza, è la ragione e non le sensazioni**. I filosofi razionalisti ritengono che la ragione, la mente umana, possieda entro di sé, fin dalla nascita, idee e principi generali chiamati "**idee innate**" (innate=non nate ad un certo momento nella mente individuale ma presenti in essa fin dalla nascita). Essendo innate, queste idee non derivano dall'esperienza ma sono indipendenti da essa: si dice che sono **idee "a priori"** (= che vengono prima e a prescindere dall'esperienza sensibile). Le idee innate quindi non sono sensazioni ma **sono "intuizioni"** che la ragione, la mente, coglie in quanto presenti entro di sé e che comprende immediatamente senza bisogno di dimostrazioni perché sono assolutamente evidenti. Sono come i postulati della geometria (il punto non ha dimensioni; la retta è la distanza più breve tra due punti; la retta è infinita; due rette parallele non si incontrano mai; ecc.), i quali non sono dimostrabili ma sono accettati da tutti perché del tutto evidenti. **Quindi, partendo dalle idee innate**, che sono di tipo generale, o dai postulati nel caso della matematica, e **procedendo per deduzione**, applicando cioè il metodo deduttivo (passando dal generale al particolare), **si giunge man mano, mediante la logica ed il ragionamento, alla dimostrazione di realtà particolari**, di singole cose o fatti o gruppi di cose o di fatti (nel caso della geometria, partendo dai postulati si giunge, mediante quei particolari ragionamenti che sono i teoremi, alla dimostrazione delle proprietà delle figure geometriche particolari).

Idee innate sono, ad esempio: l'idea della coscienza (o anima o "io"), l'idea di perfezione, l'idea di infinito, l'idea di sostanza, l'idea di spirito, l'idea di materia, eccetera. Partendo da tali idee innate, di tipo generale, intuitive ed evidenti, che non hanno quindi bisogno di essere dimostrate, si arriva poi, attraverso il metodo deduttivo ed il ragionamento, a dimostrare, ad esempio, cos'è l'essenza e quali sono le proprietà della coscienza, quali sono le proprietà dello spirito, cioè del pensiero, quali sono le proprietà di fondo della materia nonché le proprietà, il senso ed il fine del mondo fisico, della natura, dell'essere umano. Infine, poiché **secondo i razionalisti** le idee innate da cui parte la conoscenza sono principi primi e idee generalissime evidenti di per sé, allora **le conoscenze che da esse derivano sono non soltanto certe ma anche complete**, esaustive.

Per **empirismo** si intendono tutte quelle filosofie (le filosofie empiriste) per le quali il **fondamento primo, la base di partenza della conoscenza non è la ragione**, la mente, **ma è invece l'esperienza sensibile, cioè le sensazioni**. Per gli empiristi **le idee innate non esistono**: la mente, quando nasce, non possiede dentro di sé alcuna idea; le idee verranno dopo, con l'esperienze e con la conoscenza. Poiché parte dall'esperienza, allora per gli empiristi **la conoscenza non è a priori ma è "a posteriori"** (=che viene dopo l'esperienza, dopo le sensazioni). **Ciò non significa che la ragione non sia necessaria** per giungere a conoscere, anzi è determinante. Infatti, se la conoscenza comincia dall'esperienza, essa però, per diventare tale, ha bisogno dell'intervento della ragione, la quale elabora ed organizza le sensazioni, le esperienze, trasformandole in concetti ed in spiegazioni.

Inoltre **per gli empiristi la conoscenza non procede per deduzione ma per induzione** (=partire dai casi particolari, dalle singole esperienze e sensazioni, per giungere a spiegazioni più generali). **Tuttavia**, diversamente dai razionalisti, **gli empiristi non ritengono possibile giungere a conoscenze complete** ed esaustive. Secondo il metodo induttivo è possibile giungere gradualmente a spiegazioni sempre più ampie, giungere a scoprire cause sempre più generali, ma le spiegazioni e le teorie saranno sempre parziali, mai complete, non essendo possibile spiegare le cause prime e i fini ultimi della realtà, cioè l'essenza del mondo e delle cose del mondo, l'essenza dello spirito, l'essenza della materia, eccetera, **in quanto** per gli empiristi **l'intelletto umano è limitato**. Il metodo induttivo dell'empirismo, al contrario del razionalismo, **non parte da cause prime** (le idee innate) per spiegarne gli effetti, **ma parte dagli effetti**, dai singoli fenomeni, **per spiegarne le cause, ritenendo però che la mente umana, poiché limitata, non sarà mai in grado di scoprire le cause prime della realtà** (Perché c'è il mondo? Qual è il suo destino? ecc. A tali cause prime e fini ultimi è impossibile per gli empiristi trovare una risposta).

Somiglianze fra razionalismo ed empirismo.

Sopra abbiamo visto le principali differenze tra razionalismo ed empirismo. Essi però **hanno anche taluni punti in comune**, modi di pensare fra di loro simili. **Infatti:**

-Per entrambi noi non conosciamo direttamente le cose, gli oggetti, ma solo i fenomeni, ossia ciò che ci appare delle cose, ciò che percepiamo, ossia le immagini, l'aspetto esteriore delle cose così come la nostra mente ce le rappresenta (**rappresentazioni mentali**), però non conosciamo le cose in se stesse. La nostra è solo conoscenza dei fenomeni (**fenomeno in greco significa "ciò che ci appare"**: ciò vuol dire che non sappiamo con certezza se le cose in se stesse sono davvero come ci appaiono).

-Per entrambi i fenomeni naturali avvengono sempre in maniera meccanica, accadono **secondo rapporti meccanici e necessari di causa-effetto**, per cui, data una certa causa, essa produce meccanicamente e necessariamente un certo determinato effetto e, viceversa, dato un certo effetto, esso deriva meccanicamente e necessariamente da una determinata causa. Così, è in generale ritenuto che tutti i fenomeni accadano secondo **leggi naturali necessarie**. È questa una **concezione meccanicistica della natura che si contrappone alla concezione spiritualistica della natura** (la natura è governata da un Essere superiore divino e trascendente); **si contrappone altresì alla concezione panteistica della natura** (dentro la natura, dentro ogni cosa naturale, vi è uno spirito divino immanente che la anima) **e si contrappone pure alla concezione organicistica della natura** che si aveva ad esempio nel Rinascimento (la natura è come un immenso corpo vivente, composto non solo di materia meccanica ma anche di spirito libero, che sceglie liberamente da sé il modo in cui svilupparsi). In base alla concezione meccanicistica della natura, **il meccanismo secondo cui accade ogni fenomeno naturale è pertanto misurabile ed è conoscibile mediante il calcolo ed il metodo matematico** (come diceva Galilei). **Non ha senso dunque cercare un finalismo nella natura** (essa non agisce in vista di qualche fine o qualche scopo, ma agisce meccanicamente) **e non ha senso ricercare una libertà della natura**, suo svilupparsi liberamente (la natura agisce sempre in base a leggi naturali necessarie, costante ed uniformi). **Finalismo e libertà possono semmai essere cercati e trovati nello spirito, cioè nel pensiero umano, nei comportamenti e nelle idee degli uomini e nella storia umana.**

Fondatore del razionalismo è Renato Cartesio. Altri importanti razionalisti sono Spinoza e Leibniz.

Precursore dell'empirismo è Hobbes ed il suo maggior esponente è Locke. Altri importanti empiristi sono Berkeley e Hume.

RENATO CARTESIO - in francese René Descartes- (1596-1650).

Nasce a La Haye in Francia. Oltre alla filosofia, si è dedicato allo studio della fisica ed è stato altresì un grande matematico. Inventò il sistema cartesiano col quale unifica geometria e algebra. Partecipa in parte alla "Guerra dei trent'anni". Dopo aver soggiornato a Parigi, nel 1628 si stabilisce in Olanda per godere della libertà filosofica e religiosa propria di quel paese. Compie viaggi in tutta Europa. Nel 1649, su invito della regina Cristina di Svezia, si stabilisce presso la sua corte a Stoccolma, dove muore nel 1650.

Opere principali: Discorso sul metodo; Principi della filosofia; Le passioni dell'anima.

Vivendo gran parte della sua vita durante la Guerra dei trent'anni, che fu guerra di conquista ma anche guerra di religione, pubblica solo l'opera "Discorso sul metodo" mentre, per evitare accuse di eresia, non pubblica le altre sue opere, che escono postume.

Galileo fonda il metodo scientifico; Bacone celebra il potere della scienza e della tecnica; **Cartesio è il fondatore del nuovo metodo filosofico e del razionalismo.**

Due sono i principali e fondamentali meriti filosofici di Cartesio:

1. egli per primo sposta l'interesse prevalente della filosofia dall'ontologia alla gnoseologia, inaugurando così la filosofia moderna;
2. definisce il nuovo metodo della filosofia moderna, il quale non si fonda più sul principio d'autorità, cioè sul pensiero dei più autorevoli filosofi antichi, che anzi nella sua opera non sono nemmeno citati, ma si basa invece sulle idee della nuova società derivanti dalla rivoluzione scientifica.

Il nuovo metodo filosofico (dall'opera "Discorso sul metodo").

Al termine dei suoi studi Cartesio **critica il sapere tradizionale** perché si accorge che esso non si basa su criteri sicuri per distinguere il vero dal falso. Solo la matematica gli appare degna di fiducia e **pertanto si propone di costruire un nuovo metodo filosofico prendendo per modello il metodo deduttivo della matematica**, ed in particolare della geometria. Il nuovo metodo filosofico proposto intende partire da postulati o idee generali evidenti, immediate ed intuitive, che non abbiano bisogno di dimostrazione ma dalle quali, per deduzione, si possano poi spiegare e dimostrare i casi, i fenomeni e le realtà particolari. Le dimostrazioni sono però valide solo se le idee generali di partenza sono così evidenti da essere sicuramente certe. **Il nuovo metodo filosofico, deduttivo, deve cioè partire e basarsi almeno su un'idea generale che per sua propria evidenza sia così intuitiva, chiara e distinta da essere senz'altro vera.** In proposito, Cartesio definisce l'intuizione come la capacità di cogliere le idee in modo così chiaro e distinto da non lasciare a nessun dubbio.

A tal fine, e senza basarsi in nessun modo sull'autorità della cultura tradizionale e sui pensatori del passato, **Cartesio dà avvio al suo metodo secondo le quattro principali regole seguenti:**

1. **La regola dell'evidenza:** non accettare mai per vera nessuna cosa che non si presenti alla mente con assoluta evidenza, cioè in maniera chiara e distinta. Tale regola comporta l'esclusione pertanto di ogni pensiero su cui sia possibile il dubbio.
2. **La regola dell'analisi:** scomporre un problema complesso nelle sue parti semplici, da considerare separatamente.
3. **La regola della sintesi:** passare gradatamente da conoscenze più semplici alla loro unificazione (sintesi) in conoscenze più complesse.
4. **La regola della enumerazione e della revisione:** enumerare tutti i casi in cui un problema, un fenomeno può manifestarsi (ad esempio il fenomeno del calore) per essere sicuri di non aver dimenticato nulla e quindi controllare di nuovo (revisione) tutte le procedure di analisi e di sintesi che sono state seguite. L'applicazione dell'analisi e della sintesi è il metodo della matematica, che parte da postulati considerati come evidenti, metodo che Cartesio ritiene di estendere a tutte le scienze sulla base di una concezione della realtà strutturata matematicamente, cioè secondo una serie necessaria di cause ed effetti quantificabili e misurabili.

Il dubbio sistematico o metodico.

Come passo successivo, Cartesio applica le regole del suo metodo ai vari tipi di conoscenza quali definiti dal sapere tradizionale: la conoscenza sensibile, la conoscenza logico-razionale, la conoscenza matematica.

Per quanto riguarda la conoscenza sensibile, sembra che i sensi, l'esperienza sensibile, ci diano una conoscenza indubitabile; ma Cartesio osserva che i sensi ci possono ingannare. Infatti ci fanno vedere il Sole molto più piccolo e molto meno caldo di quanto è in realtà. I sensi ci fanno conoscere solo l'apparenza (i fenomeni) delle cose, non la loro realtà.

Per quanto riguarda la conoscenza logico-razionale, essa non deriva dai sensi, ma si fonda sui principi della ragione e della logica (principio di identità; principio di non contraddizione, ecc.) che risultano certi. Però, osserva Cartesio, c'è anche chi sbaglia nel ragionare oppure potrei stare sognando e la distinzione tra veglia e sonno non è sempre chiara. Quindi anche la conoscenza logico-razionale non è indubitabile.

Per quanto riguarda la conoscenza matematica, Cartesio osserva che, si sia svegli o si dorma e si sogni, le regole della matematica non cambiano ($2 + 3 =$ sempre 5). Sembra quindi che la matematica possa essere ritenuta il fondamento, la base certa del sapere e della conoscenza umana. Tuttavia, **bisogna dubitare anche della matematica perché potrebbe esistere un "genio maligno" che vuole sempre ingannarci**, facendoci ritenere vera la matematica mentre invece è un suo imbroglio. Come si può notare, **lo scopo di Cartesio è quello di trovare un principio, un fondamento, una base del sapere e della conoscenza così evidente ed intuitiva, così chiara e distinta, da escludere ogni e qualsiasi dubbio** ci si possa immaginare, **anche il dubbio più fantasioso come quello che possa esistere un genio maligno.**

Per tale motivo applica metodicamente e sistematicamente il dubbio ad ogni tipo di conoscenza: da ciò il nome di **dubbio sistematico, o metodico, da lui applicato ad ogni tipo di conoscenza, non per scetticismo ma per verificare se è possibile trovare un fondamento che sia assolutamente indubitabile**. Si può addirittura dubitare della matematica perché potrebbe essere l'inganno di un genio maligno. Il dubbio di Cartesio è volutamente universale; si parla infatti di **"dubbio iperbolico"** (=smisurato, esagerato) non perché Cartesio non creda possibile trovare una certezza del tutto indubitabile, ma proprio perché vuole trovarla in modo più che sicuro.

Il "cogito, ergo sum": penso, quindi sono, cioè esisto come essere pensante.

Proprio quando il dubbio sembra non finire mai, Cartesio trova l'ispirazione e scopre quella verità, quel principio assolutamente indubitabile che diventerà la base, il fondamento del nuovo sapere. E gli osserva, infatti, che mentre si pensa di poter dubitare di tutto, non si può tuttavia dubitare del fatto che si stia pensando, ossia che vi è, che esiste un qualche cosa, un soggetto che pensa. Da qui la celebre affermazione **"cogito, ergo sum"** (penso, quindi sono, esisto). Questa verità non può essere messa in dubbio neppure dal genio maligno. **Magari io come uomo, come corpo, non esisto**, perché posso essere un'illusione provocata proprio dal genio maligno; **altrettanto possono non essere reali le cose pensate e sentite, ma nessuno, neppure il genio maligno, può farmi dubitare che, se come corpo, come persona, posso anche non esistere, esisto almeno come soggetto pensante, come "cosa che pensa", cioè, in latino, come "res cogitans", potendosi concludere così che essa è indipendente dal corpo e dal mondo, che saranno chiamati "res extensa".**

La scoperta che quantomeno il soggetto pensante esiste, cioè che esiste la coscienza, l'"io", ossia il pensiero, anche se i contenuti del pensiero potrebbero essere irreali, un'illusione, non è il risultato di una dimostrazione, cioè di un ragionamento graduale e complesso, ma è il frutto proprio di quella intuizione immediata, del tutto evidente, chiara e distinta, che Cartesio cercava come fondamento e base di partenza certa del nuovo sapere.

La scoperta del "cogito", della "res extensa", ha un significato epocale, perché segna lo spartiacque, la separazione-distinzione tra la filosofia antica, impostata sulla metafisica dell'oggetto o dell'essere, cioè sull'ontologia, e la filosofia moderna, fondata da Cartesio, la quale è impostata sulla metafisica del soggetto conoscente, cioè sulla gnoseologia. La filosofia moderna non è più scienza dell'essere (ontologia), rivolta a cercare l'essere, l'essenza delle cose e della realtà, ma diventa soprattutto dottrina della conoscenza (gnoseologia). La metafisica antica trascurava il ruolo del pensiero, cioè del soggetto pensante, per concentrare l'indagine intorno all'essere, alla realtà. La nuova metafisica invece, quella moderna, riconosce che la realtà si costituisce in primo luogo nel pensiero: la realtà è quella pensata. Il pensiero non coincide con la realtà esterna ma solo nel pensiero essa può essere rappresentata e conosciuta. **Il primato passa dall'oggetto conosciuto al soggetto conoscente.** Viene affermata l'autonomia della coscienza rispetto all'essere (alla realtà esterna) e a

Dio, ossia l'oggettività della ragione: il carattere oggettivo della ragione è riconosciuto nella sua capacità di formulare idee chiare e distinte.

L'umanesimo qui si compie totalmente: l'uomo come soggetto pensante è veramente al centro del mondo ed egli è certo solo di ciò che si mostra in modo chiaro e distinto alla sua mente. Vi è un riconoscimento ed una valorizzazione pieni della soggettività umana. L'evidenza, che diviene la regola della ricerca, non è più fondata sull'essere (le idee platoniche, la sostanza aristotelica, l'Uno neoplatonico o l'essere divino-Dio-della filosofia scolastica). Neppure è fondata sui principi logici generali di identità e di non contraddizione, ma sull'intuizione dell'esistenza del nostro io, della nostra coscienza come realtà pensante, che si presenta con caratteri chiari e distinti. Significa che il pensiero moderno abbandona il principio d'autorità e il suo dogmatismo, ossia la sua indiscutibilità, per dare credito solo a ciò che nella mente si presenta in modo chiaro ed evidente. La validità delle conoscenze non si fonda più sull'autorità dei pensatori antichi (l'"ipse dixit" di Aristotele), tant'è vero che la filosofia di Cartesio e il suo metodo prescindono totalmente dalle concezioni espresse nelle opere filosofiche antiche o nei loro commenti. Anzi per filosofare, dice Cartesio, non è affatto necessario ricorrere ai filosofi del passato.

Il principio metodologico cartesiano del dubbio si ritrova anche in Agostino: "si fallor, sum" (se sbaglio, sono). Ma il dubbio di Agostino è una forma di pensiero ancora di tipo metafisico-ontologico: il pensiero sussiste solo dopo l'essere e per virtù dell'Essere supremo che è Dio; ossia prima di poter pensare devo esistere ed esistere come creatura di Dio, poiché secondo Agostino solo Dio infonde la verità nella mia coscienza, nella mia anima, illuminandola. Il cogito di Cartesio ha invece un fondamento gnoseologico, non ontologico: rivela che io esisto come coscienza pensante, ma non necessariamente anche come realtà, come corpo esistente. Anche Campanella era giunto alla scoperta del principio della coscienza ed autocoscienza, però l'autocoscienza di Campanella non è pensiero ma sensibilità e come tale è propria non solo dell'uomo ma di tutti gli esseri della natura. Quello di Campanella è il concetto di "anima senziente" in quanto coscienza delle proprie modificazioni a seguito degli stimoli ricevuti dai sensi al contatto con le cose. Il cogito, l'autocoscienza di Cartesio, è invece la scoperta dell'esistenza, chiara ed evidente, della "res cogitans" quale autonoma capacità di pensare.

Le obiezioni al "cogito" dei contemporanei di Cartesio.

La scoperta del cogito ha comportato il sorgere di ampie dispute ed obiezioni già fin dai contemporanei di Cartesio.

Taluni affermano che la dottrina del cogito è un circolo vizioso: Cartesio accetta il principio del cogito perché evidente, ma fonda a sua volta il principio dell'evidenza sul cogito. Cartesio risponde che non è vero che il cogito risulta evidente perché conforme alla regola dell'evidenza, in quanto il cogito è la prima autocoscienza intuitiva, la prima consapevolezza che il soggetto ha di se stesso, pertanto il criterio dell'evidenza non è affatto anteriore al cogito.

Per Gassendi, filosofo francese di orientamento empiristico-scettico (suo intendimento era di conciliare il materialismo epicureo col cristianesimo), il cogito è una forma di sillogismo abbreviato del tipo: "Tutto ciò che pensa esiste. Io penso, dunque esisto", ma allora, obietta Gassendi, il ragionamento è infondato perché la premessa "Tutto ciò che pensa esiste" cade sotto il dubbio del genio maligno. Cartesio risponde che il cogito non è un ragionamento, ma un'intuizione immediata della mente.

Più insidiosa è l'obiezione di Hobbes, secondo il quale Cartesio ha ragione nel dire che l'io, in quanto pensa, esiste, ma sbaglia nel definirlo uno spirito, puro pensiero, perché potrebbe essere benissimo il corpo, il cervello o qualcosa di materiale, per cui il principio di Cartesio sarebbe simile a quello che dice: "io sto passeggiando, quindi sono una passeggiata", saltando con ciò indebitamente da uno stato corporeo ad un concetto mentale, passando cioè dal piano reale a quello delle idee, del pensiero. Cartesio risponde che l'uomo non passeggia costantemente, però pensa sempre. Inoltre il concetto di pensiero indica talora l'atto del pensiero, talvolta la facoltà del pensare e talaltra il contenuto del pensiero, per cui il cogito non è sempre e necessariamente un pensato, il contenuto di un concetto, in quanto può essere legittimamente concepito solo come sostanza pensante, rimanendo quindi, come tale, pura essenza ideale senza indebiti passaggi al piano reale.

La conoscenza è conoscenza delle idee e non delle cose direttamente.

La filosofia antica non dubitava della possibilità di conoscere e cogliere direttamente la realtà esterna alla coscienza e di spiegarla sulla base di principi metafisici derivanti dall'assoluto, da un principio primo, o da Dio. **La filosofia moderna invece, e con essa Cartesio, si rende conto che noi non siamo in grado di cogliere direttamente le cose, la realtà esterna.** Non abbiamo cioè conoscenza diretta delle cose (dell'essere), **ma solo di come le cose appaiono e sono percepite dalla nostra coscienza, dalla nostra mente. Noi conosciamo solo i fenomeni, cioè le rappresentazioni mentali delle cose, che Cartesio chiama "idee".** Fenomeno è un termine che deriva dal greco e che **significa, alla lettera, "ciò che ci appare".** Però, a causa della natura limitata del nostro intelletto, **non possiamo sapere se le cose così come ci appaiono sono effettivamente tali anche in se stesse, nella realtà.** Per Cartesio dunque i fenomeni o "idee" non sono la realtà come le idee di Platone, ma sono soltanto le nostre rappresentazioni o immagini mentali della realtà, sono il modo in cui la nostra coscienza percepisce la realtà.

In effetti, la scoperta del cogito come res cogitans mi rende sicuro della mia esistenza soltanto come soggetto pensante che ha idee. Sono cioè sicuro che tali idee esistono nel mio spirito, nel mio pensiero, perché esse, come atti del mio pensiero, fanno parte di me come soggetto che pensa. Ma non sono per niente sicuro invece se a queste idee corrispondono realtà effettive fuori di me. Addirittura non sono nemmeno sicuro se io stesso esisto come corpo.

Dio come garante della verità delle nostre conoscenze.

Come già detto, Cartesio chiama "**idee**" le nostre rappresentazioni mentali o immagini delle cose. Qui la parola "**idee**" non significa "concetti", ma appunto rappresentazioni mentali o immagini delle cose.

Abbiamo pure visto che la conoscenza sensibile, per i limiti del nostro intelletto, **non ci permette di andare oltre le immagini delle cose**, oltre la loro apparenza fenomenica, e di scoprire ciò che sta sotto ai fenomeni, ossia ciò che sta sotto all'apparenza esteriore delle cose così come le percepiamo: **non ci è concesso cioè di conoscere direttamente la sostanza o il sostrato che sta sotto le cose. Ma per la metafisica**, ed anche per la moderna metafisica razionalistica, **ciò che qualifica e distingue essenzialmente le cose non è la loro apparenza esteriore**, fenomenica, **ma proprio la loro essenza o sostanza o sostrato**. Ad esempio, l'essenza dell'uomo non è il suo aspetto esteriore bensì è la sua coscienza, la sua razionalità. **E solo la ragione, e non i sensi, è in grado di cogliere le essenze, le sostanze della realtà.**

Poiché, a causa dei limiti dell'intelletto, **non vi è certezza che alle nostre rappresentazioni mentali, alle nostre idee corrispondano effettivamente la realtà e le cose in se stesse così come le percepiamo**, ed addirittura neppure sappiamo se noi esistiamo anche come corpo, **si pone allora il seguente problema fondamentale: chi ci assicura che alle nostre idee corrisponda una realtà esterna al nostro pensiero e che essa sia proprio come ci appare? Vedremo che Cartesio individua nell'esistenza di un Dio buono, che non ci inganna, il fondamento di questa garanzia.**

Si tratta quindi di dimostrare l'esistenza di Dio. Cartesio ci arriva partendo dall'analisi delle idee, che distingue in tre categorie, in tre tipi:

1. **Le idee avventizie**, che provengono dall'esperienza sensibile, cioè dalla percezione, mediante i sensi, delle cose esterne a noi e colte come fenomeni.
2. **Le idee fattizie**, che sono prodotte (fatte) dalla nostra immaginazione e fantasia: sono le nostre fantasie, i nostri sogni, ecc.
3. **Le idee innate** che, come già abbiamo visto, sono presenti fin dalla nascita nella nostra mente e che sono a priori, cioè vengono prima dell'esperienza sensibile e sono indipendenti da essa.

Ebbene, **le idee avventizie non garantiscono una conoscenza certa ed evidente** perché derivano dai sensi che ci possono ingannare e comunque si fermano ai soli aspetti esteriori delle cose. **Tanto meno sono certe le idee fattizie** perché sono il frutto delle nostre fantasie. **Non resta allora che prendere in esame le idee innate** come possibile fondamento primo della validità delle nostre conoscenze.

Cartesio osserva che **tra le idee innate** che noi possediamo **vi è anche l'idea di perfezione assoluta come pure l'idea di infinito**. Tali idee **sono in noi ma non possono provenire da noi perché siamo imperfetti e siamo finiti**. Queste idee **pertanto devono avere come loro causa solo un essere perfetto ed infinito**: questo essere altri non è che **Dio**. In tale modo Cartesio dimostra l'esistenza di Dio, in maniera simile alla prova ontologica di Sant'Anselmo.

Allora, proseguo Cartesio, **se Dio esiste ed è perfetto, deve essere per forza anche buono e quindi non può ingannarci**, come potrebbe fare invece un genio maligno. E **poiché Dio ci ha dato la ragione, di conseguenza tutto ciò che alla nostra ragione si presenta in modo chiaro e distinto è senz'altro vero. Perciò sono vere le nostre idee innate e vera è anche la realtà esterna**, ossia vi è corrispondenza fra le nostre idee avventizie circa le cose esterne e le cose medesime, così come vera è anche l'esistenza del nostro corpo, allorquando tali idee si presentino in modo chiaro e distinto alla nostra mente.

Dio è quindi il garante della verità delle nostre conoscenze. Come si può notare, **Cartesio ha una concezione di Dio essenzialmente strumentale e funzionale ai fini della conoscenza** che, in quanto tale, ha ben poco di religioso. Dio è semplicemente lo strumento che assicura la verità delle conoscenze umane. Dunque Dio non è Provvidenza, non si prende cura degli uomini: sarà semmai la religione a rivelarlo anche come tale e a porlo come oggetto di fede.

Il problema dell'errore.

Ma **se Dio è colui che garantisce la verità delle nostre conoscenze** (purché siano chiare e distinte) **sorge allora un problema: come mai allora noi talvolta sbagliamo? come mai è possibile l'errore?** Per Cartesio **l'errore non è imputabile a Dio**, che è essere perfetto, **né è imputabile alla nostra ragione**, che ci è stata donata da Dio. **L'errore è piuttosto imputabile alla nostra volontà**, che ci può rendere impazienti e frettolosi e quindi indurci a ritenere chiare e distinte idee che sono invece ancora confuse ed oscure. L'intelletto umano è limitato, ma la volontà umana è libera. Essa consiste nella possibilità di fare o non fare, di affermare o negare, e quindi di affermare come vero anche ciò che all'intelletto risulta confuso ed oscuro.

La fisica cartesiana. Il mondo è una macchina.

Dio, abbiamo visto, garantisce la verità delle idee avventizie. Possiamo pertanto essere certi dell'esistenza non solo dei nostri pensieri ma **altresì della realtà esterna fisico-naturale e delle cose corporee, materiali.** Le cose corporee sono tutte diverse fra di esse e si trasformano continuamente. Vi è però un **aspetto comune a tutti i corpi materiali** che è immutabile: **l'estensione**, termine con cui si vuole significare che, per quanto diverso da qualsiasi altro, **ogni corpo materiale occupa spazio.** L'estensione, l'occupare spazio, proprietà comune di tutti i corpi, è chiamata da Cartesio "**res extensa**", che vuol dire appunto cosa, sostanza, estesa. **Oltre che dall'estensione, i corpi materiali sono caratterizzati anche dal movimento**, ossia dal loro continuo divenire e trasformarsi. **Causa prima del movimento è Dio**, che ha impresso al mondo fisico il moto iniziale e ha quindi stabilito **le leggi naturali del movimento dei corpi, che sono cause seconde.**

Poiché per Cartesio vale dunque l'equivalenza: cose corporee=materia, materia=estensione, estensione=spazio (tutto lo spazio), ciò significa allora che **il vuoto non esiste** perché l'intero spazio, consistendo nell'estensione, è quindi integralmente

occupato dalla materia, anche là dove i corpi ci appaiono spazialmente separati. Per Cartesio non esiste alcun vuoto tra un corpo e l'altro in quanto ogni intervallo di spazio sussistente fra i corpi è composto anch'esso di corpuscoli materiali, ossia di frammenti piccolissimi ed invisibili di materia estesa. Tali **corpuscoli, costituiti di materia sottile o etere, riempiono totalmente ciò che viene** impropriamente **chiamato il vuoto**.

Lo spazio inoltre, secondo la concezione euclidea, **è infinito; dunque anche l'estensione**, che è materia estesa in tutto lo spazio, **è infinita e**, in quanto infinita, l'estensione (cioè la materia, i corpi) è **infinitamente divisibile**, come lo spazio geometrico. Per Cartesio **non vi sono quindi atomi**, ovverosia particelle indivisibili di materia, come sosteneva Democrito: tutto lo spazio è concepito come spazio matematico continuo.

Le cose del mondo fisico ed il loro trasformarsi **traggono origine dall'urto** meccanico, fra di essi, **dei corpi o dei corpuscoli**, cioè di quelle particelle piccolissime di materia che, muovendosi continuamente, si scontrano aggregandosi o disaggregandosi, costituendo in tal modo i corpi come anche la loro dissoluzione.

Ne deriva **una concezione del mondo fisico di tipo meccanicistico**. Il mondo fisico-naturale non è un sistema di forme o di essenze come nell'antica metafisica; non è neppure un organismo vivente, animistico-magico, come pensato dalla filosofia naturalistica rinascimentale. **Il mondo è invece una macchina, regolato da due leggi fondamentali** di carattere dinamico e meccanico:

1. **il principio di inerzia**, che Cartesio formula per primo in maniera adeguata;
2. **il principio di conservazione della quantità di moto** o di energia, principio posto da Dio quale causa prima del movimento dei corpi, secondo cui, pur nel variare dei movimenti e della loro intensità, si conserva costantemente e complessivamente nell'universo la medesima quantità di movimento.

Viene dunque negata da Cartesio ogni forza, attrattiva o repulsiva, capace di agire a distanza, come la gravitazione o le forze elettriche o magnetiche. Il movimento, e con esso il sorgere o il perire delle cose, deriva solo dagli urti meccanici, dai contatti diretti tra le cose corporee o tra i corpuscoli, concepiti tuttavia, come abbiamo visto, infinitamente divisibili e non già indivisibili come gli atomi.

Deriva altresì una concezione antifinalistica del mondo: i corpi non si muovono, non nascono, non si trasformano e non periscono in vista di un fine, di uno scopo, ma soltanto in base a pure leggi meccaniche e necessarie, ossia sempre costanti ed uniformi, per cui ad una certa causa consegue necessariamente un preciso e determinato effetto.

Non solo le cose inanimate ma anche il corpo sia degli animali che degli uomini è una macchina. L'anima non è negata ma per Cartesio essa è **solo pensiero**, è solo **res cogitans** inestesa, separato dal mondo fisico. Non esistono invece né l'anima vegetativa né quella sensitiva. Pertanto **il movimento dei corpi**, che sono **res extensa**, materia, **non dipende dall'anima ma da cause meccaniche o fisiologiche**. Anche la morte è provocata da cause fisiche, materiali, e non dalla separazione dell'anima dal corpo. Lo stesso corpo dell'uomo è una macchina di cui l'anima, la **res**

cogitans, si serve come proprio strumento e che con la morte del corpo è abbandonato.

Conformemente alla filosofia razionalistica, non solo la metafisica ma **anche la fisica di Cartesio è di tipo deduttivo**, poiché **pretende di spiegare l'infinita varietà dei fenomeni partendo da due soli principi**, o idee generali, **quello dell'estensione e del movimento. Entrambi hanno origine da Dio**. Dio ha creato non solo la res extensa, cioè il mondo fisico, ma ha altresì impresso al mondo fisico il movimento iniziale secondo una determinata quantità di moto che si conserva costantemente. **Ma dopo aver ricevuto da Dio il moto iniziale, il mondo fisico procede in base alle sue proprie leggi naturali** del movimento, che sono, come anzidetto, **cause seconde**. Sicché è comprensibile il commento espresso in proposito dal filosofo **Pascal**, secondo cui **"al Dio di Cartesio basta aver dato il primo calcio al mondo, perché il resto va da sé"**. Da Cartesio infatti, oltre all'atto della creazione del mondo e del conferimento del primo iniziale movimento, non è richiesto a Dio nessun altro intervento, né finalistico né provvidenziale.

La concezione meccanicistica ed anifinalistica del mondo è conforme alla mentalità fisico-matematica risultante dalla rivoluzione scientifica: se tutti i movimenti delle cose corporee che compongono il mondo fisico sono di tipo meccanico, allora essi possono essere calcolati, previsti e studiati col metodo matematico.

Nel razionalismo di Cartesio peraltro, come pure negli altri filosofi razionalisti, prevale un'eccessiva fiducia nella deduzione logico-matematica di tutta la realtà da pochi principi (intuizioni) metafisici innati, che induce a saltare, spesso in modo indebito, dall'ordine logico e delle idee a quello ontologico della realtà, a prescindere dalla verifica sperimentale. Dall'altro lato, la concezione razionalistico-meccanica cartesiana del mondo fisico agevola l'affermazione della tecnica ed il collegamento tra scienza teorica ed applicazione pratica.

La morale e le passioni.

Nell'opera "Le passioni dell'anima" Cartesio ci presenta la sua filosofia morale o etica.

Anche le passioni e i sentimenti sono per Cartesio res extensa, cioè **materiali** e non spirituali, perché anch'essi derivano da cause fisiologiche-meccaniche. Ad esempio l'amore deriva da sensazioni piacevoli e l'odio da sensazioni spiacevoli, così come la gioia deriva da sensazioni benefiche e la tristezza da sensazioni malefiche. Al riguardo **Cartesio distingue tra volontà, che è libera, e passioni, che sono involontarie**. Essendo involontarie, **non vi sono allora passioni buone**, rivolte ad un fine meritevole, **né passioni cattive**, rivolte ad un fine malvagio. **Inoltre**, proprio in quanto involontarie, le passioni **non possono essere eliminate. È invece possibile evitare gli eccessi delle passioni** sottomettendole alla guida della ragione e della volontà. **Il vizio non è nelle passioni poiché sono involontarie** (non possiamo eliminare la paura o il piacere), **deriva invece dal prevalere di una nostra cattiva**

volontà, che è libera di scegliere se controllare o meno le passioni. **Il vizio e il male sono dunque imputabili alla responsabilità umana**, cioè alla scelta che compie la nostra libera volontà.

Nel campo della conoscenza, come abbiamo visto, **la volontà ha l'obbligo di non decidere**, ossia di seguitare a dubitare, **finché l'intelletto non giunga ad idee evidenti, chiare e distinte**. **Però nel campo della vita pratica, ossia della morale** (la morale infatti non riguarda la conoscenza ma la vita pratica dell'uomo), **la volontà si trova talvolta costretta a decidere anche se non ha raggiunto un'evidenza certa** circa il comportamento da assumere, accontentandosi perciò di scelte solo probabili, di carattere pratico.

Di conseguenza Cartesio elenca quattro fondamentali regole morali per guidare il saggio nel controllo delle passioni e sottometterle alla guida della ragione. Sono regole che Cartesio aveva enumerato già nel "Discorso sul metodo" e perciò chiamate, allora, **"morale provvisoria"**, ma che ha pubblicato solo in seguito per evitare l'accusa di eresia o di essere senza fede religiosa. Sono definite regole di morale provvisoria anche perché non hanno un valore di certezza evidente, bensì prevalentemente pratico. Si tratta della regole seguenti:

1. obbedire sempre alle leggi, ai costumi e alla religione del proprio Paese;
2. rimanere risoluto e coerente nelle proprie azioni, senza incertezze e ripensamenti una volta che sia stata consapevolmente presa una decisione;
3. cercare di vincere (controllare) piuttosto se stessi che la fortuna (la sorte) e di cambiare i propri pensieri anziché l'ordine del mondo; ossia non voler sfidare la sorte e non intestardirsi nelle proprie convinzioni se si dimostrano irrazionali;
4. coltivare sempre la ragione e agire in modo razionale.

Come si può notare, sono regole, specialmente la prima, che mostrano un certo conformismo e conservatorismo anziché spirito critico. Ma più che di una personale convinzione può trattarsi di una tattica, messa in atto da Cartesio, per evitare ostilità e reazioni contro il suo pensiero da parte dei tradizionalisti.

Il dualismo cartesiano tra res cogitans e res extensa.

Nell'opera "I principi della filosofia" Cartesio presenta le sue idee sulla funzione della filosofia e sul modo in cui organizzare il sapere e la conoscenza. Indica le parti della filosofia paragonandola ad un albero, di cui la metafisica costituisce le radici, la fisica il tronco e le altre scienze (medicina, meccanica e morale) costituiscono i rami. **Due sono le principali funzioni della filosofia** da Cartesio evidenziate:

1. farci progredire nella conoscenza e nella morale;
2. consentire la conoscenza dei principi fondamentali, individuati nella res cogitans e nella res extensa, a partire dai quali sia possibile dedurre la spiegazione dell'intera realtà, sia spirituale (il pensiero) sia fisica (la natura).

Quindi Cartesio procede a **definire il concetto di sostanza**: essa è ciò che per esistere non ha bisogno che di se stessa, ossia la sostanza non deriva da

nessun'altra cosa. **In questo senso assoluto la sostanza non può essere che Dio.** Solo Dio infatti non deriva la propria esistenza da alcunché; non è creato o prodotto da nessun'altra cosa se non da se stesso. Ma Dio appartiene al mondo dell'infinito, distinto e trascendente da quello finito in cui viviamo. Perciò, **nell'universo e nel mondo finito Cartesio ammette l'esistenza di due sostanze per così dire secondarie**, le quali tuttavia non derivano da nessun'altra cosa finita, essendo esse invece il **principio e la causa generale di tutte le cose finite**: sono per l'appunto **la res cogitans e la res extensa**.

Si tratta però di due sostanze tra di esse assolutamente diverse e contrapposte, che non hanno niente in comune perché ciascuna è regolata e funziona in base a modi e a leggi del tutto differenti: **la res cogitans** (il pensiero, lo spirito) **agisce secondo le leggi della libertà e della volontà** (libertà di pensare e libertà di volere); invece **la res extensa** (la materia, i corpi fisici) **opera in base a leggi naturali meccaniche e necessarie**, non libere di mutare ma necessariamente sempre costanti, sempre uguali. **Il pensiero è il regno della libertà, la materia è quello della necessità**.

La concezione della realtà di Cartesio è **dunque** caratterizzata da **un dualismo** (contrapposizione) **radicale**, estremo (**dualismo cartesiano**). Le due sostanze costitutive della realtà sono del tutto contrapposte fra di esse: **il pensiero non può essere esteso** (non occupa spazio) **e la materia non può pensare** (non ha in sé niente di spirituale). Circa l'anima (res cogitans), sembra che essa, in quanto considerata indipendente dal corpo (res extensa), sia immortale, ma **Cartesio dimostra solo l'immaterialità dell'anima e non l'immortalità**.

Queste due sostanze non hanno dunque niente in comune. **Eppure l'esperienza ci mostra che tra res cogitans e res extensa vi sono invece continui collegamenti** ed interscambi: ricevendo una sensazione da un oggetto materiale io reagisco con un corrispondente pensiero od emozione e, d'altra parte, quando penso e decido di alzare un braccio od una gamba (che sono corpi, parti del mio corpo), il braccio e la gamba si alzano; insomma vedo ogni giorno che i miei pensieri influenzano il mio corpo e che il mio corpo influenza i miei pensieri.

Sorge allora la grossa domanda: come possono comunicare ed influenzarsi a vicenda queste due sostanze che sono tra di esse distinte, separate, ognuna regolata da leggi del tutto diverse? **Come si spiega il rapporto fra pensiero e corpo?** Cartesio cerca di risolvere il problema individuando nella "**ghiandola pineale**" (oggi chiamata ipofisi), che sta nel cervello, l'unica parte del corpo che mette in comunicazione e collega le due sostanze. **Ma questa spiegazione rimane il punto debole della teoria filosofica di Cartesio** e farà sorgere molte discussioni tra i filosofi contemporanei e successivi. Appare infatti contraddittorio affermare dapprima che le due sostanze non hanno niente in comune e asserire poi che nella ghiandola pineale hanno qualche cosa in comune o, meglio, un luogo di interscambio.

Conclusioni.

Con Cartesio prende avvio la filosofia moderna, la quale proclama il primato del soggetto sull'oggetto spostando il centro degli interessi dall'ontologia alla gnoseologia. Viene meno la convinzione di poter direttamente conoscere la realtà e gli oggetti esterni all'intelletto, alla coscienza soggettiva, come invece riteneva l'ontologia antica, e subentra la persuasione che il mondo è ciò che appare al soggetto: è l'insieme dei fenomeni quali rappresentati dal soggetto ed interpretati dalla sua ragione. Come il mondo sia realmente in sé diventa questione secondaria e ciò che prevale è la visione soggettiva del mondo. Tale visione, al posto della ragione e gnoseologia concepite come oggettive dalla precedente tradizione filosofica, subordina l'essere (ossia la realtà ontologica) alla ragione e alla gnoseologia soggettive. Diventa centrale il soggetto conoscente anziché l'oggetto conosciuto. Smarrita l'idea di poter direttamente conoscere la realtà, essa viene giudicata, per contro, interpretabile soltanto sulla base di principi metafisici intellegibili (=sostanze, concetti) che si possono cogliere con la ragione e non con i sensi.

Ma la filosofia moderna, trascurando l'oggetto, cioè gli enti esterni, ed incentrandosi invece sul soggetto conoscente, favorirà il sorgere del "nichilismo", concezione secondo cui l'ente esterno all'intelletto è sottovalutato fino ad essere ridotto a niente: da ciò appunto il termine di nichilismo, dal latino nihil=niente. L'essere degli enti, la loro realtà, non è più un fatto oggettivo, diventando piuttosto interpretazione del soggetto conoscente, che riduce a se stesso tutta la realtà, per cui ne esce esaltata la volontà soggettiva come la sola in grado di controllare e dominare tutto l'esistente. È questo un processo che comincia con il "cogito" cartesiano e termina con la dottrina della "volontà di potenza" di Nietzsche, in cui l'essere, la realtà oggettiva degli enti, è nullificata. Dirà Nietzsche "non esistono i fatti (non prevale la considerazione dei fatti oggettivi esterni) ma solo interpretazioni (prevale la valutazione soggettiva circa gli eventi e la consistenza degli enti). Dalla nullificazione dell'essere emerge il trionfo della tecnica, come volontà di potenza e strumento del progetto umano di dominio sulla natura. La natura è costretta e sottomessa all'opera della ragione pianificatrice e calcolatrice. La volontà di dominio e la tecnica, da mezzo per raggiungere gli ideali inseguiti, diventa fine a se stessa, rivolgendosi al continuo autopotenziamento di sé che si impone sui valori e sulle ideologie.

L'Occasionalismo. Geulincx e Malebranche.

La seconda metà del Seicento è quasi interamente dominata dal dibattito fra sostenitori e critici della filosofia cartesiana, quali Hobbes, Gassendi e Pascal, che peraltro risentano essi stessi dell'influenza di Cartesio.

Il principale problema lasciato irrisolto da Cartesio, a giudizio dei suoi stessi sostenitori, **era quello del rapporto tra anima e corpo, tra res cogitans e res extensa**. Pur rimarcando l'assoluta differenza e distinzione tra di esse, Cartesio ammette tuttavia un contatto tra anima e corpo nella ghiandola pineale. Tale soluzione è stata considerata insufficiente dagli stessi seguaci di Cartesio, non ritenendo possibile che l'anima, essendo immateriale, abbia un contatto con una realtà materiale quale è il corpo.

È stata pertanto elaborata una soluzione diversa, nota col nome di **"occasionalismo"**. Secondo l'occasionalismo le modificazioni ed influenze reciproche tra anima e corpo non sono causate né dalle idee né dalle sensazioni corporee né, tanto meno, sono rese possibili da un comune punto di contatto costituito dalla ghiandola pineale, data l'insormontabile separatezza delle due sostanze. La causa della rispettiva influenza tra anima e corpo è invece rinvenuta in Dio stesso, il quale interviene direttamente ogni volta **in occasione** di ciascuna sensazione, producendo nell'anima la corrispondente idea, nonché **in occasione** di ciascuna volizione dell'anima, cioè di una decisione della volontà, producendo il corrispondente movimento corporeo. In altri termini, la volontà e il pensiero umano non agiscono direttamente sui corpi, sugli oggetti materiali, ma sono l'occasione perché Dio intervenga a produrre i corrispondenti effetti corporei; altrettanto, i contatti e i movimenti dei corpi sono pure l'occasione perché Dio intervenga a produrre le corrispondenti idee. Del resto, pure Cartesio era ricorso a Dio per garantire la verità delle idee innate. In tal modo si ipotizzano però continui ed innumerevoli interventi divini nella vita dell'uomo, che finiscono da un lato con lo svalutare qualsiasi libera iniziativa umana e che, dall'altro lato, finiscono col considerare Dio una specie di "valletto" al servizio dell'uomo, che invece, per fede religiosa, è sua creatura.

In tal senso l'occasionalismo appare una specie di filosofia scolastica cartesiana, che utilizza la filosofia di Cartesio allo scopo di difendere non la ragione ma la fede religiosa, analogamente alla Scolastica medioevale che, per il medesimo scopo, aveva utilizzato la filosofia platonica e neoplatonica (Agostino) e quella aristotelica (Tommaso).

Maggiori esponenti dell'occasionalismo sono al Arnold Geulincx (olandese) e Nicolas Malebranche (francese).

Arnold Geulincx (1624-1669).

Di nazionalità olandese e calvinista, Geulincx parte dalla tesi della radicale impotenza della natura umana, sia in relazione alla salvezza che alla conoscenza,

accentuando la separazione tra anima e corpo affermata da Cartesio e negando qualsiasi possibilità di comunicazione e contatto fra di essi.

In base al principio che non è possibile fare una cosa senza sapere come farla, Geulincx conclude che noi non compiamo nessuna azione fisica perché non sappiamo in quale modo tali azioni si producano, essendo impossibile che l'anima, sostanza spirituale, entri in contatto col corpo, sostanza materiale, e lo influenzi, producendo ed essendo essa stessa causa delle azioni fisiche. Allo stesso modo vale il viceversa. Per tale motivo dunque Geulincx aderisce e promuove la teoria dell'occasionalismo.

La separazione totale concepita tra materia e spirito (il pensiero) induce Geulincx ad avversare qualunque metafisica che pretenda di conoscere le cose al di fuori del pensiero, nella loro realtà concreta e materiale. Esiste un solo ambito, afferma Geulincx, nel quale l'uomo conosce il modo in cui si compiano le azioni, quello della sua volontà, ossia della morale, per cui è possibile costruire un'etica intesa come scienza del tutto spirituale e razionale. Tale concezione si risolve però nel riconoscimento dell'impotenza dell'uomo nei confronti di tutto ciò che egli, secondo Geulincx, non conosce, ossia nei confronti del mondo materiale. Di conseguenza la virtù fondamentale è l'umiltà, atteggiamento morale che in seguito sarà chiamato "quietismo".

Nicolas Malebranche (1638-1715).

Francese e prete della Congregazione dell'oratorio, nella sua dottrina della conoscenza Malebranche parte dalla concezione cartesiana secondo cui la causa dell'errore è la volontà, da lui interpretata però, alla maniera di Sant'Agostino, come indebolita dal peccato originale, per cui l'unico mezzo per conoscere la verità è di evitare il peccato, cioè vivere cristianamente. Di conseguenza, non si può avere alcuna fiducia nella ragione ma è necessario basarsi unicamente sulla fede (fideismo).

Tuttavia Malebranche riconosce che la ragione possiede ugualmente idee chiare e distinte, come ha mostrato Cartesio, ponendosi quindi il problema di spiegarne l'origine. Anche per Malebranche, secondo il nuovo orientamento gnoseologico-soggettivo della filosofia moderna, l'anima (la coscienza, l'intelletto) non può mai conoscere direttamente le realtà materiali (i singoli oggetti) ma ne conosce soltanto le idee, cioè le rappresentazioni, le immagini mentali, ossia i fenomeni. Perciò le idee chiare e distinte non possono derivare dal mondo materiale che non è direttamente conoscibile. Neppure possono derivare dall'anima stessa, cioè essere innate come riteneva Cartesio, ad eccezione della evidente idea di estensione, perché secondo Malebranche della nostra anima invece noi non possediamo un'idea evidente, ma ne abbiamo solo un "sentimento interno" che è la percezione della nostra esistenza. A questo punto per Malebranche, come per gli occasionalisti, non resta che il ricorso a Dio, tuttavia mentre gli occasionalisti ammettevano l'intervento diretto di Dio quale causa suscitatrice delle idee nell'anima, Malebranche ammette più semplicemente, e addirittura, che l'anima veda

direttamente le idee in Dio, poiché essa ha con Dio un'unione diretta ed immediata. Le idee che l'anima vede in Dio sono le stesse idee che Dio ha delle cose, sono i modelli eterni che Dio usa per creare le realtà materiali. La mente di Dio è pertanto il "luogo delle idee", similmente al mondo delle idee di Platone.

Spiegata così la conoscenza, in modo da rendere del tutto superfluo il corpo (le sensazioni corporee), resta da spiegare come il corpo possa muoversi secondo le decisioni dell'anima, cioè quale sia la causa dei movimenti corporei. È a questo punto che anche Malebranche ricorre all'occasionalismo: la vera causa di tutti i movimenti è Dio, il cui intervento si manifesta in occasione dei nostri atti di volontà. Anzi, Malebranche va oltre: non solo la nostra volontà è occasione dell'intervento divino, ma gli stessi urti tra i corpi, in cui la nostra volontà non c'entra per nulla, sono altrettante occasioni di interventi divini e le azioni che noi crediamo esercitate dai corpi sui nostri sensi altro non sono che impressioni, cioè idee che noi vediamo in Dio ogni qualvolta Dio determina il movimento di tali corpi.

A questo proposito Malebranche sviluppa un'interessante dottrina che sarà ripresa da Hume: noi non vediamo mai che una causa produce un certo effetto; noi vediamo solo i movimenti (dapprima vediamo il lampo e poi vediamo il tuono, ma non vediamo il lampo causare l'effetto del tuono), i quali a loro volta sono prodotti direttamente da Dio anche se, una volta ammesso ciò, tali movimenti possono essere poi spiegati perfettamente secondo il più rigoroso meccanicismo. Partendo dall'idea chiara e distinta dell'estensione, l'unica da Malebranche ammessa, è possibile dedurre matematicamente, secondo Malebranche, tutte le proprietà dei corpi.

Malebranche, analogamente a Spinoza, tenta anche di costruire un'etica come scienza rigorosamente matematica: l'uomo, vedendo tutte le idee in Dio, vede in Lui anche e particolarmente i principi generali della verità e della perfezione, perciò sarebbe in grado, seguendo la pura ragione, di comportarsi nel modo più retto. Tuttavia la natura umana è stata corrotta dal peccato originale e di conseguenza la ragione è diventata schiava delle passioni. Da qui la necessità dell'intervento divino, cioè della grazia, sola condizione efficace di salvezza, la quale è però da Dio concessa anch'essa in occasione di un atto volontario umano, quello per cui l'uomo si sforza di agire bene, cioè la virtù.

Un contemporaneo di Malebranche, Dortous de Mairon, obiettò che la sua dottrina della diretta visione di tutto in Dio conduceva alla visione panteistica di Spinoza, per il quale tutte le cose sono modi, manifestazioni della sostanza divina, immanente nel mondo. Malebranche rispose che noi non vediamo in Dio le cose, che restano da Dio distinte, bensì le idee delle cose, cioè i loro modelli, rimanendo con ciò la sostanza divina separata e trascendente rispetto alle cose e al mondo.

BARUCH (Benedetto) SPINOZA (1632-1677).

Olandese di nazionalità, nasce ad Amsterdam. È ebreo ma viene scomunicato dalla comunità ebraica per il suo pensiero giudicato eretico. Conduce una vita appartata, da emarginato, facendo il levigatore di lenti.

Opere principali: Trattato sull'emendazione dell'intelletto umano; Trattato teologico-politico; e, soprattutto, l'Etica, ordine geometrico demonstrata.

La ricerca del vero bene: il Trattato sull'emendazione dell'intelletto umano.

Il prevalente interesse di Spinoza non è gnoseologico, volto a comprendere i principi, i modi e le regole del conoscere, **bensì etico**, volto alla ricerca delle verità capaci di dare senso e valore alla vita umana.

Cartesio manteneva distinti intelletto e volontà. Spinoza ritiene che il conoscere sia sempre anche un volere ciò che si conosce e che, anche secondo la tradizione filosofica antica e medievale, verità e bene coincidano. **La filosofia è considerata lo strumento per giungere al vero e al bene** tenendo conto peraltro, rispetto alla filosofia antica, della nuova cultura maturata con la rivoluzione scientifica. Intendimento fondamentale di Spinoza è di realizzare la sintesi e conciliare la tradizionale visione metafisico-teologica del mondo con le novità concettuali e culturali recate dalla rivoluzione scientifica e dalla nuova scienza, secondo il **concetto di base "Dio=Natura=Ordine geometrico del mondo"**, che esprime una **visione panteistica della divinità**.

Con Spinoza infatti l'Occidente, dopo tanti secoli, cessa di essere soltanto cristiano. Spinoza è il primo filosofo dell'età moderna che respinge in modo esplicito la concezione biblico-cristiana di Dio inteso come persona e creatore del mondo mediante un libero atto di volontà mosso da amore, per adottare invece una concezione panteistica, secondo cui Dio non è trascendente, distinto e al di sopra del mondo, bensì è diffuso e si trova in tutte le cose della natura, per cui tutta la natura è divina (panteismo significa infatti che in tutto c'è Dio) e per cui Dio è dentro e non al di sopra della natura stessa, immanente in essa (**immanentismo**), dal latino in-manere che significa appunto stare dentro.

Nel "Trattato sull'emendazione (purificazione) dell'intelletto umano" Spinoza afferma che **lo scopo principale della filosofia è quello etico-morale**. Spetta ad essa di trovare quella verità che coincide col bene, in modo che l'uomo possa **acquisire quell'umana beatitudine e perfezione che, come vedremo, si raggiunge con l'"Amor Dei intellectualis"** (l'amore intellettuale -attraverso l'intelletto- di Dio), ossia comprendendo che Dio, la divinità, è l'ordine geometrico del mondo, da cui il mondo è costituito e regolato, ed amando tale ordine divino per la sua perfezione.

L'uomo aspira alla felicità ed essa non consiste nella sola conoscenza, come per la filosofia greca antica, e socratica in particolare, ma soprattutto nella vita etica che aiuta a trovare e comprendere il senso del vivere e del mondo. Il bene autentico per

Spinoza non è l'essere attratti dalle cose terrene (ricchezze, onori, piaceri), che sono finite, provvisorie e spesso deludenti, bensì l'essere attratti da ciò che è infinito ed eterno. L'infinito e l'eterno si identificano con il cosmo e con il suo ordine divino e la felicità suprema per l'uomo è l'unione della mente con la divina natura del cosmo (misticismo).

L'Ethica, ordine geometrico demonstrata (l'Etica dimostrata attraverso la conoscenza e la comprensione dell'ordine geometrico della natura e del mondo).

Quest'opera è **il capolavoro di Spinoza** ed il tema di fondo trattato è quello del bene supremo, dell'unione della mente con la natura. Non si tratta però di un'opera solamente etica ma anche metafisica e gnoseologica. **L'opera è divisa in cinque parti**: Dio; la mente; gli affetti (le passioni); la servitù dell'uomo (la schiavitù delle passioni); la libertà dell'uomo.

Nel dimostrare i propri concetti **Spinoza procede secondo il metodo con cui sono dimostrati i teoremi geometrici** (da ciò il titolo dato all'opera), partendo da postulati e quindi proseguendo attraverso ragionamenti e dimostrazioni deduttivi.

Lo stile adottato è influenzato non solo dalla moda dell'epoca di celebrazione della matematica, ma anche e soprattutto dalla convinzione di Spinoza per cui la realtà tutta è costituita secondo una rigorosa struttura di tipo geometrico.

La sostanza. "Deus sive natura".

Senza preamboli, l'opera si apre con una serie di definizioni sull'essere, cioè sulla realtà in generale, vale a dire sulla **sostanza di fondo della realtà. Proprio la definizione di sostanza è il punto di partenza.**

Per la filosofia greca classica esiste una molteplicità di sostanze gerarchicamente ordinate: il mondo sovrasensibile delle idee e quello sensibile delle cose in Platone, oppure le forme, cioè il sostrato invisibile che sta al di sotto delle qualità apparenti (visibili) delle cose, sul quale le cose poggiano ed in base al quale ogni cosa è contraddistinta rispetto alle altre. Per Cartesio le sostanze sono realtà autonome, nel senso che non derivano da qualcosa d'altro e, in questo senso, per Cartesio le sostanze sono tre: Dio come sostanza prima ed il pensiero (res cogitans) e l'estensione (res extensa) come sostanze seconde.

Spinoza è assai più rigoroso e radicale: non accetta la triplicità cartesiana delle sostanze ed il derivante dualismo tra res extensa e res cogitans, ma **afferma che la sostanza è solamente ciò che è esclusivamente causa di sé** ("causa sui") e **che non deriva da niente altro**. La sostanza è essa stessa la causa della propria esistenza, dei suoi attributi e delle sue proprietà e per esistere non ha bisogno di altri esseri. La sostanza gode pertanto di una completa autonomia ontologica e concettuale.

Dalla definizione di sostanza Spinoza ricava una serie di proprietà fondamentali che la contraddistinguono:

1. **la sostanza è increata**: poiché essa esclusivamente è l'unica causa di se medesima, allora la sua essenza (cioè il suo essere e significato profondo)

implica per definizione e necessariamente anche la sua esistenza (come per la prova ontologica dell'esistenza di Dio di Anselmo d'Aosta);

2. poiché è increata, la sostanza quindi **è anche eterna**;
3. **è infinita**, perché se fosse finita, se avesse cioè dei limiti, sarebbe condizionata e dipenderebbe da tali limiti, mentre la sostanza, per definizione, non deriva e non dipende da niente altro;
4. **è unica**, poiché essendo infinita, senza limiti, è ovunque e quindi non c'è spazio od occasione per altre sostanze.

Allora questa sostanza increata, eterna, infinita ed unica, e pertanto anche indivisibile, **non può essere che l'Ente supremo, cioè Dio o l'Assoluto** (da "absolutus"= che è sciolto da legami di dipendenza, che non dipende da niente).

Fin qui Spinoza sembra poco originale rispetto ai pensatori precedenti. In realtà si differenzia nettamente da gran parte della vecchia metafisica, in particolare dalla concezione ebraico-cristiana, in quanto egli ritiene, e qui sta la sua originalità, che Dio e mondo non costituiscono due realtà, due entità separate ma uno stesso ente, una medesima realtà perché, secondo Spinoza, Dio non è fuori e al di sopra del mondo, ossia non è trascendente, ma è dentro il mondo, ossia è immanente, e **Dio e mondo costituiscono quell'unica realtà globale che è la Natura**. Cosicché Spinoza usa l'espressione "**Deus sive Natura**", che significa "Dio cioè la Natura", "Dio=Natura". Se la sostanza è unica, la medesima sostanza divina si ritrova pertanto anche in tutte le cose del mondo, che sono la manifestazione in atto di tale sostanza. In tal senso la **concezione della realtà** in Spinoza non solo è **immanentistica** (Dio è dentro il mondo) ma **anche panteistica** (Dio è in tutto; la sostanza divina è diffusa in tutte le cose). Dio non è dunque persona trascendente, che ha liberamente creato il mondo per un atto d'amore secondo la concezione cristiana, ma **Dio, coincidendo con la natura, è l'ordine geometrico del mondo, è il principio, la legge universale che regola e dà ordine al mondo**, il quale tutto è costituito della medesima sostanza divina. **Vale l'equivalenza: Sostanza=Dio=Natura= Ordine geometrico**. Il **Dio-Natura** è principio ed origine prima del mondo e **da esso tutte le cose** dipendono e **derivano, ma non per creazione** poiché l'atto creativo presuppone un Dio-Persona trascendente, mentre il Dio di Spinoza è immanente ed impersonale. **Inoltre, la creazione è un atto libero**, nel senso che Dio potrebbe anche non compierla, **mentre per Spinoza Dio** è libero solamente nel senso che non è condizionato da niente altro; è libero da coazione (costrizione), però non possiede la "libertà da necessità": egli infatti, coincidendo con la Natura, **causa e produce le cose necessariamente**, per cui le cose non possono stare senza Dio e Dio non può stare senza le cose. Ogni cosa è rigidamente necessitata e determinata dal Dio-natura ad essere ciò che è (**determinismo**). Non vi è alcuna contingenza (= che c'è ma potrebbe anche non essere) ma regna ovunque la più rigida necessità.

Per Spinoza **il Dio-Natura non è una forza, un'energia che genera il mondo e le cose, ma è l'ordine razionale e necessario del cosmo, è l'insieme delle sue leggi universali da cui derivano le singole cose e idee, le quali** non risultano da una forza generatrice ma **provengono dall'ordine geometrico del mondo per rigorosa concatenazione causale di causa-effetto**. Pur usando il linguaggio metafisico-

teologico tradizionale (sostanza, attributi, modi, essenza, ecc.) il pensiero di Spinoza si inquadra pur sempre nel contesto della rivoluzione scientifica. Di conseguenza il suo panteismo (Dio è in tutto) è una forma rigorosa, matematizzata e geometrizzata, di naturalismo (visione matematico-geometrica della natura). La sostanza, cioè il Dio-Natura, è come un teorema eterno da cui le cose scaturiscono in modo necessario, così come dalla definizione di triangolo segue necessariamente che la somma dei suoi angoli interni è uguale a due angoli retti (**matematismo e meccanicismo**). Perciò, circa il problema dei rapporti fra la sostanza e le cose da essa prodotte, Spinoza respinge, oltre che la dottrina della creazione, anche quella dell'emanazione di Plotino: la sostanza non è l'Uno ineffabile che per emanazione e sovrabbondanza di potenza genera il mondo.

Gli attributi e i modi della sostanza.

Tutto ciò che non è sostanza, dice Spinoza, **è attributo o modo della sostanza**. Dio, in quanto sostanza infinita, si manifesta nella natura secondo infiniti attributi.

Gli attributi sono le qualità, gli aspetti o proprietà essenziali (le essenze) della sostanza. **Degli infiniti attributi di Dio-Natura, ossia della sostanza, la mente umana ne conosce però soltanto due: il pensiero e l'estensione**. Il perché Spinoza non lo dice: si limita ad affermare che essi sono riconosciuti dalla mente umana in base all'esperienza, la quale mostra che il mondo non è tutto spirito, ossia pensiero, ma anche estensione, ossia materia, e che, viceversa, esso non è solo estensione ma anche pensiero.

Pensiero ed estensione (res cogitans e res extensa) **dunque, diversamente da Cartesio, non sono considerati come sostanza ma come attributi** (cioè qualità ed aspetti) **della sostanza**. Qui per pensiero si intende pensiero divino, ossia l'insieme delle leggi universali che regolano il mondo, e per estensione non si intendono le singole cose, i singoli corpi, ma lo spazio, l'ordine geometrico del mondo.

Oltre agli attributi, **vi sono poi i modi della sostanza**, ossia i suoi modi di essere, le determinazioni ed aspetti particolari che gli attributi assumono nei singoli corpi e nelle singole idee che noi percepiamo e pensiamo. **Vi sono modi infiniti e finiti della sostanza**.

I modi infiniti derivano direttamente dagli attributi, modi che, appunto, sono infiniti come lo sono gli attributi. Dall'attributo infinito del pensiero derivano **i modi infiniti dell'intelletto e della volontà** concepiti in termini generali, quindi non il pensiero e la volontà individuali che sono finiti, bensì **il pensiero e la volontà in generale dell'umanità**. Altrettanto, dall'attributo infinito dell'estensione derivano **i modi infiniti del movimento o della quiete di tutte le cose corporee**.

I modi finiti sono gli esseri particolari: questa idea qui, questo corpo o cosa qui, e derivano dai modi infiniti. Pure qui Spinoza non spiega come ad un certo punto l'infinito si finitizza, diventa finito, come mai cioè l'estensione infinita si concretizza in una serie (seppur infinita) di corpi finiti e come mai il pensiero infinito si concretizza in una serie (seppur infinita) di pensieri finiti. Anche in questo caso

Spinoza abbandona il procedimento delle pure deduzioni logiche, limitandosi a ricorrere alle attestazioni dell'esperienza.

L'universo spinoziano: necessità contro finalismo.

Come si è visto, secondo Spinoza **nell'universo non vi è nulla di contingente** (di casuale e impreveduto), **ma tutto si svolge e si attua necessariamente**, per matematica concatenazione causale, dall'ordine geometrico insito nella sostanza, nel Dio-Natura: nel mondo dunque **non vi è alcun finalismo**.

Spinoza **respinge anche il vitalismo-animismo rinascimentale**, perché la sostanza, il Dio-Natura, è da Spinoza concepita come struttura costituita da relazioni geometrico-matematiche e non come forza o energia generatrice.

Per Spinoza, data una determinata causa, l'effetto segue necessariamente. Conseguenza che dall'unica Sostanza ammessa, ossia dal Dio-natura, i suoi attributi e i suoi modi infiniti e finiti derivano da essa necessariamente, attraverso una predeterminata serie di cause-effetti.

Spinoza distingue tra:

1. **Natura naturante** (Natura naturans), che è la Sostanza, il Dio-natura, l'ordine geometrico insito nella Sostanza intesa come causa dei modi infiniti (il pensiero e la volontà in generale dell'umanità nonché il movimento o la quiete in generale dei corpi) e come causa anche dei modi finiti (le singole e particolari idee e i singoli e particolari corpi), ossia intesa come ciò da cui deriva il mondo e il pensiero.
2. **Natura naturata** (Natura naturata), che è il mondo e l'insieme delle idee e delle cose particolari del mondo, ossia l'insieme dei modi infiniti e finiti della sostanza, intesi come l'effetto necessario derivante dalla causa, cioè dalla Natura naturante.

La Natura naturante è dunque la causa del mondo e la Natura naturata è l'effetto derivante. Ma questa è **una distinzione solo concettuale**, logica e **non sostanziale**, reale, perché Natura naturante e Natura naturata sono due facce della stessa medaglia, sono due punti di vista della medesima Sostanza. Nella realtà c'è il Dio che è Natura e la Natura che è Dio.

La concezione del Dio-Natura come ordine geometrico necessario dell'universo è completamente contrapposta alla millenaria concezione finalistica del mondo, espressa nella filosofia greca e nella dottrina ebraico-cristiana, secondo cui lo sviluppo del mondo è diretto verso fine, uno scopo ultimo stabilito dal Dio creatore (per il cristianesimo) o comunque presente nei principi e nelle cause prime del mondo e del suo sviluppo (per la filosofia greca).

Si ritiene spesso che l'antifinalismo sia un risultato della rivoluzione scientifica. Ma ciò è vero solo in parte perché Spinoza va oltre sia a Galileo che a Cartesio. Infatti Galileo non aveva escluso le cause finali, limitandosi a sostenere che noi non possiamo conoscerle. E Cartesio faceva comunque derivare il suo universo meccanicistico dalla libera volontà creatrice di Dio. Invece Spinoza afferma che le cause finali non esistono né in natura né in Dio. La credenza in cause finali è per

Spinoza un pregiudizio (un ragionamento sbagliato) dovuto al modo di intendere dell'intelletto umano: gli uomini infatti ritengono di agire in vista di un fine, cioè di un vantaggio o di un bene che desiderano conseguire, e considerano le cose naturali come mezzi a disposizione per i loro fini.

Poiché l'ordine geometrico costituisce per Spinoza la struttura (il modo in cui è fatta) della realtà, allora **la matematica mostra che il finalismo è solo un'impressione errata**: tutte le cose accadono e derivano necessariamente dalla Sostanza, dal Dio-Natura, proprio come in matematica deriva necessariamente che $2 + 2 = 4$. **Il finalismo inoltre toglierebbe perfezione a Dio.** Infatti, se Dio agisse in vista di un fine significa che vorrebbe qualcosa di cui manca.

La critica al finalismo è accompagnata in Spinoza anche dalla **critica all'antropomorfismo** religioso (=considerare Dio come simile all'uomo, tuttavia più potente). La concezione biblica di Dio, raffigurato come una specie di super-uomo ma con sentimenti e passioni umane, ora adirato ed ora misericordioso, è soltanto il prodotto di una immaginazione superstiziosa. All'antropomorfismo religioso Spinoza contrappone la propria idea di un Dio impersonale coincidente con l'ordine del cosmo.

Nel Dio-Natura di Spinoza coincidono altresì libertà e necessità. Dio è libero nel senso che non dipende da niente. Ma, in quanto ordine geometrico dell'universo, egli non agisce liberamente bensì necessariamente (=che non può agire in modo diverso) in base alle leggi matematiche che costituiscono la sua natura.

Parallelismo tra mente e corpo: corrispondenza tra "ordo idearum" e "ordo rerum" (tra l'ordine e la serie delle idee e l'ordine e la serie delle cose).

Abbiamo visto che **pensiero ed estensione sono due attributi della sostanza però fra di essi distinti**, completamente differenti: infatti la causa di un'idea è sempre un'altra idea, come la causa di un corpo è sempre un altro corpo. **Non si influenzano a vicenda.** Ma **allora come spiega Spinoza il reciproco collegamento** tra pensiero ed estensione, tra mente e corpo, quale invece appare in base all'esperienza?

Spinoza non ricorre alle idee platoniche concepite come causa delle cose né al rapporto di causa-effetto fra idee e cose. Non è platonico perché il concetto spinoziano di uomo, inteso come unione di anima e corpo, è antiplatonico. Per Spinoza l'anima umana non è altro che un'idea avente per oggetto il proprio corpo; l'anima è cioè "l'idea del corpo". L'uomo non è sostanza né attributo; egli è costituito da "modi del pensare", specialmente quel modo che è l'idea, e da "modi dell'estensione", ossia dal corpo che costituisce l'oggetto della mente. Attraverso l'idea si perviene alla conoscenza del corpo. Spinoza non è neppure aristotelico, perché rifiuta la supremazia dell'anima come "forma" (essenza) del corpo. La sua preoccupazione semmai è di segno opposto: vuole evitare conclusioni spiritualistiche poiché per Spinoza l'anima è sempre incarnata, insita, nella natura e non è un'entità superiore.

Al riguardo si differenzia da Cartesio, che aveva affrontato il problema del rapporto mente-corpo ricorrendo alla ghiandola pineale quale elemento di reciproco collegamento. Altrettanto, si differenzia dall' occasionalismo nonché, come si vedrà, dalla concezione materialistica di Hobbes.

Spiega Spinoza: pur non influenzandosi a vicenda, ossia pur non trovandosi mai in un rapporto scambievole di causa-effetto, **pensiero ed estensione**, cioè mente e corpo, **sono comunque attributi della medesima ed unica sostanza divina**, vale a dire del Dio-Natura, che è il principio e il fondamento dell'ordine geometrico del mondo. Il Dio-Natura, prosegue Spinoza, poiché è dotato dell'attributo del pensiero è sostanza pensante, ossia possiede le idee di tutte le cose disposte secondo un ordine rigoroso e necessario. Lo stesso Dio-Natura, poiché è anche dotato dell'attributo dell'estensione, è altresì sostanza estesa, ossia contiene in sé tutti i corpi con lo stesso rigoroso ordine in cui stanno le idee. **Pertanto**, conclude Spinoza, **fra la serie (l'ordine) delle idee e la serie (l'ordine) dei corpi vi è una perfetta corrispondenza biunivoca garantita dalla comune sostanza d'origine**, per cui ad ogni idea corrisponde un determinato moto dal corpo e viceversa. Infatti il corpo non è niente altro che l'aspetto esteriore della mente e la mente è l'aspetto interiore del corpo. La medesima situazione di vita o una medesima sensazione si può descrivere contemporaneamente sia in termini fisiologici (battito del cuore, pallore, rossore, ecc.) sia in termini psichici (piacere, paura, ecc.). Vi è quindi un **perfetto parallelismo tra idee e corpi: ad ogni pensiero corrisponde una precisa ed una sola cosa corporea o un suo movimento, come pure ad ogni cosa corporea o al suo movimento corrisponde una precisa ed una sola idea percepiente la cosa o il suo movimento**. Questa corrispondenza non è dovuta al fatto che l'ordine delle idee è prodotto dall'ordine delle cose o viceversa, ma al fatto che entrambi gli ordini sono prodotti dal medesimo Dio-natura, autore dell'ordine geometrico complessivo della realtà, rimanendo peraltro le idee e le cose reciprocamente indipendenti tra di esse. In tal senso Spinoza pronuncia **la sua celebre frase "ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum": l'ordine e il collegamento delle idee è il medesimo dell'ordine e del collegamento delle cose**.

In tal modo è superato per Spinoza il dualismo cartesiano ed è risolto il problema del rapporto mente-corpo. In tal modo è pure garantita, secondo Spinoza, la validità della nostra conoscenza; non di qualunque conoscenza, ma soltanto di quella che Spinoza chiama "conoscenza adeguata", cioè quella conoscenza che sa scorgere e scoprire l'ordine geometrico del mondo, quella conoscenza che sa comprendere come tutto derivi dall'unica Sostanza che è il Dio-Natura, diffuso e presente in tutte le cose e che tutte ordina.

La conoscenza.

Poiché dunque ogni idea ha il proprio corrispettivo nell'ordine delle cose, poiché ad ogni idea corrisponde una cosa e viceversa, **non vi sono allora idee false**, come invece ammetteva Cartesio; **vi sono piuttosto idee e conoscenze più o meno**

adeguate, cioè chiare e distinte. Le idee sono più o meno adeguate rispetto agli oggetti corrispondenti non in base all'esperienza, bensì solo qualora vengano correttamente dedotte e ricavate dall'ordine geometrico e necessario del mondo, che è la Sostanza, il Dio-Natura.

Dopo averla definita come visto sopra, Spinoza distingue **tre gradi o generi di conoscenza**, a ciascuno dei quali corrisponde anche una diversa maniera di concepire la realtà ed un diverso tipo di vita morale, **collegando pertanto la conoscenza con la morale**: il progresso nella conoscenza, il passaggio da un grado inferiore a quello superiore, comporta anche un corrispondente progresso morale.

I tre gradi della conoscenza sono i seguenti:

1) **L'immaginazione** (=facoltà di produrre immagini) **o conoscenza sensibile**. È una forma primitiva, non scientifica, di conoscenza, la quale non si rende conto che le varie realtà, le varie idee da un lato e le varie cose dall'altro, sono fra di esse rispettivamente collegate secondo un ordine, un sistema complessivo rigoroso di rapporti di causa-effetto. Questa forma di conoscenza si limita a percepire le cose isolatamente, unificandole tutt'al più in nomi collettivi (in concetti, i cosiddetti "universali": uomo, cavallo, ecc.). Non essendo collegati in un ordine generale, le varie realtà sono percepite come contingenti (=non necessarie, ossia che ci sono ma che potrebbero anche non esserci) e provvisorie. Si tratta dunque di una conoscenza di grado confuso e vago, fatta di idee inadeguate, che colloca in un tempo limitato e provvisorio l'esistenza delle varie realtà e non comprende l'eternità, la Sostanza eterna, il Dio-Natura, da cui tutto eternamente e necessariamente deriva. È un modo di vedere la realtà, dice Spinoza, dal punto di vista limitato del tempo (sub specie temporis) e non dal punto di vista dell'eternità (sub specie aeternitatis). Perciò è una conoscenza costituita da semplici opinioni, credenze e immaginazioni del tutto soggettive, relative e mutevoli. Nel campo morale corrisponde a questo grado di conoscenza una vita basata sulla schiavitù delle passioni: l'uomo si lascia dominare da esse.

2) **La conoscenza razionale**. Si basa sui concetti, ricavati dalla capacità della mente di compiere ragionamenti attraverso cui riesce gradualmente a comprendere il rapporto di causa-effetto che collega, secondo leggi generali, le varie realtà, che non vengono più considerate quindi isolatamente in se stesse. È una forma di conoscenza che sa produrre idee adeguate, cioè chiare e distinte, e che consente la conoscenza scientifica del mondo. Nel campo morale corrisponde a questo grado di conoscenza la vita secondo ragione o virtù: l'uomo regola in modo intelligente il proprio comportamento.

3) **La conoscenza intuitiva**. Mentre la conoscenza razionale procede gradualmente, di causa in causa, senza mai giungere tuttavia alla causa prima ed alla totale comprensione della serie delle cause ed effetti, la conoscenza intuitiva è quella dell'intelletto che riesce a cogliere immediatamente ed intuitivamente, in un colpo solo, come tutte le cose derivino necessariamente dal Dio-Natura, dall'ordine geometrico del cosmo che collega la totalità delle cose, comprendendo altresì la legge universale che governa tale ordine. Nella mente umana, pur essendo essa un modo finito, si manifesta tuttavia la mente divina ed è perciò in grado di conoscere

direttamente l'idea e l'essenza del Dio-natura. Anzi, questa è per Spinoza l'idea più chiara e distinta, perfettamente adeguata, che sta alla base di tutte le altre conoscenze. È un modo di vedere la realtà dal punto di vista dell'eternità e che riconosce la totalità infinita e necessaria della realtà stessa. La conoscenza intuitiva è il campo della filosofia. Dal punto di vista morale ad essa corrisponde il raggiungimento del bene supremo, la beatitudine, che per Spinoza è l'unione della mente col Dio-Natura (ascesi; misticismo). È questo un traguardo che conferma il prevalente fine etico della filosofia di Spinoza.

L'amore intellettuale di Dio (amor Dei intellectualis).

Giungendo alla conoscenza intuitiva, forma suprema della conoscenza e della morale, **l'uomo supera i limiti del tempo, la sua condizione di essere finito, ed acquista consapevolezza di essere parte del Dio-Natura**, di derivare da Dio come parte dell'infinito intelletto divino: è questo **"l'amore intellettuale di Dio"** cui il sapiente può arrivare. In tale forma di amore **la somma conoscenza coincide col sommo bene e la somma virtù**. **È un amore cui non si giunge attraverso la fede ma attraverso l'intelletto, che conduce la mente ad una unione mistica col Dio-Natura e conduce l'uomo alla somma virtù**, la quale è premio a se stessa e non ha bisogno di compensi né terreni né ultraterreni. **È un'unione mistica che tuttavia non ha nulla di soprannaturale** (come invece nella mistica cristiana) **giacché è il frutto dell'esercizio dell'intelletto, della riflessione intellettuale**. Da ciò appunto la definizione **"amore intellettuale di Dio"**. **Si ritrova il concetto socratico** della coincidenza tra conoscenza, bene e virtù. L'amore di ciascuno per Dio è altresì parte dell'amore con cui Dio ama in se stesso tutti gli uomini, che sono suoi "modi di essere"; di conseguenza, **è anche amore di ciascuno verso tutti gli altri uomini** poiché tutti sono "modi di essere" di Dio stesso, in cui Dio si manifesta ed è diffuso.

L'etica. La concezione "geometrica" dell'uomo. La libertà.

Se tutto accade per necessità, se la concezione di Spinoza è quella di un determinismo assoluto, **come è possibile un'etica, una morale? La morale infatti, per generale convinzione, può sorgere solo se vi è libertà di scelta tra bene e male**, condizione indispensabile questa perché vi sia merito nel scegliere il bene. **Ma quale spazio ha la libertà dell'uomo nella concezione deterministica di Spinoza?**

Contro l'antropologia (=concezione dell'uomo) tradizionale dei filosofi, che hanno considerato l'uomo come essere privilegiato fra gli altri esseri della natura, Spinoza afferma che **la specie umana non è affatto superiore ma è come tutte le altre specie**, sottoposta alle comuni leggi dell'universo. Infatti, la medesima Sostanza divina, **il Dio-Natura è diffuso sia nell'uomo come in tutte le altre cose ed esseri**. Così come la nuova astronomia aveva tolto alla Terra la sua posizione privilegiata e

centrale nello spazio, **Spinoza toglie all'uomo la pretesa di considerarsi quale essere superiore rispetto tutti gli altri.** Le azioni umane non sono niente altro che casi particolari di leggi universali comuni sia agli uomini che alle cose. **Anche le azioni umane sono sottoposte a regole fisse e necessarie e possono essere studiate con matematica obiettività e precisione. Anche tutto ciò che riguarda la vita morale** umana va trattato scientificamente e non attraverso esortazioni o condanne. **Non esiste quindi la libertà umana quale è comunemente intesa.**

Il bene e il male, conseguentemente, non esistono perché tutto accade per necessità. Il male e il bene sono solo modi umani (perciò limitati e confusi) di pensare, paragonando tra loro le cose. Noi chiamiamo bene le cose che ci soddisfano e chiamiamo male le cose che non sono gradite.

Altrettanto vale per le passioni, che Spinoza chiama "affetti": **non ci sono passioni buone o cattive** perché anch'esse derivano necessariamente dalla medesima legge generale dell'universo, dal suo ordine geometrico. **Pertanto le passioni non vanno condannate** ma solo comprese; **tutt'al più possono essere indirizzate e guidate dalla ragione.**

Similmente a Machiavelli in politica, **Spinoza critica quei moralisti che concepiscono l'uomo non come è ma come vorrebbero che fosse.** Per Spinoza la morale non è prescrittiva ma invece descrittiva. In tal senso Spinoza elabora la sua teoria delle passioni, chiamata "geometria delle passioni", poiché esse possono essere studiate matematicamente, proponendosi di individuare le leggi che reggono la condotta pratica dell'uomo.

Nella sua "geometria delle passioni" Spinoza esordisce affermando che **ogni cosa tende istintivamente alla propria conservazione.** Quando questo istinto di autoconservazione si riferisce solo alla mente si chiama volontà; quando si riferisce contemporaneamente alla mente e al corpo si chiama appetito; quando l'appetito è cosciente di sé si chiama cupidità. Dall'istinto di autoconservazione segue la gioia, o letizia, quando si passa da una condizione inferiore ad una superiore, oppure segue il dolore, o tristezza, nel caso contrario. **L'istinto di autoconservazione, la gioia e il dolore sono dunque le tre passioni fondamentali; da esse derivano tutte le altre passioni secondarie con geometrica necessità.** Da ciò, per l'appunto, le denominazioni spinoziane di "concezione geometrica dell'uomo" e di "geometria delle passioni". **Le passioni secondarie, infatti, derivano sempre meccanicamente da cause esterne:** si ama ciò che è causa di gioia e si odia ciò che è causa di dolore. Sia tutto ciò che accade agli uomini sia tutto ciò che riguarda le cose è regolato da un **determinismo naturale** da cui è impossibile sottrarsi.

Di conseguenza **il libero arbitrio,** la libertà umana, di cui hanno favoleggiato i filosofi, **è per Spinoza solo un'illusione. Gli uomini si credono liberi solo perché sono consapevoli dei loro desideri, ma in realtà ignorano le cause da cui questi desideri sono determinati, cause che non dipendono da una libera scelta della volontà, ma dal meccanismo di cause ed effetti, necessari ed esterni alla volontà umana, derivante dall'ordine geometrico del mondo.**

A questo punto Spinoza si domanda se l'uomo, pur non potendo eliminare le passioni ed emozioni, non sia tuttavia in grado di guidarle e controllarle per

mezzo della ragione, **giungendo così ad una qualche forma di libertà**: qui sta l'originalità della sua etica.

Spinoza definisce come **schiavitù delle passioni** l'incapacità di controllarle e moderarle in qualche maniera. **L'uomo però non è fatto solo di passioni, ma anche di ragione**, cioè di conoscenza, ed usando la ragione egli, anziché limitarsi a subire passivamente l'istinto di conservazione, può anche manovrarlo e dirigerlo. È vero che l'uomo, spinto dall'istinto di conservazione, agisce sempre in vista della propria utilità, del proprio vantaggio, ed in questo senso l'uomo non è libero ma è determinato, condizionato. Tuttavia l'uomo ha un'alternativa, una possibilità di scelta fra l'agire per la propria utilità in modo istintivo ed emozionale, subendo la schiavitù delle passioni, oppure l'agire per la propria utilità in modo intelligente e lungimirante, previdente, conquistando così una certa libertà dalle passioni. Questa è per Spinoza **l'unica forma possibile di libertà per l'uomo**: non la pretesa di sopprimere la propria tendenza all'autoconservazione e alla ricerca dell'utile, bensì di guidare mediante la ragione il proprio istinto di conservazione e le proprie passioni, per conseguire non vantaggi immediati tuttavia di poco valore ed illusori, bensì vantaggi più duraturi e profondi. In tal modo l'uomo che vive secondo ragione non risponde all'odio con l'odio perché sa che, al contrario, l'odio può essere vinto solo con l'amore. Quando la nostra conoscenza riesce ad innalzarsi e diventare adeguata, cioè chiara e distinta, intelligente e lungimirante, allora il saggio sa scegliere tra le passioni (non eliminarle perché è impossibile) e riesce a respingere quelle passioni egoistiche che a prima vista possono attrarre ma che invece gli impediscono la migliore e più solida autoconservazione ed il miglior perfezionamento di se stesso.

Si ritrova ancora la dottrina socratica secondo cui la virtù si raggiunge con la conoscenza, in quanto, come visto nella teoria spinoziana della conoscenza, vi è corrispondenza fra i gradi del progresso conoscitivo e i gradi del progresso morale: chi veramente conosce sa allora anche comportarsi virtuosamente. **Però**, come Socrate, **anche Spinoza trascura la pari importanza della volontà**, essendo la sola ragione insufficiente ai fini della virtù: per fare il bene non basta conoscerlo, bisogna anche volerlo.

Contrariamente al carattere individualistico di certa etica greca, soprattutto ellenistica, **per Spinoza inoltre la più vera virtù** e la ricerca dell'utile **non è quella che vale solo per il singolo individuo ma anche per la società**, seppur concepita non già in termini di amore per il prossimo bensì di maggiore utilità. L'uomo morale ha cura non solo di se stesso ma anche della società, poiché la ragione spinge l'uomo ad unirsi ai suoi simili per conseguire un utile ulteriore, che in tal modo diventa un utile collettivo.

La capacità di scegliere tra le passioni e controllarle per vivere una vita intelligente moderata **non è ancora, però, l'ultimo e più alto gradino** della conoscenza e della morale. Esso **si raggiunge**, come si è visto, **con l'amore intellettuale di Dio**, che attraverso la conoscenza intuitiva ci consente di contemplare e comprendere, nell'unione mistica, il Dio-Natura, innalzandoci alla vera beatitudine.

Nell'amore intellettuale di Dio si raggiunge anche la vera libertà per l'uomo, che **consiste nel comprendere e nell'accettare serenamente tutto ciò che accade poiché accade necessariamente** secondo un rigoroso ordine geometrico. **Ciò rende l'animo tranquillo, perché comprendiamo che la fortuna e il caso non esistono.**

Ai sensi e all'immaginazione (il primo grado della conoscenza) il mondo appare molteplice, diviso, contingente e provvisorio; con la conoscenza intuitiva (il terzo e più alto grado della conoscenza) il mondo appare invece unitario, necessario ed eterno e ci sentiamo parte di quell'eternità. Il mondo non è più guardato dal punto di vista del tempo ma dal punto di vista dell'eternità. Quando tutte le cose si pensano come necessarie si soffre di meno: ogni cosa non appare più isolata, provvisoria precaria, ma come elemento di una serie infinita di cause che derivano necessariamente dall'ordine geometrico divino dell'universo. Superando ogni dipendenza dalle cose e dagli eventi, il saggio conquista la piena libertà e si immedesima in Dio, in una dimensione in qualche modo mistica.

La religione (dal "Trattato teologico-politico").

Spinoza analizza criticamente l'intero contenuto della Bibbia ed osserva che ciò che essa insegna riguarda la vita pratica (morale) e l'esercizio della virtù, ma non l'insegnamento della verità. Dà quindi una definizione della fede secondo cui il suo scopo non è affatto l'insegnamento del vero e del falso, bensì l'insegnamento della virtù dell'obbedienza.

La religione appartiene per Spinoza al primo grado della conoscenza, quello dell'immaginazione: i contenuti religiosi non sono concetti razionali, ma solo immagini suggestive. La religione non tende alla verità ma invece ad ottenere l'obbedienza. Per tale motivo essa è utilizzata dai governanti. **In effetti è più conveniente e realistico ridurre la fede a pochi comandamenti riguardanti l'obbedienza a Dio attraverso l'amore per il prossimo, poiché si elimina tal modo ogni pericolo di lotta e di conflitto religioso. Infatti, in quanto tutte tendono ad ottenere obbedienza allora, pur nelle loro differenze storiche, tutte le religioni sono simili.** Per Spinoza la religione è una specie di sentimento naturale, quindi **la religione originaria è quella naturale**, fondata sulla sola ragione nonché su modi di sentire validi per tutti gli uomini e dimostrabili razionalmente, mentre le religioni positive, quelle rivelate, non sono originarie ma derivate. Tale concezione, che si ritroverà ampiamente diffusa nell'Illuminismo, è definita **deismo**(=non credere nelle religioni rivelate e in un Dio-persona trascendente, ma in una specie di "religione naturale", per cui ogni uomo sente istintivamente e ritiene ragionevole pensare che esista un'entità superiore che non è però il Dio creatore bensì l'intelligenza, l'ordine e l'armonia che governa il mondo naturale ed orienta la morale).

Lo Stato e la politica.

Spinoza, similmente ad Hobbes come si vedrà, concepisce lo Stato in termini di netto realismo politico. Anche per Spinoza **nello stato di natura ogni uomo considera suo proprio diritto prevalere sugli altri anche con la forza. Ma, analogamente a quanto afferma Hobbes, tale stato di cose determina la guerra di tutti contro tutti e mette a rischio la vita di ciascuno. Gli uomini, accorgendosi di non poter difendersi da soli e di non poter provvedere ai loro bisogni senza l'aiuto reciproco, sono perciò indotti a mettersi d'accordo ed organizzarsi in società. In conseguenza di tale accordo o patto sociale sorge quindi lo Stato.**

A differenza di Hobbes, **però, Spinoza non concepisce uno Stato assoluto.** Certo, **il diritto dello Stato**, cioè la legge, limita il potere dei singoli individui, tuttavia **non deve annullare i loro diritti naturali**, non solo **alla vita e alla sicurezza ma anche alla libertà di pensiero, di critica e di espressione, nonché alla libertà di religione.** Se lo Stato non assicura queste libertà, i cittadini non sono più tenuti ad obbedire alle leggi dello Stato, la cui forma ideale, per Spinoza, è la repubblica.

Così Spinoza, il filosofo della necessità nel mondo naturale, è il difensore della libertà politica e religiosa nella vita sociale. Come mai proprio il filosofo dell'assoluta necessità e determinismo della realtà si presenti, per altro aspetto, come il teorico della libertà politica e religiosa è una contraddizione che molti hanno rilevato. Ma la difesa della libertà religiosa e dello Stato liberale ha radici nelle condizioni stesse dell'esistenza di Spinoza: bandito dalla comunità degli Ebrei, allontanato dal mondo cui era appartenuto e privo di agganci di ogni genere, non restava Spinoza se non quello Stato che gli lasciò la libertà di vivere e di pensare. E appunto quello Stato egli teorizza.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (Lipsia 1646 – Hannover 1716).

Di nazionalità germanica, è stato non solo filosofo ma anche scienziato. Diventa consigliere dei duchi di Hannover. Fonda a Berlino l'Accademia delle scienze. Entra in polemica con Newton e con la Società reale di Londra per il primato sulla scoperta del calcolo infinitesimale.

Opere principali: Discorso di metafisica; Monadologia; Nuovi saggi sull'intelletto umano; Teodicea.

L'ordine contingente del mondo. Conciliazione tra la nuova scienza e la metafisica tradizionale.

Quella di Spinoza è una filosofia dell'ordine geometrico e necessario del mondo. Per Leibniz invece **l'ordine del mondo non è geometricamente determinato**, e quindi necessario, **ma** è un ordine che **si è organizzato in modo spontaneo e libero**. È un **ordine contingente** (=non necessario) che, **rispetto alle infinite possibilità** di costituzione, è frutto di una libera scelta non solo divina ma anche umana.

L'intento di Leibniz, pur riconoscendo l'importanza della nuova scienza filosofica e scientifica, è di **evitare sia il dualismo cartesiano** (la contrapposizione tra pensiero e corpo, tra spirito e materia), **sia il materialismo di Hobbes** (per il quale anche il pensiero è cosa corporea, materiale, cioè fisiologica), **sia il determinismo di Spinoza** (per il quale tutto accade per predeterminata necessità). Scopo di Leibniz è di **sostenere invece una concezione metafisica e finalistica del mondo** (il mondo si sviluppa secondo un fine ultimo cui tende) per evitare il rischio del materialismo e dell'ateismo. Leibniz, grande scienziato oltre che filosofo, non rifiuta una concezione anche meccanicistica della realtà, regolata da rapporti meccanici e necessari di causa-effetto, tuttavia **il suo proposito è quello di conciliare meccanicismo e finalismo, materialismo e spiritualismo, scienza e filosofia metafisica moderna con la metafisica antica**. La metafisica, afferma Leibniz, **serve** per conoscere i principi primi della realtà; **la spiegazione meccanicistica serve** per chiarire i particolari fenomeni fisici e il modo di operare dei corpi.

Tale intendimento di Leibniz è presente in tutte le sue varie opere, di filosofia ma altresì di logica, di scienza e di politica. Si trova ad esempio nella sua opera di logica intitolata "Arte combinatoria", nella quale si propone la creazione di una scienza universale attraverso la riduzione di tutte le proposizioni vere, dette "verità", ad alcune proposizioni elementari o primitive, dette "verità prime", da combinare poi in tutti i modi non implicanti contraddizione così da ottenere tutte le verità possibili. E si trova anche nei suoi ideali di pace politica e di conciliazione, fallita, tra cattolicesimo e protestantesimo nonché di organizzazione di una Repubblica delle scienze.

Con la rivoluzione scientifica e l'avvento della nuova scienza i concetti di sostanza e di finalismo della vecchia metafisica sembravano superati. Leibniz cerca di riaffermare la loro verità, distinguendo il campo della filosofia da quello della

scienza. **Intorno alla natura**, dice Leibniz, **vi sono due distinti tipi di sapere, entrambi validi:**

1. quello filosofico e finalistico, che indaga i principi primi, più universali, e la morale;
2. quello scientifico, meccanicistico, che indaga i fenomeni naturali particolari.

La logica.

Nel campo della logica i maggiori contributi di Leibniz riguardano la distinzione tra verità di ragione e verità di fatto e la definizione del principio di ragion sufficiente.

Verità di ragione e verità di fatto.

Per Leibniz ordine del mondo non significa esclusivamente necessità di tutto ciò che accade. **La necessità si trova solo nella logica e nella matematica, ma non nel mondo naturale.** Si tratta allora di **distinguere ciò che è necessario da ciò che è contingente**, ossia possibile, **anche al fine di salvare la libertà umana.**

Vi sono infatti, afferma Leibniz, **due tipi di verità:** le verità di ragione e le verità di fatto.

1) **Le verità di ragione** sono verità necessarie ma non riguardano la realtà naturale. Sono quelle il cui opposto è impossibile. Si riferiscono a tutto ciò che può essere pensato senza contraddizione, cioè a tutti gli eventi possibili. Le possibilità sono infinite ma il determinarsi di una possibilità esclude le altre perché non tutto ciò che è possibile si realizza concretamente. Sono verità innate, a priori, che non derivano cioè dall'esperienza. Coincidono per lo più con i principi della logica (quello di identità, di non contraddizione, del terzo escluso). Le verità di ragione riguardano il mondo delle pure possibilità, che è assai più vasto di quello della realtà. Per esempio tanti mondi diversi da quello attuale sarebbero in teoria possibili, ma uno solo è il mondo reale. Le verità di ragione sono tautologiche, cioè il predicato è implicito nel soggetto: sono identici.

2) **Le verità di fatto** sono invece verità contingenti (=che ci sono ma potrebbero anche non esserci) e riguardano la realtà effettiva, il mondo concreto, ossia ciò che effettivamente esiste e si è realizzato fra le tante diverse possibilità. Sono quelle verità il cui opposto non è impossibile (ci potrebbe anche essere un mondo diverso da quello che c'è) e sono verità a posteriori, che derivano cioè dall'esperienza (ad esempio Cesare che attraversò il Rubicone).

Il principio di ragion sufficiente.

Le verità di fatto non sono fondate dunque sui principi logici di identità e di non contraddizione, tant'è che il loro contrario è possibile. Ma se un avvenimento contingente, cioè una verità di fatto, accade, deve pur esserci un motivo, una plausibile e sufficiente ragione di tale accadere (ad esempio, Cesare attraversò il

Rubicone per abbattere la Repubblica romana corrotta): questo principio è chiamato da Leibniz "**principio di ragion sufficiente**". Esso **non va confuso col principio di causa**, o principio di causalità, perché tale ultimo principio è deterministico (ogni causa determina necessariamente un preciso effetto), mentre il principio di ragion sufficiente implica una causa finale, un scopo per cui un dato comportamento viene compiuto o un certo fatto o evento accade.

Su questo punto Leibniz si differenzia da Cartesio e da Spinoza e si avvicina alla metafisica tradizionale: degli scopi di un fatto, di un evento, possiamo e dobbiamo pur sempre dare una spiegazione, anche se non completa ma, appunto, sufficiente. Le cose che accadono nel mondo reale, pur essendo collegate e dipendendo l'una dall'altra, non accadono necessariamente, non formano una concatenazione necessaria, ma derivano da un atto di libera scelta volto ad un fine, atto che avrebbe potuto anche non essere compiuto (ad esempio Dio avrebbe anche non potuto creare il mondo).

Il principio di causa è invece impersonale, esclude ogni intervento di libera volontà nel senso che ciò che accade è indipendente dalla nostra volontà e dalle nostre scelte e decisioni. Spiega il mondo in base a leggi generali e a rapporti meccanici di causa-effetto, ma non spiega il perché e il fine dei singoli fatti e fenomeni concreti, come pure dei singoli comportamenti individuali o collettivi. **Fondandosi solamente sul principio di causa si finisce col trascurare l'importanza del principio di responsabilità** individuale e morale di ciò che si fa. Questo, dice Leibniz, è anche il difetto della scienza.

La sostanza individuale.

Il principio di ragion sufficiente induce Leibniz a formulare un altro concetto centrale della sua metafisica, quello di "sostanza individuale".

Nella realtà, dichiara Leibniz, esistono molte sostanze, come affermava Aristotele, e non una sola come per Spinoza. Ciò per Leibniz è del tutto evidente e non ha bisogno di essere dimostrato. È confermato anche dal "cogito" cartesiano, poiché è evidente non solo che noi pensiamo ma altresì che pensiamo molte cose tra di esse diverse.

Rispetto alle diverse sostanze Leibniz si sofferma quindi sulle sostanze di base, che sono quelle semplici, non aggregate fra loro, e che sono appunto chiamate col nome di "sostanze individuali". Leibniz definisce aristotelicamente la sostanza come "ciò che è soggetto di più predicati e non è a sua volta predicato di altro" (predicato di un soggetto= ciò che si dice, che si specifica, che si spiega intorno a quel soggetto). Ma, in base al principio di identità, Leibniz aggiunge che i predicati, per poter essere attribuiti con verità al soggetto, devono essere identici a questo (identità totale come nelle verità di ragione) o devono essere almeno contenuti nella sua essenza, cioè nella sua natura o nel suo destino (identità parziale come nelle verità di fatto). Con tale precisazione Leibniz va oltre ad Aristotele, non considerando necessario che tutti gli accidenti (i predicati) debbano essere deducibili dalla nozione (dal concetto) di sostanza come invece aveva dichiarato Aristotele: la deducibilità di tutti gli accidenti vale per le verità di ragione ma non per le verità di fatto.

Come si è visto, una verità di ragione è quella in cui il predicato è implicito nel soggetto: identità totale (ad esempio, il triangolo ha tre angoli). Invece nelle verità di fatto il predicato non è implicito e non è identico al soggetto, tant'è che può essere anche negato, cioè potrebbe anche non riguardare il soggetto (ad esempio, nel caso di Cesare che attraversò il Rubicone, Cesare e il Rubicone non sono identici bensì diversi e Cesare avrebbe potuto anche non attraversarlo). Il predicato di una verità di fatto non è cioè necessario, non è necessariamente deducibile dal soggetto. Però, se effettivamente si riferisce al soggetto, esso deve essere almeno contenuto nella sua essenza (identità parziale), ossia deve esserci una ragione sufficiente, attestata dall'esperienza e spiegabile attraverso uno specifico motivo, affinché un certo predicato possa essere davvero attribuito ad un certo soggetto.

Il soggetto di una verità di fatto è sempre reale o esistente, è cioè una sostanza (= che sussiste) ed è sempre una cosa specifica, uno specifico individuo (o ente): da ciò appunto il nome di "sostanza individuale".

La sostanza individuale, insomma, è ciò che caratterizza e fa comprendere la specificità di una cosa, di un individuo, di un singolo fatto o evento reale in base alla conoscenza della ragion sufficiente, cioè del motivo in grado di spiegare il perché di ciò che gli è accaduto e gli accadrà. Ad esempio, Alessandro Magno è una sostanza individuale specificatamente conoscibile in base a ciò che ha fatto e gli è accaduto e in base a quanto farà e gli capiterà. Tuttavia non è possibile per gli uomini giungere ad una conoscenza piena e completa di una sostanza individuale, non essendo in grado di conoscere la totalità delle ragioni sufficienti (di tutti i fatti e i motivi), anche quelle più intime e particolari, attribuibili ad una determinata sostanza individuale. Infatti noi non sappiamo se Alessandro Magno morì di morte naturale o perché avvelenato. Ciò è possibile solo a Dio. Solo Dio infatti ha una conoscenza completa dell'essenza di una sostanza individuale; soltanto Lui ne conosce tutti i predicati (tutto ciò che gli è accaduto e tutto ciò che gli capiterà), per cui è in grado di dedurre tutte le proprietà e tutti comportamenti, passati futuri, di ciascuna sostanza individuale.

Ciò non significa che la sostanza individuale sia necessitata ad agire in un certo modo. Per esempio, Alessandro avrebbe anche non potuto vincere l'imperatore Dario e conquistare la Persia, in quanto il non farlo non implica contraddizione. Ma in realtà era certissimo che lo avrebbe fatto perché quello era il suo destino, corrispondente all'ordine generale dell'universo voluto liberamente da Dio.

In effetti, anche le verità di fatto, cioè tutti i fatti e gli avvenimenti di una sostanza individuale, sarebbero già contenute ed implicite nel soggetto (nel suo fine, nel suo destino) come per le verità di ragione, e sarebbero da esso derivabili a priori qualora si potesse conoscerlo pienamente, cosa invece possibile solo per Dio ma non per gli uomini. In tal senso e a tali condizioni le verità di fatto sarebbero riducibili a quelle di ragione, e quindi integralmente prevedibili in modo infallibile e necessario, per cui il risultante concetto di sostanza verrebbe ad avvicinarsi proprio a quello di Cartesio e di Spinoza, da cui Leibniz voleva invece differenziarsi.

Di fatto la sostanza, anche quella individuale, comprende in sé già dall'inizio, nel suo destino, tutti i propri predicati, ossia tutto ciò che le accadrà e la caratterizzerà. Il

concetto di sostanza individuale è già di per sé un concetto completo e qualora si potesse analizzarlo e conoscerlo pienamente, il che tuttavia si è visto impossibile per gli uomini, si scoprirebbe che in sé ha già tutto ciò che diverrà e farà e che nulla può aggiungersi dall'esterno o in modo casuale. Inoltre, essendo una determinata sostanza individuale collegata con tutte le altre sostanze da essa percepite, la sua analisi, e quindi il relativo concetto, tende ad estendersi all'universo nella sua totalità. Con ciò Leibniz finisce col preludere alla propria e successiva teoria delle monadi, secondo cui ognuna rispecchia, percepisce, l'intero universo.

Critica del meccanicismo e del concetto di estensione.

Come premesso, non solo il pensiero ma anche la natura rientra per Leibniz nel carattere non necessario dell'ordine universale: i fenomeni naturali e i loro movimenti avvengono meccanicamente, ma le leggi della meccanica e del movimento nascono a loro volta, per Leibniz, da qualcosa di superiore, da principi di natura metafisica anziché fisica e geometrico-meccanica.

In un primo tempo Leibniz condivide la dottrina di Cartesio che considera l'estensione (res extensa) e il movimento quali elementi originari, di base, del mondo fisico-naturale. Giunge però ad una conclusione opposta dopo essersi convinto che il principio affermato da Cartesio circa l'immutabilità della quantità di movimento era sbagliato. Infatti Leibniz osserva che ciò che rimane costante nei corpi che si trovano in un sistema chiuso non è la quantità di movimento ma la quantità di azione motrice o "forza viva", ossia, come oggi è chiamata, l'energia cinetica presente nell'universo. Ciò che si conserva non è il movimento ma la forza, che è uguale al prodotto della massa per il quadrato della velocità diviso due e non già al semplice prodotto della massa per la velocità come per Cartesio. È la forza viva cioè che ha la capacità di produrre un determinato effetto (per esempio il sollevamento di un peso) ed essa non va confuso col movimento, che è il semplice spostamento di un corpo nello spazio. **La vera e profonda realtà dei corpi che costituiscono la natura, il mondo fisico, non è dunque la res extensa e il movimento ma è la forza, l'energia cinetica,** che spiega la quiete o il movimento dei corpi.

La materia pertanto non è solo estensione come affermato da Cartesio, **perché l'estensione che caratterizza i corpi presuppone dapprima l'esistenza di una forza che ne attui il movimento. È questa forza perciò la vera sostanza, la quale ha in sé la propria interiore finalità.** L'estensione e il movimento sono soltanto fenomeni, sono ciò che noi esteriormente vediamo, ma non sorgono da soli bensì dall'azione di una forza che sta sotto a ciò che ci appare e che ha in se stessa il principio e il fine del proprio agire. Per tale motivo Leibniz paragona questa forza alla "entelechia" (grado di perfezione di un ente) aristotelica.

Al di sotto dei vari corpi materiali quali noi vediamo si trova dunque una forza, un'energia (l'energia cinetica), che è la vera sostanza invisibile costitutiva dei corpi stessi e del loro movimento, corpi che sono mossi da tale energia secondo

uno sviluppo finalisticamente indirizzato verso un ordine ed una perfezione sempre superiori. Questa forza, questa energia, non ha più nulla di corporeo e di materiale, ma va oltre gli elementi fisici (materia e corpi) e **costituisce** invece una realtà, **un principio metafisico immateriale, spirituale**: alla base dei corpi e della materia non c'è dunque alcuna sostanza materiale, non c'è la res extensa, bensì un'unica sostanza immateriale orientata finalisticamente verso uno sviluppo e una perfezione sempre maggiori. **Viene così superato da Leibniz il meccanicismo** (la concezione meccanica della natura) **ed anche il dualismo cartesiano tra sostanza estesa (materia) e sostanza pensante (spirito)**: nel profondo dell'universo non esiste né materia (estensione) né corporeità, ma tutto è spirito e vita perché tutto è forza, è energia immateriale.

Le monadi.

La vera realtà dunque è costituita dalla forza viva, dall'energia immateriale, ossia da "centri di forza" che Leibniz, dopo averli dapprima chiamati "sostanze individuali", **chiama "monadi"** (dal greco "monas"=elementi semplici, non scomponibili). **Le monadi sono quindi** gli elementi di base immateriali, metafisici, spirituali, invisibili ed indivisibili (nel senso di non scomponibili perché già sostanze semplici), nonché senza dimensioni ed inestesi, che sottostanno a tutte le cose e a tutti i corpi. **Le monadi sono, si può dire, gli "atomi metafisici"**, immateriali e non materiali come in Democrito, **costitutivi della realtà. Poiché spirituale e vitale (forza viva), ogni monade ha già in sé la propria finalità e perfezione. Tutto ciò che esiste o è una semplice monade o è un complesso, un aggregato, di monadi.**

Il meccanicismo perde quindi per Leibniz il carattere di verità esclusiva e diventa più semplicemente una legge di convenienza, utile per lo studio dei fenomeni ma non della realtà più profonda. Il meccanicismo altro non è che il modo, l'apparenza attraverso cui si realizza il finalismo.

Due sono le attività delle monadi, analoghe alle attività della nostra mente:

1. **la percezione**, ossia la capacità di percepire e rappresentare in se stesse il mondo, l'universo intero; ogni monade è un distinto punto di vista sull'universo ed ognuna lo vede secondo il proprio angolo di visuale in cui si trova o si colloca;
2. **l'appetizione**, che è la tendenza a passare da una percezione all'altra.

Alcune monadi poi, cioè le menti, le intelligenze, **possiedono anche l'appercezione**, che è la percezione cosciente, l'autocoscienza, ossia il rendersi conto di saper percepire; le altre monadi percepiscono invece in modo inconscio, inconsapevole.

Cosa percepisce la monade? Percepisce tutte le altre monadi, cioè tutto il mondo perché le monadi sono l'elemento di base costitutivo del mondo intero. **Ogni monade è quindi un microcosmo, che rappresenta e percepisce in sé tutto il mondo, ciascuna peraltro secondo una differente angolazione o punto di vista e con un diverso grado di chiarezza e distinzione.**

La sostanza di ogni monade è uguale a quella di tutte le altre, poiché la forza viva, l'energia di cui è costituita è uguale per tutte. **Sono invece diverse** dalle altre **secondo l'angolazione** in cui ciascuna si trova **e secondo il diverso grado di distinzione** delle proprie percezioni. Ogni monade è come una mente umana, in quanto tale distinta, non confusa e mescolata alle altre ma in grado di percepire, in modo più o meno chiaro o confuso, tutto l'universo. Sotto una parvenza corporea esteriore (fenomenica), **l'universo è perciò immaginabile come una sfera brulicante e luccicante di monadi**, ognuna secondo un diverso punto di vista e prospettiva.

Ogni monade non comunica con le altre monadi, proprio come ogni anima, ogni mente umana, è indipendente dalle altre. Infatti ogni monade, essendo in se stessa pienamente compiuta ed autonoma, non può essere influenzata dalle altre. In tal senso Leibniz dice che **le monadi sono "senza finestre"**. **Nel loro insieme le monadi costituiscono infiniti e differenti punti di vista sul mondo, similmente all'infinita varietà delle cose del mondo**, giacché ciascuna percepisce il mondo secondo il proprio e distinto angolo di visuale.

Da ciò l'ulteriore ed importante principio di logica formulato dal Leibniz, ossia **il "principio dell'identità degli indiscernibili"**, secondo cui al mondo non ci sono cose assolutamente identiche, né localmente né temporalmente né intrinsecamente. Neppure due gocce d'acqua sono identiche tra di esse: se infatti fossero identiche, cioè indiscernibili (=che non si possono discernere, ossia distinguere), tra di esse coinciderebbero e sarebbero una cosa sola. **È questo un principio che vuole spiegare sia la specificità di ogni ente (cosa), differente da ogni altro, sia l'infinita varietà dell'universo. Ed è proprio la specificità, il finalismo e la libertà di ciascun ente che la filosofia di Leibniz vuole difendere** ricorrendo al complesso sistema delle monadi.

Ogni monade, si è visto, è diversa da tutte le altre non per la sostanza ma per il diverso grado di percezione e di perfezione. Pertanto **vi è una gerarchia delle monadi**: al grado più basso ci sono le monadi che hanno percezioni assolutamente confuse ed oscure; poi ci sono le monadi che hanno percezioni più chiare fino all'appercezione (=la percezione consapevole, cosciente); al grado più alto c'è Dio, la monade suprema, in cui l'appercezione è completamente chiara e totale. **Anche Dio è una monade**. Si differenzia però dalle altre, da lui create, perché queste ultime percepiscono il mondo da un determinato punto di vista, mentre Dio lo percepisce da tutti i possibili punti di vista ed è, in questo senso, **la monade delle monadi**.

Le cose inanimate sono composte da monadi che posseggono soltanto percezioni del tutto confuse, mentre le monadi fornite di memoria (appercezione) sono quelle che costituiscono le anime degli **animali**; infine, quelle fornite di ragione costituiscono gli **spiriti** (le menti) **umani**. A differenza di Cartesio, Leibniz ammette quindi che anche gli animali hanno un'anima sensitiva, sebbene non identica a quella degli uomini.

Il mondo fisico: la materia, lo spazio, il tempo, i corpi.

Poiché le monadi sono l'elemento di fondo costitutivo di tutta la realtà, allora **anche la stessa materia e i corpi** (le cose concrete) **sono costituiti da monadi**. Infatti si è visto che per Leibniz i corpi (la materia) non sono sostanza estesa (res extensa) come per Cartesio, ma sono invece un aggregato di monadi, ossia **di sostanze immateriali**, di forze e di energia pura. Proprio per questo, secondo Leibniz, la materia e i corpi sono infinitamente divisibili, giacché il loro elemento costitutivo di fondo non ha nulla di materiale e corporeo. **Pertanto la materia e i corpi sono soltanto apparenza, sono cioè fenomeni, ma tuttavia, dice Leibniz, sono "fenomeni ben fondati"**, nel senso che non sono pure illusioni, bensì i modi della nostra percezione (il modo in cui noi percepiamo le cose).

L'attività della monade è piena e perfetta solo in Dio, mentre in tutte le altre è limitata ed imperfetta, il che determina la materialità.

Leibniz distingue tra:

1. **materia prima**, ossia la materia in generale intesa come energia passiva (forza di inerzia o di resistenza), le cui monadi costitutive occupano il grado più basso e confuso di percezione;
2. **materia seconda**, che costituisce i corpi fisici sia degli animali sia degli uomini, intesa come aggregato di monadi.

Al fondo della materia, tuttavia, ci sono pur sempre le monadi che sono sostanze immateriali, pura energia. È una concezione, questa di Leibniz, anticipatrice della contemporanea teoria della materia considerata come risultato del decadimento (del venir meno e del consolidarsi) dell'energia. Anche per Einstein vi è un rapporto tra energia e massa (quantità di materia), espresso dalla sua celebre formula: $e=mv$ al quadrato.

La materia dunque, conclude Leibniz, **non ha consistenza ontologica**, non è vera realtà. **Anche i corpi** non hanno consistenza ontologica, non sono sostanza, non sono vera realtà. Essi **sono invece**, come abbiamo visto, **aggregati di monadi**, organizzati e **coordinati da una monade superiore che è l'anima** (vegetativa, sensitiva o umana), chiamata da Leibniz **monade dominante**. **L'anima** funge da principio di vita (anima i corpi) che **organizza finalisticamente le altre monadi del corpo** verso gradi di maggior perfezione (entelechia).

Questa di Leibniz è una **concezione vitalistica ed organicistica dei corpi** (i corpi sono organismi viventi e non macchine), per cui non si può parlare di nascita e di morte assolute ma solo di accrescimento e di involuzione (regresso) perché **le monadi**, che sono la sostanza, l'elemento ultimo di tutti i corpi, **una volta create da Dio sono immortali**, non possono perire se non per annichilazione (=annullamento) divina. **Essendo immateriali**, le monadi non sono soggette né a generazione né a corruzione. **A maggior ragione** quindi, dichiara Leibniz, è innanzitutto **immortale l'anima**.

Se le monadi sono inestese (non hanno dimensione) **e sono immortali**, esse allora **non sono limitate né dallo spazio né dal tempo**. Anche lo spazio e il tempo, come la materia dei corpi, **non hanno consistenza ontologica**, non sono qualcosa di reale,

ma sono modi in cui la realtà ci appare, **sono fenomeni. Tuttavia essi pure sono "fenomeni bene fondati"**: lo spazio è un fenomeno che nasce dalla coesistenza delle cose (dal fatto che vediamo le cose una accanto all'altra, per cui ricaviamo l'impressione dello spazio); il tempo è un fenomeno che nasce dalla successione delle cose (dal fatto che vediamo le cose una dopo l'altra, per cui ricaviamo l'impressione del tempo). Spazio e tempo, insomma, non esistono in sé, ma sono semplici relazioni di coesistenza e successione tra i corpi.

I rapporti fra le monadi e l' "armonia prestabilita".

Tra il corpo, che è aggregato di monadi, e l'anima, che è la monade dominante, non c'è diversità di sostanza: è la medesima. Vi è invece diversità nei gradi di distinzione delle rispettive percezioni, che per l'anima (la mente) sono assai più chiare.

Anche Leibniz ammette, come in generale la nuova scienza del Seicento, che **il corpo e l'anima** (o mente) **seguono leggi indipendenti**, si comportano secondo regole diverse. I corpi agiscono fra loro secondo leggi meccaniche, mentre le anime agiscono secondo principi finalistici, cioè in vista di uno scopo. **In nessun modo** comunque **l'anima può agire sul corpo o viceversa**, perché non si può spiegare in nessuna maniera come le modificazioni del corpo, che sono processi meccanici, facciano sorgere una percezione, che è un processo mentale, oppure come dalle percezioni possa derivare un cambiamento meccanico di velocità o di direzione dei corpi. **Inoltre**, come abbiamo visto, le monadi, di cui anche l'anima e il corpo sono costituiti, non comunicano fra di loro, non hanno finestre attraverso le quali qualcosa possa entrare od uscire: **nessuna monade, essendo immateriale, può agire fisicamente su di un'altra.**

Eppure un qualche rapporto tra le monadi sussiste, perché ogni monade è una rappresentazione (un punto di vista) più o meno chiara dell'intero e medesimo universo, cioè di tutte le altre monadi in ognuna delle quali l'universo si rispecchia. **Ma allora come si spiega la relazione tra le monadi e soprattutto il collegamento, la reciproca influenza tra anima e corpo mostrata dall'esperienza?**

Leibniz prospetta al riguardo tre possibili ipotesi di soluzione:

- 1) **Esiste un'influenza reciproca tra le monadi**, cioè tra le monadi del corpo e quelle dell'anima. Ma questa è un'ipotesi rifiutata perché in contraddizione con l'incomunicabilità delle monadi.
- 2) **Vi è un continuo intervento divino** che, in occasione di ciascuna percezione o decisione dell'anima, assicura il verificarsi del corrispondente movimento del corpo e viceversa. È questa la soluzione "occasionalistica", tuttavia scartata anch'essa perché dispendiosa e presuntuosa: Dio non può essere il valletto al servizio degli uomini.
- 3) **Esiste un'armonia prestabilita da Dio tra le monadi dell'anima e quelle del corpo.** Dio, creando tanto l'anima quanto il corpo, si è preoccupato di sincronizzarli una volta per sempre fin dall'inizio della creazione e di far sì che ad ogni decisione presa dall'anima, dalla mente, corrisponda sempre il rispettivo movimento del corpo e che ad ogni modificazione o movimento del corpo corrisponda sempre la rispettiva

percezione (sensazione) da parte dell'anima. È questa la soluzione accettata da Leibniz.

Tale soluzione sembra assomigliare al parallelismo mente-corpo di Spinoza. Però per Spinoza esso è la conseguenza meccanica dell'ordine geometrico del mondo stabilito dal Dio-Natura, ossia la mente e il corpo, in quanto due attributi della medesima sostanza, il Dio-Natura, sono fra di essi necessariamente e matematicamente preordinati. Per Leibniz invece l'armonia mente-corpo è prestabilita dalla libera volontà di Dio e non deriva dall'ordine necessario dell'universo e delle sue leggi.

La conoscenza.

Leibniz critica Locke che nega l'esistenza di idee innate. Per Leibniz invece nell'anima sono certamente presenti idee che non derivano dall'esperienza, come le idee matematiche, i principi della logica, nonché la stessa idea di Dio. **Piuttosto tali idee innate sono presenti nella mente solo in forma virtuale,** in forma di inclinazioni e tendenze e non in modo pieno e concreto come per Cartesio. Vale a dire che le idee innate, per Leibniz, non sono chiare e distinte, pienamente consapevoli, bensì confuse ed inconse. **Però l'intelletto, quando fa esperienza delle cose, ha in sé la capacità di rendere più chiari e logici i dati sensibili** (ciò che è visto, toccato e sentito con i sensi) **grazie alla riflessione** e mediante un graduale e continuo processo di **astrazione**, che consente di pervenire alla formazione dei concetti. Quando, a causa dell'esperienza, l'intelletto ha l'occasione di pensare e di riflettere, **porta le idee innate presenti in lui dallo stato virtuale, inconscio, a quello reale, concreto.** Come ogni altra monade infatti l'intelletto, cioè l'anima, ed anzi in misura maggiore in quanto monade dominante, ha già presente in sé, in modo tendenziale ed inconscio, l'idea di tutte le essenze ed esistenze dell'intero universo, idee che vengono risvegliate e rese più chiare a seguito dell'esperienza sensibile.

Comunque mai, in ogni caso, le idee innate potrebbero derivare dall'esperienza perché possiedono una verità assoluta, similmente alle verità di ragione, che le conoscenze empiriche non hanno. La monade infatti è tutta innata a se stessa giacché nulla può ricevere dall'esterno (non ha finestre). Si tratta di un innatismo totale: la monade, e quindi anche l'anima, monade dominante, è creata da Dio già completamente determinata e completa nella sua natura, nella sua essenza, sebbene non in tutti i suoi singoli e specifici pensieri ed azioni, che sono allo stato inconscio e si risvegliano a seguito delle esperienze sensibili. La teoria della conoscenza di Leibniz si colloca dunque in una via di mezzo tra quella di Cartesio e quella di Spinoza.

Dio. Il migliore dei mondi possibili. Il male. La libertà umana.

Dalla teoria dell'armonia prestabilita deriva una visione armoniosa e ottimistica dell'universo, secondo un principio di progressiva continuità che consente

gradualmente il passaggio da percezioni più confuse a percezioni più chiare, per cui "la natura non fa mai salti". Il principio di continuità è complementare (collegato) a quello della identità degli indiscernibili ed afferma, in sostanza, che per passare dal piccolo al grande e viceversa bisogna passare attraverso infiniti gradi intermedi. Di conseguenza il processo di divisione della materia procede all'infinito e non può fermarsi ad elementi materiali indivisibili quali gli atomi di Democrito che Leibniz, si è visto, respinge. Proprio tale concezione dell'infinita divisibilità dei corpi è stata alla base della scoperta del calcolo infinitesimale da parte di Leibniz stesso.

Con la dottrina dell'armonia prestabilita la filosofia di **Leibniz passa alla riflessione sui temi tradizionali della teologia**, a cominciare dalle prove dell'esistenza di Dio ed affrontando quindi il problema della libertà e della predestinazione e quello del male.

Dio è la monade originaria, la monade delle monadi. Tutte le altre sono fulgurazioni (creazioni) continue della divinità.

Leibniz riformula in particolare due delle tradizionali prove dell'esistenza di Dio.

1) **La prima, corrispondente alla terza delle prove di Tommaso d'Aquino** concernente il rapporto tra il possibile e il necessario, **è riformulata da Leibniz sulla base del suo principio di ragion sufficiente.** Dio, dice Leibniz, è la prima ragione, la prima causa delle cose, giacché tutte le cose che vediamo e sperimentiamo (e quindi il mondo intero) sono contingenti, limitate, e non hanno nulla in sé che renda necessaria la loro esistenza. Ogni cosa è l'effetto, la ragion sufficiente di altre cose che pure, a loro volta, sono contingenti: ci sono ma potrebbero anche non esserci. Dunque, non potendosi risalire all'infinito nella ricerca delle ragioni sufficienti, del perché quelle cose ci sono, bisogna cercare la ragione, la spiegazione dell'esistenza del mondo e delle cose del mondo in una realtà che non può essere a sua volta contingente ma deve essere necessaria, cioè implicare necessariamente la propria esistenza, ed essere eterna. Questa realtà necessaria ed eterna, che è ragione sufficiente dell'esistenza del mondo e di tutte le cose del mondo, è Dio.

A questo punto Leibniz formula la sua celebre domanda: "Perché esiste qualcosa (l'essere, cioè la realtà, il mondo) anziché il nulla?" Gli antichi si limitavano a chiedersi che cosa è l'essere, ma dopo il creazionismo, ossia dopo la teoria della creazione del mondo da parte di Dio, la domanda, che anche Leibniz si pone, diventa "Perché c'è l'essere (il mondo) e non piuttosto il nulla? **Perché il mondo è stato creato? Risponde Leibniz:** se c'è il mondo e la realtà delle cose così come li vediamo, tutto ciò non può che trovare la propria ragione sufficiente (la propria spiegazione) in Dio, che ha voluto creare il mondo e le cose proprio così come sono. Dio avrebbe anche potuto creare infiniti mondi diversi dal nostro tra quelli possibili. Se ha scelto questo mondo, ci deve essere una ragione sufficiente, un preciso motivo, un perché (finalismo). Dio è bontà infinita, agisce in vista del bene, perciò se ha scelto questo mondo significa che lo ha scelto perché è il miglior mondo possibile rispetto ad ogni altro. Tale spiegazione rivela l'**ottimismo di fondo** della filosofia di Leibniz.

Dio è la fonte di ogni realtà, sia del mondo e delle cose create sia degli altri mondi e delle cose possibili, non creati ma presenti essi pure nell'intelletto divino e di cui Dio ha conoscenza. Nell'intelletto divino sono cioè presenti tutte le essenze e verità eterne possibili e alternative, ancorché non create. Queste ultime tuttavia non dipendono dalla volontà divina, come per Cartesio, ma invece dall'intelletto divino perché note ad esso, che Dio non ha però voluto attuare. Dalla volontà divina dipendono invece le verità di fatto, che riguardano le esistenze reali volute da Dio.

2) **La seconda prova dell'esistenza di Dio** consiste in una **riformulazione della prova ontologica** di Anselmo d'Aosta, **che Leibniz presenta sulla base del suo concetto di possibilità**. Leibniz afferma che dal concetto di un essere che possenga tutte le perfezioni è possibile dedurre anche la stessa esistenza dell'entità concepita solo dopo che si è dimostrato che il concetto di tale essere è effettivamente possibile, cioè privo di contraddizioni interne. Poiché il concetto di Dio è quello di essere illimitato, allora non ci sono limiti né contraddizioni che impediscano di dichiararlo possibile. E se il concetto di un essere che possiede tutte le perfezioni è possibile ciò significa altresì, allora, che tale essere esiste perché altrimenti mancherebbe di una perfezione, quella dell'esistenza. In Dio dunque possibilità e reale esistenza coincidono.

Leibniz presenta anche una terza prova dell'esistenza di Dio, riformulata sulla base della prova agostiniana fondata sull'esistenza della verità eterna e assoluta. Esistono, dice Leibniz, delle essenze, delle verità eterne, espresse dalle verità di ragione, le quali sono soltanto possibili, cioè pensabili ma che non esistono in realtà (ad esempio i postulati della matematica, i principi della logica). Però proprio per questo esigono l'esistenza di un intelletto eterno che le pensi, il quale non può essere che l'intelletto divino.

Dalla concezione ottimistica del miglior mondo possibile, quale è quello creato da Dio, Leibniz ricava anche la sua **soluzione del problema del male**, ossia di come sia possibile il male nel mondo se esso è stato creato da Dio che è somma bontà. Al riguardo Leibniz dedica l'**opera** intitolata "**Teodicea**", **che** alla lettera, dal greco, **significa** "giustizia di Dio", ossia "**giustificazione di Dio**", **nel senso che Dio è giusto e quindi non colpevole della presenza del male nel mondo.**

Rifacendosi in parte al ragionamento agostiniano, **Leibniz distingue tra:**

1. **male metafisico** (il Male in assoluto, quello con la M maiuscola) che però in realtà non esiste perché esso esprime soltanto la condizione di limitatezza e di imperfezione del mondo e delle sue creature che, in quanto tali, non possono essere illimitati e perfetti come Dio, altrimenti sarebbero un doppione di Dio stesso il che è assurdo; questo non è perciò un vero male, ma è solo una forma di non-essere illimitato, eterno e perfetto perché sennò le creature si confonderebbero con Dio;
2. **male morale**, che consiste nel peccato ed è colpa non di Dio ma dell'uomo e della libertà umana quando sceglie di non osservare la legge di Dio e i suoi comandamenti morali;
3. **male fisico** (dolore, morte, catastrofi naturali), il quale altro non è che una conseguenza del male morale: è la pena per una colpa commessa oppure un

mezzo per raggiungere un bene superiore o per impedire mali maggiori; il male fisico serve spesso a far gustare meglio il bene; può essere di ammonimento morale o può migliorare chi soffre.

L'ulteriore **problema** affrontato dal Leibniz è quello **della libertà umana**, che sembrerebbe in contrasto con la teoria dell'armonia prestabilita, secondo cui tutto ciò che un individuo farà o subirà è già prestabilito e predeterminato da Dio fin dal momento della creazione. Ma allora dove starebbe la libertà umana?

Leibniz non ritiene che la libertà umana venga annullata dalla prescienza (= conoscere anticipatamente tutto ciò che accadrà) **e dalla predeterminazione e predestinazione divina**. Per lui vale il principio fondamentale secondo cui l'ordine dell'universo è contingente e libero, liberamente creato da Dio e finalisticamente indirizzato al meglio. Per Leibniz **la predeterminazione divina non è necessitante ma solo inclinante** (non si impone necessariamente agli uomini ma si limita ad ispirarli, ad orientarli, al fine di inclinarli verso il bene), per cui la scelta o meno del meglio e del bene da parte delle creature rimane libera e responsabile. Del resto, se Dio impedisse il peccato (il male morale) non solo verrebbe meno la libertà dell'uomo ma anche il bene stesso, il quale sussiste solo se, in alternativa, può essere per contro scelto il male, così come verrebbe meno anche la stessa responsabilità morale, poiché non c'è morale se non c'è libertà di scelta tra bene e male. Inoltre, la colpa del singolo può essere la ragione di un bene maggiore per il tutto: ad esempio, il peccato di Giuda era necessario perché si compisse il sacrificio di Cristo e quindi la stessa redenzione dell'umanità.

Leibniz insomma assume una via di mezzo tra la posizione di Spinoza, sostenitore della necessità e della predeterminazione, e la concezione classica di un libero arbitrio pieno. La libertà di scelta, dice Leibniz, non è completa perché la prescienza e predeterminazione divina se non necessita, se non costringe, suscita tuttavia un'inclinazione al bene che però non obbliga, poiché Dio non vuole condizionare la spontaneità e libertà delle monadi, ed in particolare di quelle monadi spirituali che sono le anime e le menti umane. Ogni monade ha in sé la sua finalità e perfezione.

Le conclusioni di Leibniz circa il problema del male rimangono tuttavia ambigue, poco chiare, ed hanno suscitato numerose critiche. Infatti, poiché ogni monade già contiene in sé, stampato in essa da Dio, tutto ciò che le accadrà e farà, Leibniz cerca di risolvere il problema della libertà umana distinguendo tra certo e necessario. Ciò che ogni monade compie è certo perché preordinato e previsto da Dio nell'ambito del mondo da Lui creato fra tutti quelli possibili. Però Dio, prosegue Leibniz, avrebbe potuto anche preordinare nella monade eventi diversi e creare un diverso tipo di mondo: quindi, conclude Leibniz, è vero che ciò che compie ogni monade è certo, ma non è necessario poiché sarebbe stato possibile preordinarlo in modo diverso e pertanto vi è libertà. Ma tale distinzione tuttavia è più di tipo logico che di fatto (reale).

La teologia comunque non è la parte centrale della filosofia di Leibniz, che consiste invece nella difesa dell'ordine contingente e libero del mondo e nel principio di ragion sufficiente che implica finalità e libertà.

TOMMASO HOBBS (1588-1679).

Di nazionalità inglese, studia ad Oxford. Diventa precettore dei conti di Devonshire e anche del futuro re Carlo II Stuart allorquando era in esilio a Parigi, dove Hobbes dimora a lungo. Compie frequenti viaggi in Europa dove conosce Cartesio e diventa amico di Galilei. Muore a Londra.

Opere principali: la trilogia: "De corpore" (Il corpo); "De homine" (L'uomo); "De cive" (Il cittadino) e soprattutto "Il Leviatano".

Caratteri della filosofia di Hobbes e la sua finalità politica.

Hobbes è l'iniziatore dell'empirismo ed il maggior teorico dello Stato assoluto. La sua filosofia è nominalistica nella logica, materialistica e meccanicistica nella fisica (nella filosofia della natura) e nella gnoseologia, utilitaristica nella morale e nella politica.

Hobbes vive durante un periodo assai tormentato della storia dell'Inghilterra, sconvolta dalla guerra contro la Spagna, dalla guerra civile, dalla dittatura di Cromwell. La sua aspirazione è che finalmente ritorni la pace. A tal fine egli **considera lo Stato assoluto, autoritario e dotato di immane potere sui sudditi, l'unico rimedio contro la guerra e la violenza** e l'unica garanzia di pace, anche se comporta la rinuncia alla libertà e ai diritti individuali.

Il fine prevalente della filosofia di Hobbes è dunque politico. Scopo della filosofia è di essere utile, capace di trovare le regole in base a cui fondare una comunità ordinata e pacifica. Una filosofia prevalentemente metafisica, come quella di Aristotele e della Scolastica medievale, è ritenuta da Hobbes incapace di fornire indicazioni per fondare una comunità civile. Egli intende invece costruire una filosofia puramente naturale e razionale, antimetafisica ed antispiritualistica, ed inoltre tale da escludere qualsiasi valore all'autorità dei libri e degli autori antichi.

La filosofia di Hobbes respinge la pura teoria che si ritrova nella filosofia antica, specie in Aristotele, nella quale Hobbes scorge solo un amore del sapere ma non ancora un sapere. Gli autori cui si deve attingere sono piuttosto Cartesio, Bacone, Galilei. Anzi, **Hobbes vuole essere il Galilei della scienza politica**. Affinché sia davvero un utile, **bisogna applicare alla filosofia le medesime regole del metodo scientifico, sviluppando in particolare la filosofia morale e politica** per trovare criteri sicuri di spiegazione delle azioni umane, così da poter distinguere quelle giuste da quelle ingiuste. La concezione filosofica di Hobbes è di sapore illuministico per l'esaltazione della "luce della ragione": la filosofia è il frutto di una ragione prettamente umana e non di riflessioni metafisiche. Ne consegue altresì una rigorosa **separazione tra scienza e religione**, tra ragione e fede.

La logica. Il nominalismo. Il ragionamento come calcolo.

Come di consueto nella filosofia ellenistica, anche Hobbes, prima di esporre la sua filosofia, espone le sue concezioni sulla logica in quanto preliminare alla filosofia poiché studia le regole del corretto modo di pensare.

Dapprima Hobbes intende definire **che cos'è il nome** dal punto di vista logico. I nomi (le parole), egli afferma, sono segni convenzionali prodotti dall'uomo allo scopo di indicare le cose o i concetti delle cose. Diversamente dalla logica aristotelica ma anche da quella dei filosofi razionalisti, che si propongono di definire l'essenza o sostanza della realtà e delle cose, per Hobbes **definire una cosa vuol dire** soltanto spiegare il significato del vocabolo usato per indicare quella cosa stessa.

Trattando dei **concetti**, Hobbes dichiara che essi sono **soltanto "nomi di nomi"**, cioè solamente **nomi collettivi**, soltanto nostri modi di pensare che tuttavia non esistono nella realtà, perché in essa vi sono solo le singole cose concrete e individuali (non c'è "l'albero" ma solo i singoli alberi concreti). È una evidente **concezione nominalistica**. **I concetti peraltro sono utili poiché consentono le generalizzazioni**, ossia consentono, con una sola parola di carattere generale (il concetto), di indicare tutte le cose particolari che appartengono alla medesima specie o genere indicati dal concetto. In altri termini, il concetto permette l'**economicità del linguaggio** (mediante il solo concetto di triangolo sono indicati tutti i triangoli particolari).

Infine, l'insieme dei segni, cioè di nomi, forma **il linguaggio**. Ed è il linguaggio, più che la ragione, che differenzia l'uomo dagli animali perché anch'essi possiedono un certo grado di ragione e sanno imparare dall'esperienza passata. Però l'uomo, diversamente dagli animali, può prevedere e progettare a lunga scadenza i suoi comportamenti nonché i mezzi più idonei per raggiungere i propri fini grazie proprio al linguaggio, che invece gli animali non possiedono.

Due sono le principali funzioni del linguaggio:

1. permette di comunicare;
2. ma soprattutto permette il ragionamento in virtù di quelle generalizzazioni che sono i concetti.

Il ragionamento è per Hobbes "un calcolare", ossia un sommare o sottrarre tra loro più nomi o concetti. Ad esempio: uomo=corpo+animato+razionale; animale=corpo+animato-(meno) razionale.

È possibile sommare un nome o un concetto ad un altro per induzione (dal particolare al generale; dall'effetto alla causa) oppure sottrarlo per deduzione (dal generale al particolare; dalla causa l'effetto).

La forma generale del ragionamento per Hobbes è **il sillogismo ipotetico**. Ad esempio: se qualcosa è uomo è anche animale; se qualcosa è animale è anche corpo; allora se qualcosa è uomo è anche corpo.

Il ragionamento (o sillogismo ipotetico) **deduttivo consente una dimostrazione scientifica**, ossia certa, **perché è un ragionamento a priori**, che parte dalla causa per spiegarne gli effetti. È però applicabile solo quando la causa o le cause siano

note. **Le cause sono davvero note solo quando esse sono prodotte direttamente dall'uomo:** noi possiamo veramente conoscere solo ciò che produciamo direttamente (un simile concetto, come si vedrà, si ritrova anche in Vico), ma l'uomo produce direttamente soltanto la matematica oppure la propria storia politica e sociale ed il proprio comportamento morale. **Perciò le dimostrazioni scientifiche certe sono possibile unicamente nelle scienze matematiche, nelle scienze storiche e politiche e nelle scienze morali.**

Le cose naturali invece sono prodotte da Dio e non dagli uomini; perciò gli uomini non ne conoscono le cause, cioè il modo in cui esse sono generate o prodotte. **Per le cose naturali dunque non è possibile una dimostrazione scientifica deduttiva a priori, ma soltanto una spiegazione induttiva a posteriori,** che parte cioè dall'effetto per scoprirne la causa, vale a dire che parte dai fenomeni naturali osservati per cercarne l'origine. **Tuttavia** la dimostrazione induttiva a posteriori **non è certa ma solo probabile,** perché uno stesso effetto può essere prodotto da cause diverse.

Anche Hobbes quindi, pur differenziandosi in molti punti da Cartesio, conviene con lui nel ritenere più importante e certo il ragionamento e il metodo deduttivo.

Il materialismo meccanicistico.

Mentre la concezione del mondo di Cartesio è materialistica e meccanicistica per quanto riguarda la natura fisica (la res extensa) ed invece spiritualistica per quanto riguarda il pensiero (la res cogitans), **la concezione del mondo di Hobbes è invece totalmente materialistica e meccanicistica, anche per quanto riguarda il pensiero e i processi conoscitivi,** ossia i modi in cui avviene la conoscenza.

Nella realtà del mondo, secondo Hobbes, esistono solo i corpi materiali e i loro movimenti.

Conoscere una cosa significa individuarne la causa, ma **la ragione può conoscere le cause solamente dei corpi:** le conosce a priori se si tratta di enti matematici e di eventi umani e storici; le conosce a posteriori se si tratta di corpi naturali. Tutto ciò che è sostanza spirituale, o comunque non è materia corporea, non è oggetto della filosofia. Di Dio e delle sostanze spirituali potranno occuparsi semmai la religione e la teologia. **La filosofia è scienza dei corpi: per essa esistono solo corpi materiali (materialismo) e tutto ciò che accade,** ossia le trasformazioni dei corpi, che si generano, si sviluppano e periscono, **è effetto del movimento meccanico dei corpi stessi (meccanicismo).** Il corpo, la materia, è l'unica realtà ed il movimento dei corpi è l'unica causa e principio di spiegazione di tutti i fenomeni naturali.

I corpi si dividono in **corpi naturali** (gli oggetti fisici, gli animali, le piante, gli stessi uomini) e in **corpi artificiali**, costruiti dall'uomo (la società civile, lo Stato). **In corrispondenza vi sono due tipi di filosofie: la filosofia naturale e la filosofia civile. Quest'ultima si divide a sua volta in etica,** che studia le emozioni, i bisogni e i costumi degli uomini, **e in politica,** che studia i doveri civili degli uomini e le forme della convivenza sociale.

Senonché, come abbiamo osservato, **le conoscenze della filosofia naturale sono limitate**, in quanto essa studia i fenomeni naturali i quali non sono prodotti dagli uomini bensì da Dio. **Più certe sono le dimostrazioni della matematica e della filosofia civile**, perché le cause delle teorie matematiche e degli avvenimenti civili sono direttamente determinate dagli uomini e sono quindi note.

Poiché per Hobbes i corpi materiali sono l'unica realtà, l'unica sostanza, allora **anche l'anima, la coscienza umana, è corporea e non incorporea o spirituale. Anche i processi conoscitivi** hanno natura materiale e si svolgono in modo meccanico. La conoscenza per Hobbes deriva esclusivamente dalla sensazione, la quale non è qualcosa di spirituale ma invece è un movimento materiale e meccanico prodotto dall'oggetto (dalla cosa che viene percepita) che modifica i sensi del soggetto (di colui che percepisce), il quale reagisce alla sensazione con un altro movimento, ossia si costruisce nella mente l'immagine dell'oggetto percepito (la rappresentazione mentale).

Gli stessi sentimenti sono altresì movimenti corporei e materiali (piacere, dolore, desiderio, amore, odio, ecc.), perché sono causati anch'essi dal movimento di corpi esterni (la paura, ad esempio, è causata dal movimento di una cosa spaventosa che si muove verso di noi e che ci troviamo davanti).

Diversamente da Cartesio, per Hobbes **è corpo** (e non spirito) **anche la stessa anima pensante** (la coscienza, il pensiero), cioè la *res cogitans*. Giudica infatti sbagliato il passaggio, compiuto da Cartesio, dall'affermazione "io sono una cosa che pensa" (su cui pure Hobbes conviene) all'altra affermazione che dice "perciò io sono una sostanza pensante" e quindi immateriale, spirituale (sul che invece Hobbes non è d'accordo), in quanto **non è affatto necessario che il pensiero sia immateriale**. Per Hobbes infatti **anche il pensiero è una funzione materiale**, biologica e fisiologica, **del corpo**, ed in particolare di quella parte del corpo che è il cervello. **Pertanto l'anima umana è materiale**: non c'è *res cogitans*, cioè il pensiero come sostanza spirituale, ma c'è solo la *res extensa*, ossia solo la materia e i corpi materiali.

Il materialismo etico.

Altrettanto materialistica e meccanicistica in Hobbes **è la concezione dell'etica** (o della morale).

Per Hobbes **le valutazioni morali** di ciò che è bene e ciò che è male **sono puramente soggettive**: cambiano da persona a persona. Viene chiamato bene ciò che si desidera e viene chiamato male ciò che si odia, ma ognuno può desiderare od odiare cose diverse. **Allora non c'è una norma in grado di distinguere in modo assoluto** (ossia valido per tutti) **il bene dal male**. Non esistono il bene e il male in sé, come entità autonome, ma **sono soltanto relativi**, come sostenevano altresì i sofisti. Non esiste insomma un'etica oggettiva che prescinda dalle inclinazioni soggettive.

Non c'è neppure la libera volontà, il libero arbitrio. Infatti, se tutta la realtà è costituita da corpi materiali (contrariamente a Spinoza per cui tutta la realtà è invece costituita dalla medesima ed unica sostanza divina) ed il movimento è

l'unico principio di spiegazione dei corpi, anche la nostra volontà allora non è libera ma determinata e causata dal movimento di un altro corpo su di essa. Ad esempio, se mi viene voglia di mangiare non è per una mia libera scelta, ma perché il movimento dello stomaco produce in me lo stimolo della fame. La nostra volontà, i nostri desideri non nascono liberamente da noi ma sono sempre determinati meccanicamente dai fatti esterni che ci capitano. **Quindi non c'è libera volontà, non c'è libertà di volere, semmai vi può essere una certa libertà di fare**, ossia una certa libertà di azione, perché quando una causa esterna determina in me una volontà (la voglia di fare qualcosa) ho la possibilità di decidere se soddisfare o no la mia volontà (se fare o non fare quella determinata cosa). Non ci accorgiamo dell'inesistenza della libera volontà solo perché, di solito, si ignora tutta la concatenazione delle cause esterne che finisce col predeterminare necessariamente la volontà stessa.

La politica. Lo stato originario di natura dell'uomo.

Se per Hobbes **le valutazioni morali** su ciò che è bene e male **sono soggettive e relative** e non vi sono regole morali e sociali assolute, **come è possibile** allora **realizzare** una società civile, **uno Stato pacifico e ordinato in cui ognuno senta il dovere morale di rispettare gli altri?**

Hobbes risponde che **le regole morali e sociali non derivano da leggi o principi morali oggettivi esterni**, insiti nella natura umana, **bensì da un calcolo di convenienza puramente artificioso**, in base al quale **gli uomini sono indotti a stipulare fra di essi un patto o contratto sociale per salvaguardare il loro primo bene che è quello della vita e della sua conservazione**. Non è la natura umana (come è fatto l'uomo) ma la ragione umana che convince gli uomini a mettersi d'accordo per costituire uno Stato che, con le sue leggi, garantisca un'esistenza pacifica. Quindi **non c'è**, come diceva Aristotele, una legge naturale, ossia **un istinto naturale degli uomini a stare e a vivere pacificamente insieme**. **L'uomo non è**, per Hobbes, **un animale sociale per sua propria natura**, per suo istinto.

Hobbes, si è già osservato, **ha voluto costruire la sua filosofia politica come scienza analoga alla geometria**, fondata anch'essa su pochi principi, pochi postulati, dai quali dedurre necessariamente l'intero sistema politico, ossia il tipo **di organizzazione politica**. **Abbiamo visto** che per Hobbes la volontà umana non è libera ma **predeterminata** dal movimento dei corpi che agiscono su di essa (dai fatti esterni che ci accadono). **Altrettanto predeterminata è perciò la volontà politica, per cui si possono allora scoprire i principi generali** (i postulati) che stanno alla base dell'agire politico, **dai quali dedurre con certezza tutta la scienza politica**.

Due sono per Hobbes i principi e le condizioni che predeterminano la volontà politica:

1. **la bramosia** (la prepotenza) naturale, per la quale ogni uomo pretende tutto per sé a discapito degli altri;

2. **la ragione umana** (l'istinto di conservazione), per la quale ognuno teme la morte violenta come il peggiore dei mali naturali.

Per Hobbes l'originario stato di natura dell'uomo, ossia la condizione caratterizzante l'uomo primitivo, **è appunto la bramosia**, l'egoismo, cioè la pretesa di aver diritto a tutto; **da ciò deriva** la sopraffazione, la prepotenza e quindi una continua lotta per prevalere, **una continua guerra di tutti contro tutti** (bellum omnium contra omnes). **L'uomo non è naturalmente buono ma aggressivo come un lupo**, si comporta come un lupo nei confronti degli altri uomini (homo homini lupus). Non c'è una giustizia naturale, un amore spontaneo dell'uomo verso gli altri uomini. Questo potrà semmai venire in seguito, col progredire della civiltà e dell'educazione sociale.

Insomma, lo stato originario di natura dell'uomo è quello della **legge del più forte**, ma anche il più forte troverà, prima o poi, un altro più forte di lui. **In questa situazione è costantemente messa a rischio la vita**, la sopravvivenza. Diventa altresì sempre più impraticabile e difficile la vita lavorativa per procurarsi ciò di cui si ha bisogno, perché i frutti del lavoro possono essere derubati a causa della prepotenza altrui.

Da questo stato di cose si può uscire solo facendo ricorso all'istinto di conservazione e alla ragione, unico strumento capace di calcolare i vantaggi e gli svantaggi che derivano dalla condizione di guerra permanente dello stato originario di natura e di indicare quindi la scelta più conveniente. **La ragione calcola e fa comprendere che è più conveniente limitare l'egoismo individuale** naturale, rinunciare alla pretesa di aver diritto a tutto, per conservare la vita e non essere soppresso dal più forte, **scegliendo tutti di osservare alcune precise regole** (Hobbes ne indica 19), di cui **tre sono le più importanti**:

1. occorre sempre cercare la pace e, quando non è possibile, difendersi con tutti i mezzi perché la difesa della vita, questo sì, è un diritto naturale, tale cioè che non deriva dalla ragione umana ma fa parte della condizione naturale dell'uomo, mentre alla ragione spetta di trovare i mezzi per garantirlo;
2. l'uomo deve spontaneamente rinunciare alla pretesa di aver diritto a qualunque cosa ed accontentarsi di aver tanta libertà quanta egli stesso ne riconosce agli altri; questa, dice Hobbes, è la "legge del Vangelo" applicata alla politica, alla società civile: non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te;
3. bisogna stare ai patti, rispettarli: questa è la condizione necessaria per la convivenza pacifica, per entrare nella società civile e nello Stato; da questa regola nasce il diritto, la legge, la giustizia civile.

Sulla base di queste regole fondamentali gli uomini stipulano fra di loro quel contratto o patto sociale da cui sorge lo Stato. Lo Stato quindi non ha un'origine divina o naturale, come si credeva o si voleva far credere, bensì un'origine artificiale; **è un prodotto degli uomini**. Se è un prodotto umano e dunque sono note le cause, i motivi, per cui lo Stato è realizzato, allora, applicando il metodo deduttivo a priori, è possibile passare dalle cause generali circa l'origine dello Stato (le tre regole di cui sopra) alla spiegazione certa degli effetti particolari

che ne derivano, alla spiegazione cioè della struttura e delle caratteristiche particolari dello Stato. **Ecco perché** in tal senso, nella concezione di Hobbes, **la politica è una scienza**.

Lo Stato assoluto: il Leviatano.

Però **non può costituirsi uno Stato** e perdurare solo in virtù di un patto sociale **se non viene creato anche un "potere"** che costringa ogni uomo a rispettare le regole del patto stesso. **Con il patto sociale gli uomini** di una comunità **rinunciano ai loro diritti** (alla loro pretesa su tutto), **tranne il diritto della difesa della vita, e li cedono ad un sovrano**: un re o una Assemblea come il Parlamento. **In tal modo**, osserva Hobbes, **il patto sociale è stipulato fra i sudditi tra loro e non tra i sudditi ed il sovrano, il quale dunque è al di sopra** delle regole del patto sociale, è al di sopra **delle leggi** dello Stato. Il sovrano è **l'unico a mantenere** gli originari diritti dello stato di natura, **il diritto su tutto, eccetto il diritto sulla vita altrui**. **Pertanto lo Stato** sorto dal contratto sociale **riunisce su di sé un potere enorme**. Solo nel caso in cui lo Stato non difenda e non rispetti la vita dei sudditi essi hanno, allora, il diritto di ribellarsi.

Hobbes è quindi il massimo teorico dello Stato assoluto, da lui definito "per metà uomo e per metà Dio mortale", per il suo mostruoso potere e perché è subito al di sotto del Dio immortale e quasi altrettanto potente. **Lo Stato assoluto**, così mostruosamente potente, **è paragonato da Hobbes al Leviatano**, cioè al mostro invincibile di cui narra la Bibbia.

Lo Stato assoluto possiede un potere veramente smisurato poiché:

1. **il patto sociale è irreversibile** (non si può tornare indietro) **ed unilaterale**, perché è stipulato tra i sudditi e non tra i sudditi e il sovrano, che è quindi al di sopra del patto medesimo, al di sopra della legge;
2. **il potere del sovrano è indivisibile** (non ammette la separazione fra potere legislativo, esecutivo e giudiziario: tutti i poteri rimangono nelle mani del sovrano) perché, altrimenti, lo Stato verrebbe indebolito e i sudditi avrebbero una minor difesa della vita;
3. **il bene e il male, il giusto e l'ingiusto sono stabiliti dalla legge emanata dal sovrano**: con ciò Hobbes riconferma che per lui non esiste una morale naturale, non c'è il bene e il male in sé, ma bene o male è solo ciò che è stabilito dalla legge dello Stato;
4. **la sovranità dello Stato deve pretendere l'obbedienza assoluta** dei propri sudditi, anche per gli ordini ritenuti ingiusti, tranne il caso in cui ne sia messa in pericolo la vita; **la stessa Chiesa è sottomessa allo Stato**, che ha il diritto di intervenire anche in materia religiosa: **la religione diventa religione di Stato** e la Chiesa è al servizio dello Stato.

Bisognerà attendere l'avvento delle monarchie costituzionali e la filosofia di Locke, che sarà il teorico dello Stato costituzionale, perché lo Stato assoluto venga

superato e nascano forme più democratiche di governo. Ma il periodo in cui visse Hobbes era così pieno di guerre e di lotte che per lui l'unico rimedio in grado di consentire la pace e la difesa della vita poteva essere solo uno Stato potentissimo ed autoritario, ossia, appunto, lo Stato assoluto.

JOHN LOCKE (1632 – 1704).

Anch'egli di nazionalità inglese, come Hobbes, studia pure lui ad Oxford e ne diviene in seguito docente. Si occupa di politica attiva e diventa segretario del Cancelliere d'Inghilterra. Vive per un certo periodo in Francia e per qualche anno si ritira in volontario esilio in Olanda, dopodiché ritorna a Londra, diventando il maggior filosofo inglese del suo tempo. Muore ad Essex, vicino a Londra.

Opere principali: "Saggio sull'intelletto umano"; i "Due trattati sul governo"; l'"Epistola sulla tolleranza".

È considerato **il maggior esponente della filosofia empirista ed il maggior teorico dello Stato costituzionale.**

La conoscenza umana (gnoseologia). Rapporti tra ragione ed esperienza.

Il problema della conoscenza è trattato principalmente nell'opera "Saggio sull'intelletto umano".

Per Locke, che in questo si ispira ad Hobbes, **la ragione umana non possiede nessuno di quei caratteri** (res cogitans intesa come sostanza universale, unica e infallibile) **che Cartesio le aveva attribuito:**

1. **non è unica o uguale in tutti gli uomini**, perché alcuni ne possiedono in grado maggiore ed altri in grado minore;
2. **non è infallibile**, perché spesso le singole idee o sono in numero troppo limitato o sono oscure;
3. soprattutto, la ragione non può ricavare da se stessa idee e principi, **non ci sono idee innate, ma le ricava dall'esperienza, la quale è sempre limitata** e non universale (non si può fare esperienza di tutte le cose).

Ciò nonostante, anche se debole e imperfetta, la ragione è l'unica guida efficace di cui l'uomo dispone. Perciò **è importante conoscere quanto valgono la ragione e la conoscenza umana ma bisogna essere consapevoli altresì dei loro limiti**, per non prendere abbagli e per non trattare problemi che sono al di là delle capacità della ragione, come ad esempio i problemi della metafisica (**atteggiamento antimetafisico**).

I limiti della ragione e della conoscenza dipendono sostanzialmente dal fatto che essa può cominciare solo partendo dall'esperienza, ma l'esperienza, si è visto, è sempre limitata ed inoltre il ragionamento induttivo, l'unico che la ragione può svolgere partendo dai dati sensibili, non conduce sempre a conclusioni certe. In tal senso, Locke è il primo filosofo della filosofia moderna che compie un'effettiva indagine "critica" sulla ragione per stabilirne le possibilità ma riconoscerne anche i limiti. **La ragione umana (l'intelletto), dice Locke, è finita e limitata, ma dobbiamo accontentarci: le sue capacità possono essere sufficienti per gli scopi umani.**

Anzi, prosegue Locke, per non fare discorsi sbagliati e fantasiosi è assolutamente importante analizzare ed esaminare le nostre effettive capacità di conoscere ancor

prima di affrontare i problemi che magari ci stanno più a cuore, come la morale, la politica e la religione.

Le idee e la mente.

Anche per Locke, come per Cartesio e per la filosofia moderna in genere, noi non conosciamo direttamente le cose, gli oggetti, ma le idee delle cose, le loro rappresentazioni mentali, ossia come le cose appaiono ai nostri sensi, vale a dire che conosciamo solo i fenomeni.

Le idee, precisa Locke, **derivano esclusivamente dall'esperienza (empirismo); non sono create dall'intelletto umano, il quale anzi, nel ricevere le idee dall'esperienza, è passivo.** L'empirismo di Locke non va confuso con la dottrina aristotelica secondo cui, anche per Aristotele, tutte le conoscenze derivano dall'esperienza, perché Locke concepisce l'esperienza solo come conoscenza di qualità particolari, come si vedrà subito di seguito, e non di sostanze o forme od essenze come per Aristotele.

Poiché per l'uomo la realtà o è esterna (le cose naturali) o è interna (la sua coscienza), allora vi è già **una prima distinzione tra:**

1. **le idee di sensazione**, che derivano dalle nostre esperienze, dalle sensazioni, e che riguardano gli oggetti esterni, le cose naturali (ad esempio il giallo, il caldo, il duro, l'amaro);
2. **le idee di riflessione**, quando attraverso la riflessione avvertiamo i nostri stati d'animo, i nostri pensieri e sentimenti (ad esempio il dubbio, il ragionamento, la gioia, la tristezza, ecc.).

Derivando tutte le idee della mente (dell'intelletto) dall'esperienza esterna o interna, **non esistono allora idee innate.** Se ci fossero dovrebbero esistere in tutti gli uomini, quindi anche nei bambini, negli idioti e nei selvaggi. Ma possiamo invece constatare che costoro non pensano e non possiedono idee innate: si può quindi concludere che non esistono per nessuno. Inoltre le idee esistono solo se sono pensate, mentre le idee innate dovrebbero sussistere anche indipendentemente dal loro essere pensate, il che non è concepibile. Privo di idee innate, **l'intelletto è allora simile ad un foglio bianco** (tabula rasa) e tutto il suo materiale è ricevuto dall'esperienza.

Le idee che l'intelletto riceve dall'esperienza sono chiamate da Locke **idee semplici**, tali cioè che non sono ulteriormente scomponibili e divisibili in parti più piccole. Sono le idee di sensazione e di riflessione che già abbiamo visto.

D'altra parte, **poiché le idee derivano dall'esperienza, ciò significa allora che al di fuori della nostra mente c'è una realtà esterna** (le cose, gli oggetti) **che ha il potere di produrre in noi queste idee. Tale potere delle cose esterne di produrre idee nella nostra mente è chiamato "qualità".**

Come anticipato da Democrito e ripreso da Galilei e Cartesio, **Locke distingue tra:**

1. **qualità primarie**, che sono oggettive, sono proprie delle cose esterne, dei corpi, e vengono percepite in modo uguale da tutti (sono, ad esempio, le idee semplici di solidità, estensione, figura, movimento, quiete, numero);
2. **qualità secondarie**, che sono soggettive, non appartengono alle cose esterne pur derivando da esse, e possono essere percepite in maniera diversa da

individuo a individuo (sono, ad esempio, le idee semplici di colori, suoni, sapori, odori: ciò che percepisco come dolce può essere amaro per un altro).

Nel ricevere le idee semplici l'intelletto è passivo; una volta ricevute, però, l'intelletto diventa attivo perché riunisce, elabora ed organizza in vario modo le idee semplici ricevute dall'esperienza, **producendo così le idee complesse e le idee generali.**

Le idee complesse sono costruzioni del nostro intelletto e consistono nella combinazione, nell'unione di più idee semplici, che l'intelletto mette insieme. Le idee complesse non hanno quindi oggetti corrispondenti nella realtà esterna all'intelletto. In essa esistono solo cose individuali che producono idee semplici. Le idee complesse sono in numero infinito perché infinite sono le combinazioni di idee semplici che l'intelletto può operare. Esse tuttavia possono essere classificate e distinte secondo **tre categorie fondamentali:**

1. **le idee complesse di modo:** sono quelle che non hanno fondamento in se stesse ma derivano da altre (ad esempio l'idea di gratitudine, che deriva dall'idea di un benefattore, oppure l'idea di delitto, che deriva dall'idea di chi lo ha commesso);
2. **le idee complesse di sostanza, o sostrato:** sono quelle che vengono considerate sussistenti in se stesse, non derivanti cioè da altre idee (ad esempio l'idea di uomo, di ferro, di pecora, eccetera);
3. **le idee complesse di relazione:** sono quelle che l'intelletto forma confrontando un'idea semplice con un'altra (ad esempio l'idea di identità, di diversità, di causa-effetto).

Le idee complesse di modo e di relazione, quando si riferiscono a cose fuori di noi, esterne, non sono mai chiare e distinte, ma hanno bisogno di essere verificate attraverso l'esperienza. Perciò le scienze fisiche e della natura hanno valore solo sperimentale e non assoluto. Solo le idee di relazione a noi perfettamente note, come le relazioni matematiche o quelle stabilite dalle leggi morali, rivelate da Dio o poste dagli uomini, possono essere conosciute con chiarezza. Pertanto solo la matematica e la morale, per Locke, sono scienze dotate di necessità assoluta.

Oltre all'idee complesse, che sono combinazioni di idee semplici, l'intelletto produce anche **idee generali o astratte**, che vengono ricavate per astrazione, astraendo alcune idee da altre e formando così **i concetti**. Ad esempio estraggo (estraggo) dalle percezioni o idee dei vari uomini particolari tutte le caratteristiche in comune (due gambe, due braccia, parla, sente, si muove, ecc.), formando in tal modo il concetto di uomo. **Le idee generali o concetti sono generalizzazioni che non esistono nella realtà**, non appartengono alle cose: il concetto è solo un nome astratto costruito dall'intelletto (**nominalismo**). I concetti **svolgono però un utile funzione di economicità del linguaggio:** con una sola parola indico tutti i casi particolari ad essa relativi; ad esempio con la parola-concetto "l'uomo" indico tutti i singoli uomini particolari e concreti.

La critica all'idea complessa di sostanza o sostrato.

Quando vediamo un oggetto (ad esempio un cavallo o un bicchiere) **non vediamo la sua sostanza** ma **vediamo solo le sue qualità primarie e secondarie**, che sono idee semplici; vediamo cioè la sua forma, la sua figura, la sua grandezza, se è solido o liquido, il suo colore, il suo sapore, ecc. **Ma allora**, si domanda Locke, **come nasce l'idea di sostanza? Da dove deriva? Deriva dall'abitudine**, risponde Locke, dalla ripetizione di percezioni costanti. Quando osserviamo che un certo numero di idee semplici, o qualità, sono costantemente unite tra di loro, la mente, abituandosi a vederle sempre insieme, comincia a ritenere che quelle idee o qualità appartengano ad una cosa unica, ad un'unica idea semplice, che cioè derivino e si appoggino tutte su di un'unica base che chiamiamo sostrato o sostanza. Ossia, per quanto riguarda l'esempio del cavallo o del bicchiere, la nostra mente si abitua a vedere in essi sempre riunite insieme, più o meno, le medesime qualità primarie e secondarie. La mente è allora indotta a pensare che tali qualità non sussistono di per sé, da sole, ma che tutte si appoggino ad una base, ad una sostanza o sostrato che invisibilmente sta al di sotto di esse.

Se vede sempre unite fra loro qualità o idee semplici di sensazione, la nostra mente suppone che al di sotto di esse vi sia una **sostanza corporea**; se vede invece sempre unite fra loro qualità o idee semplici di riflessione, la nostra mente suppone che al di sotto di esse vi sia una **sostanza spirituale**.

Locke non nega che, al limite, possa sussistere una sostanza al di sotto delle qualità primarie e secondarie delle cose che noi percepiamo, **ma nega che noi possiamo conoscerla**, poiché l'idea di sostanza non è un'idea semplice ma complessa, erroneamente costruita dal nostro intelletto e perciò inesistente, comunque inconoscibile e quantomeno assai dubbia come realtà in sé.

Criticando l'idea di sostanza, Locke mette in dubbio uno dei fondamenti della metafisica sia tradizionale (ad esempio quella di Aristotele) sia moderna (ad esempio quella di Cartesio), metafisica che proprio sulla conoscibilità della sostanza basa molte delle sue teorie.

La conoscenza e le sue forme.

L'esperienza è il punto di partenza della conoscenza, fornisce il materiale della conoscenza, **ma non è ancora la conoscenza**. La conoscenza riguarda sempre le idee ma **essa consiste**, precisamente, **nel percepire l'accordo o il disaccordo tra le idee ricevute dall'esperienza**, se cioè le idee ricevute sono fra di esse in accordo o in contrasto. Tipi di accordo-disaccordo tra le idee sono: l'identità e la diversità, la relazione, la connessione (collegamento) necessaria o contingente, l'esistenza reale o l'immaginazione, ecc.

L'accordo o disaccordo tra le idee può essere percepito in due modi diversi, per cui vi sono **due specie di conoscenza**:

1) **la conoscenza intuitiva**, quando l'accordo o disaccordo fra due o più idee è percepito immediatamente, in un colpo solo, senza che l'intelletto senta l'esigenza di prove e di dimostrazione (ad esempio il bianco non è nero; tre è più di due, eccetera);
 2) **la conoscenza dimostrativa**, quando l'accordo o disaccordo tra due o più idee non viene percepito immediatamente ma gradualmente attraverso il ragionamento, scomponendo le idee nelle loro parti e individuando le idee intermedie (chiamate prove) che collegano le varie parti. Ad esempio, l'idea di "uomo" e l'idea di "mortale" sono in accordo o no? Scompongo l'idea di uomo e vedo che è un essere naturale animato; scompongo l'idea di mortale e vedo che tutti gli esseri naturali animati muoiono; perciò concludo che l'idea di uomo e l'idea di mortale sono in accordo. La conoscenza dimostrativa può comportare una serie di ragionamenti e di scomposizioni molto lunghe, per cui è possibile sbagliare; perciò **la conoscenza dimostrativa è meno sicura di quella intuitiva**.

Nel campo della teoria della conoscenza (la gnoseologia) **vi è però anche un altro tipo di problema, ossia quello della possibile conoscenza effettiva delle cose esistenti al di fuori di noi**, fuori dalla nostra mente, poiché, come già visto più volte, la nostra mente non conosce direttamente le cose ma i fenomeni, cioè le immagini delle cose, come le cose appaiono a noi, ai nostri sensi. **Infatti la conoscenza è vera solo se le nostre idee delle cose corrispondono per davvero alle cose reali in se stesse**.

Cartesio aveva risolto questo problema con la prova dell'esistenza di Dio: dimostrando che Dio esiste e che è buono, e quindi non può ingannarci, egli allora ci garantisce che le nostre sensazioni, le nostre idee e le nostre facoltà di conoscere, che Dio stesso ci ha donato, corrispondono davvero alle cose esterne. Ma Locke, essendo un filosofo empirista, risolve il problema in un altro modo.

Nel risolvere questo problema, Locke osserva che ci sono tre tipi di realtà e che ci sono tre modi diversi per giungere alla conoscenza di queste tre realtà:

1. **c'è la realtà dell'"io"**, ossia della nostra coscienza, **del quale abbiamo una conoscenza intuitiva**, a cui si giunge in maniera simile a quanto detto da Cartesio: io penso, quindi sono, ossia intuisco l'esistenza del mio "io" come fatto indubitabile (tuttavia per Locke si ha coscienza intuitiva dell'io non già perché sia una sostanza, dato che le sostanze non esistono, ma perché permane nell'io, nella coscienza, la memoria individuale delle esperienze, dei pensieri e dei sentimenti provati);
2. **c'è la realtà di Dio, di cui abbiamo una conoscenza dimostrativa**, a cui si giunge con un ragionamento simile a quello di Aristotele per dimostrare l'esistenza di Dio; in particolare, tra le prove di Aristotele dell'esistenza di Dio Locke predilige la prova causale: poiché nulla nasce dal nulla, vuol dire che le cose esistenti nel mondo sono state prodotte da un'altra cosa, e questa da un'altra ancora e così via; ma poiché non si può risalire all'infinito nella ricerca della causa delle cose, si deve allora ammettere che esiste un essere eterno e onnipotente che ha prodotto e creato ogni cosa: questo essere è Dio;
3. **c'è la realtà delle cose esterne, di cui abbiamo una conoscenza per sensazione. È vero, dice Locke, che noi non conosciamo direttamente le**

cose esterne ma solo le loro idee, le loro immagini fenomeniche, **però se riceviamo queste idee dall'esterno vuol dire che al di fuori della nostra mente ci deve essere qualcosa, una realtà, che ci trasmette tali idee.** Dunque le cose esterne esistono, tant'è vero che il nostro intelletto riceve le idee delle cose esterne senza poterlo evitare, anche se non lo volesse; perciò non possono essere create dall'intelletto stesso. Nel momento in cui noi riceviamo una sensazione siamo quindi certi che fuori di noi esiste una cosa che la produce in noi stessi; questa certezza è sufficiente, secondo Locke, a garantire la realtà delle cose esterne: come dirà Kant, le cose esterne, le cose in sé, debbono esistere in quanto causa dei fenomeni, che altrimenti non potrebbero essere spiegabili. Da empirista coerente, Locke ha fiducia nelle nostre facoltà sensitive: non ritiene possibile che i sensi ci ingannino al punto di smentire questa nostra convinzione.

Senonché, precisa Locke, **la sensazione circa l'esistenza di cose esterne** quali causa delle nostre idee **è certa solo quando questa sensazione è attuale**, ossia solo finché dura la relativa percezione, fin tanto che la sensazione viene ricevuta (fin tanto che si vede, ad esempio, questo tavolo qui e adesso). **Ma quando** una sensazione **non è più attuale perché non viene più ricevuta** (quando ad esempio uscendo dalla stanza non vedo più il tavolo che vedevo prima) **o perché riguarda una previsione futura** (ad esempio la previsione che il tavolo continuerà ad esserci anche se in questo momento sono lontano e non lo vedo più), **allora la nostra conoscenza per sensazione, cioè la nostra conoscenza sensibile non è certa ma solo probabile; è però comunque bastevole per gli scopi pratici della vita.** È ragionevole pensare che le cose e gli uomini continuino ad esistere anche quando non se ne ha percezione attuale.

Locke giunge quindi a questa singolare conclusione: dell'esistenza delle cose sensibili esterne non attuali siamo meno certi dell'esistenza di Dio, del quale abbiamo una conoscenza per dimostrazione.

Di conseguenza, con riferimento al grado di certezza, Locke distingue tra:

1. **conoscenza certa**, che è quella dell'intuizione dell'"io", nonché quella della dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'esistenza delle cose esterne di cui si ha una sensazione attuale;
2. **conoscenza probabile**, che è quella dell'esistenza delle cose esterne di cui si ha una sensazione non attuale, ma passata o che si suppone si potrà avere in futuro.

In ogni caso, sia la conoscenza certa sia quella probabile si basano entrambe sulla ragione. **Dalla ragione va tenuta distinta la fede**, in quanto basata non già sulla ragione ma sulla rivelazione divina. **Tuttavia, seppur non dimostrabili, può essere riconosciuto valore anche alla fede e alla religione purché non siano irragionevoli**, cioè non risultino assurde e contrarie alla ragione.

L'etica e la politica.

Dopo le indagini sull'intelletto, Locke si dedica ai problemi che più gli stanno a cuore, cioè quelli etici e politici, esposti nell'opera "Due trattati sul governo".

L'etica di Locke ha un carattere utilitaristico. Non si ispira cioè all'idea del bene in sé, del bene in assoluto, poiché è un'idea astratta e quindi non conoscibile nella sua essenza, ma si ispira al criterio, al concetto, di utilità: **la morale consiste in comportamenti che siano utili a noi e alla società.** Ed è la ragione che stabilisce e giudica quali sono i comportamenti e le azioni utili. **La morale si basa pertanto sulla ragione e non deriva dalla religione,** da cui è giudicata autonoma.

Nel contesto della morale **la libertà non è più concepito da Locke come "libero arbitrio"**, poiché trattasi di un concetto che implica considerazioni metafisiche sul bene e sul male in se stessi, estranee al suo empirismo. Di conseguenza, la libertà **non sta nel "volere", ma nel poter agire o astenersi** dall'azione o anche nel tenerla in sospeso. Il bene e il male in assoluto sono inconoscibili; per la morale di Locke **il bene è piuttosto ciò che procura piacere ed il male è ciò che procura dolore.**

In politica Locke respinge, in primo luogo, **la teoria medievale dell'origine divina della sovranità**, concessa da Dio ad Adamo e da questi ai patriarchi e ai re. **La sovranità invece è di origine umana e deriva dal popolo.**

In merito all'origine dello Stato, rifiuta la concezione di Hobbes, secondo cui la condizione originaria (primitiva) di natura degli uomini è quella dell'egoismo, della prepotenza e della guerra di tutti contro tutti. **Nello stato originario di natura**, per Locke, **gli uomini si sentono invece tutti uguali, riconoscendo che ciascuno possiede irrinunciabili diritti naturali**, derivanti dalla stessa natura umana ed impressi in essa da Dio, diritti che ognuno ha il diritto di godere e che sono quelli alla vita, alla libertà, alla proprietà dei frutti del proprio lavoro nonché il diritto alla difesa di tutti questi diritti.

Tuttavia, poiché vi può essere sempre qualche prepotente che non rispetta tali diritti naturali, **gli uomini allora** si mettono d'accordo e **stipulano un patto sociale per creare uno Stato, ma non per cedere ad esso**, rinunciandovi, **ogni diritto** fatta solo eccezione per il diritto alla vita, **ma invece per affidare allo Stato la difesa di tutti i loro diritti naturali**, che individualmente ognuno seguita a conservare. Formando uno Stato, **gli uomini rinunciano solo al diritto di farsi giustizia da sé**, ma soltanto per difendere e garantire meglio tutti gli altri diritti.

In questo senso, diversamente da Hobbes, **il patto** o contratto sociale da cui nasce lo Stato **non è fra i sudditi tra loro bensì tra i cittadini e il sovrano** (il re o un'assemblea quale il Parlamento), **che allora non è più al di sopra della legge** e delle regole del patto ma è tenuto anch'egli a rispettarle. Il sovrano rimane sottoposto al giudizio dei cittadini, i quali hanno il diritto di ribellarsi se il sovrano non rispetta i loro diritti naturali.

Lo Stato di Locke dunque non è più uno Stato assoluto: egli è invece il teorico dello Stato costituzionale e del liberalismo politico. I limiti del potere dello Stato sono stabiliti dalla costituzione e dal principio della divisione dei poteri

tra potere legislativo (Parlamento), potere esecutivo (re e governo) e potere federativo o giudiziario (federativo dal latino "foedera", che significa far rispettare i patti), potere affidato al re o ai magistrati quali suoi rappresentanti).

Tolleranza e religione.

L'opera di Locke "Epistola sulla tolleranza" è uno degli scritti più celebri sulla libertà di coscienza religiosa, valido ancora oggi.

Locke giunge al concetto di tolleranza religiosa confrontando tra di essi lo Stato e la Chiesa. Lo Stato, afferma Locke, è stato costituito dagli uomini per garantire i beni civili, ossia i diritti naturali di ogni uomo, che diventano beni civili quando la loro difesa è affidata allo Stato. È questo il compito dello Stato e non altro; la salvezza dell'anima è chiaramente al di fuori di tale compito. Infatti, l'unico strumento che lo Stato possiede per difendere i diritti civili-naturali dei cittadini è la costrizione, in base alla forza della legge e della condanna penale nei confronti di coloro che non rispettano le norme stabilite. **Ma la costrizione, l'imposizione con la forza, non può condurre alla salvezza dell'anima perché nessuno può essere salvato per forza se non lo vuole e non ne è persuaso.** La salvezza dell'anima dipende dalla fede e la fede non può essere imposta: nessuna costrizione, nessuna minaccia, sarà mai in grado di imporre la fede a qualcuno se non ce l'ha e non è personalmente convinto. La Chiesa o anche i cittadini non possono chiedere l'intervento e la forza della legge per costringere a credere in una religione. La Chiesa, dice Locke, è una libera associazione (comunità) di uomini che si riuniscono spontaneamente per venerare Dio e ottenere la salvezza dell'anima. Come associazione libera e volontaria, la Chiesa non può usare la forza della legge e delle pene perché esse sono riservate allo Stato. Del resto, anche se la Chiesa usasse la forza per costringere a credere, gli esiti sarebbero inutili e dannosi perché nessuno può essere convinto ad aver fede per forza. **Certo, la Chiesa ha il diritto di scomunicare** coloro che non osservano più i suoi precetti. **Ma in ogni caso gli stessi scomunicati non possono perdere i loro diritti civili e la loro cittadinanza.**

Svolgendo compiti diversi, che però non entrano in contrasto fra di essi, **Stato e Chiesa sono autonomi:** lo Stato non deve intervenire nelle questioni religiose e di fede e la Chiesa non deve intervenire nelle questioni politiche e civili. **E ciò vale per qualsiasi Chiesa e per qualsiasi religione. Perciò deve esserci tolleranza per qualunque religione.** La religione **però non deve essere dogmatica e fanatica;** essa si basa sulla rivelazione divina e non sulla ragione (Dio non può essere dimostrato), ma non deve essere irragionevole, ossia assurda e in contrasto con la ragione. In tal senso, Locke ritiene il cristianesimo protestante la più ragionevole tra le varie religioni, mentre critica invece il cattolicesimo e il papato perché, a causa del potere temporale della Chiesa cattolica, essa non si occupa solamente della cura delle anime, in contrasto col principio dell'autonomia tra religione e politica.

In due casi Locke nega il principio della tolleranza religiosa, ritenendo anzi necessaria l'intolleranza:

1. nei confronti dei cattolici, perché sono sudditi di un altro sovrano, cioè il Papa, e pertanto sono potenziali traditori dello Stato;
2. anche nei confronti degli atei poiché, non riconoscendo Dio, non riconoscono neppure la legge naturale da Dio istituita e perciò non possono pretendere nessun diritto in base ad essa.

Conclusioni.

Locke è uno spirito sostanzialmente moderato e di buon senso. È empirista in quanto afferma che tutto il materiale della nostra conoscenza è fornito dalla percezione sensibile e dalla riflessione, ma non è un empirista estremo. In un certo senso è anche un razionalista, in quanto non pensa che noi conosciamo soltanto attraverso i sensi, ammettendo invece la conoscenza intuitiva dell'"io" e quella dimostrativa di Dio. È convinto del prevalere del giudizio razionale rispetto ad ogni opinione, emozione o sentimento. Contrasta il principio di autorità sia nel campo intellettuale sia in quello politico. È tra i maggiori esponenti del principio di tolleranza ma è contrario all'anarchia. È stato anche di indole religiosa, ma lontano dal fanatismo o dallo zelo eccessivo.

GEORGE BERKELEY (1685-1753).

Irlandese di nazionalità, è stato prete e vescovo anglicano nella cattolica Irlanda.
Opera principale: Trattato sui principi della conoscenza umana.

La critica al meccanicismo, al materialismo e all'ateismo.

L'intento di Berkeley è di demolire il meccanicismo, il materialismo ed il derivante ateismo dei nuovi filosofi del suo tempo. **Ma la novità è che a tal fine Berkeley non si serve della teologia bensì dei medesimi ragionamenti filosofici usati dai filosofi che vuole combattere.** Parte infatti dalla filosofia empirica di Locke, per il quale la base prima della conoscenza consiste nelle sensazioni empiriche.

I materialisti e gli atei, afferma Berkeley, sono pericolosi perché credono nell'esistenza della materia intesa come estensione, ossia come materia inerte e sostanza generale, o sostrato invisibile nei corpi fisici visibili, infinita, immutabile ed eterna, sussistente al di fuori della mente. Ciò significa, allora, pensare come esistente un'ulteriore sostanza eterna accanto e contrapposta a Dio, regolata solo da leggi meccaniche (meccanicismo), tali da escludere quindi ogni necessità di intervento divino nei fenomeni naturali del mondo ed escludendo pertanto anche la presenza di qualsiasi finalismo, libertà e provvidenza nel mondo.

Al materialismo bisogna invece contrapporre l'immaterialismo, cioè lo spiritualismo, secondo cui tutto è spirito e niente esiste al di fuori della mente, che è sostanza spirituale.

Le idee.

Come Cartesio e Locke, **anche Berkeley ritiene che tutta la nostra conoscenza abbia come oggetto le idee**, ossia i fenomeni, le immagini, le rappresentazioni mentali delle cose e non le cose stesse. **E le idee provengono dai sensi, dal nostro modo di percepire, e non dalle cose.** Esse sono cioè **sensazioni e percezioni che stanno solo nella nostra mente** e non al di fuori. Dire che conosciamo solo le idee delle cose significa dire dunque che noi non conosciamo direttamente le cose in se stesse, ma la loro immagine, ossia i fenomeni e le qualità delle cose quali ci appaiono (fenomeno=ciò che ci appare), **ma non sappiamo se le cose sono davvero come ci appaiono.**

Locke, come abbiamo visto, distingue le qualità primarie delle cose, considerate come appartenenti alle cose stesse, cioè oggettive, per cui ammette l'esistenza delle cose al di fuori della nostra mente, dalle qualità secondarie delle cose, considerate dipendenti dalle nostre sensazioni e quindi del tutto soggettive, non esistenti nelle cose e variabili da individuo a individuo. Berkeley va oltre e dichiara che non c'è alcuna distinzione e differenza tra qualità primarie e secondarie, perché le prime non possono esistere senza le seconde. Infatti, non ci sono grandezze, posizioni, movimento, consistenza delle cose (qualità primarie) che non siano anche colorate,

saporite o meno, che emettano o no certi suoni, ecc. (qualità secondarie). Anche le qualità primarie sono per Berkeley solo sensazioni e percezioni che stanno soltanto nella nostra mente e non dimostrano affatto l'esistenza di sostanze al di fuori di essa.

L'esistenza di oggetti esterni alla mente è una nostra illusione e deriva dalla nostra abitudine, nel senso che quando percepiamo idee, ossia qualità delle cose costantemente combinate, unite, tra di esse, siamo portati ad attribuirle e riferirle ad una sostanza materiale esterna o sostrato, peraltro invisibile, che regge tutte queste qualità, sulle quali cioè queste qualità si appoggiano. Ad esempio di una mela noi vediamo solo le sue qualità, cioè la grandezza, la posizione, se è solida o no, il colore, il sapore, ma non vediamo alcuna sostanza materiale sottostante alle qualità che percepiamo.

La realtà è solo quella che è percepita: "esse est percipi".

Berkeley giunge così al **punto centrale** della sua filosofia, secondo cui **non c'è nulla che dimostri l'esistenza di corpi materiali**, ossia delle cose, **al di fuori della nostra mente**, al di fuori delle nostre percezioni che dalla mente dipendono e non sono esterne ad essa.

Tutta la nostra conoscenza consiste in sensazioni, in percezioni. Quindi **per noi una cosa esiste ed è conoscibile solo se viene percepita**. Da ciò il celebre detto di Berkeley **"esse est percipi"**: l'essere, la realtà, consiste soltanto in ciò che è percepito; l'essere è l'essere percepito. Le cose non possono esistere che in una mente che le percepisca.

Con questa concezione Berkeley non nega l'esistenza del mondo esterno, come gli rimproveravano i suoi critici, alcuni dei quali lo consideravano addirittura pazzo. Egli nega solo l'esistenza della materia inerte, ossia di quella supposta sostanza metafisica, o sostrato delle cose, diversa dalle loro qualità ed esistente al di fuori della mente. **Berkeley nega l'esistenza della materia ma non nega la percezione della materia**, dei corpi materiali. **Anzi, egli dichiara, non è tolto nulla al mondo; il mondo non cambia, non ne risulta impoverito, tutto resta come prima; ciò che cambia è solo il nostro modo di considerare il mondo**, la realtà. Insomma, anche per Berkeley esistono i tavoli, le case, le piazze, i fiumi e le montagne, ecc. Ciò che invece non esiste, a suo avviso, è quella che i filosofi chiamano materia o sostanza corporea.

Per Berkeley infatti l'unica vera realtà, considerata come condizione indispensabile per la nostra percezione, **è l'esistenza della mente, cioè della sostanza spirituale costituita dalle percezioni e dai pensieri**, mentre la sostanza materiale (la *res extensa* di Cartesio) non esiste affatto. Questa di Berkeley è **una concezione ancor più radicale rispetto a Locke**, il quale si limita a dichiarare l'inconoscibilità della sostanza dei corpi, delle cose, non escludendola peraltro come ipotesi.

In tal modo Berkeley è persuaso di aver definitivamente sconfitto il meccanicismo e il materialismo nonché il conseguente ateismo.

La fisica e la logica.

Se al di fuori della mente non c'è nulla, ossia **se non vi sono cose qualora non siano percepite, se non c'è alcuna sostanza materiale ma soltanto** una sostanza **spirituale**, immateriale, cioè il pensiero e le percezioni della mente, **allora**, per Berkeley, **di conseguenza**:

1. **il tempo** in sé non esiste: è solo una nostra sensazione e quindi è soggettivo (quando siamo felici passa in fretta e quando soffriamo non passa mai);
2. anche **lo spazio**, l'estensione, **e il moto** sono sensazioni, percezioni: noi non abbiamo alcuna percezione dello spazio o del movimento in se stessi, ma solo e sempre di corpi estesi (= con certe dimensioni) in quiete o in movimento.

Berkeley critica dunque la concezione di Newton circa l'esistenza del tempo e dello spazio assoluti, ossia del tempo e dello spazio in se stessi.

Dal punto di vista della logica non esistono per Berkeley le idee astratte e generali di cui parla Locke, cioè **i concetti**, poiché le percezioni sono sempre e solo particolari e, per contro, non percepiamo nulla di universale, di generale. Infatti non percepiamo l'uomo in generale ma solo "quest'uomo". Quando pensiamo "l'uomo" non riusciamo in effetti a formularne un'idea davvero astratta, ma abbiamo sempre in mente l'immagine di uomini particolari. I concetti pertanto non esistono neppure come astratte generalizzazioni, come idee generali: sono solo nomi di comodo che, per brevità di linguaggio, usiamo per indicare con un solo termine un'intera categoria di cose o, meglio, un insieme di percezioni che si assomigliano (**nominalismo estremo**).

Dio e le leggi di natura.

La mente umana, precisa Berkeley, **nella maggior parte dei casi è solo la condizione e non la causa delle nostre percezioni, poiché gran parte delle percezioni non sono prodotte da noi** ma sono da noi soltanto ricevute. Poiché tali percezioni, o idee, non ci possono pervenire da una materia esterna, ossia dalle cose esterne che non esistono allorché non siano percepite, ed in tal caso non sono esterne ma dentro la mente, si deve allora necessariamente concludere che esse ci **provengono direttamente da Dio, ci sono date da Dio a completamento dell'uomo, sua creatura, e della sua capacità di conoscere e di sentire.**

Infatti la materia non può produrre un qualcosa di immateriale quali sono le percezioni; né sono prodotte la mente umana poiché essa produce soltanto quelle idee che sono **le nostre immaginazioni e i nostri sogni**. Le idee o percezioni delle cose, quindi, non possono che essere ricevute da Dio, dalla mente divina, che tutte le contiene. **Dio produce in noi le idee delle cose secondo regole** fisse ed **ordinate**, che costituiscono quelle che noi chiamiamo **le leggi di natura, in base alle quali possiamo conoscere e prevedere i fenomeni fisici** e regolarci nella vita. In tal senso Berkeley ammette dunque la validità delle scienze fisiche e naturali.

Sorgono allora due problemi:

1. come possiamo distinguere le idee delle cose dalle nostre immaginazioni e dai nostri sogni?
2. quando noi non percepiamo più una certa cosa perché ci siamo allontanati, come possiamo essere sicuri che quella cosa continui ad esistere anziché scomparire, dal momento che esiste solo ciò che è percepito?

È del tutto naturale, risponde Berkeley, **poter distinguere le nostre fantasie e i nostri sogni dalle idee delle cose percepite dai nostri sensi**. Infatti siamo benissimo in grado di accorgerci che le idee percepite dai sensi non dipendono dalle fantasie e dai sogni della nostra mente. Quando la mattina mi sveglio e apro gli occhi non possono scegliere di vedere o non vedere, ma vedo necessariamente, indipendentemente dalla mia mente e dalla mia volontà, tutti gli oggetti che si presentano alla mia vista. Inoltre, le idee percepite dai sensi sono sempre più forti e marcate di quelle della fantasia e dei sogni: hanno maggior stabilità ed un ordine preciso.

Altrettanto, le cose (o, meglio, le idee delle cose, i fenomeni) **continuano ad esistere anche quando non le percepiamo in quanto sono tutte e sempre percepite da Dio**. Gli oggetti infatti non hanno una vita a sprazzi, che cessa quando non li percepiamo e ritorna quando li percepiamo di nuovo, perché c'è un essere eterno, cioè Dio, che li vede e li percepisce continuativamente. Le idee percepite dai sensi, spiega Berkeley, non dipendono dalla nostra volontà e dal nostro arbitrio come le idee di immaginazione; esse ci sono date, ma non dalla materia che, come lo spazio o il movimento, è solo una incomprensibile finzione, un'idea astratta, bensì sono ricevute e garantite da Dio stesso. Similmente a Cartesio, secondo cui Dio è il garante della conoscibilità degli oggetti esterni e dei fenomeni fisici, per Berkeley **Dio ci garantisce la sussistenza delle cose anche quando non sono percepite dai sensi**.

Le conclusioni cui Berkeley perviene, nell'intento di combattere il meccanicismo, il materialismo e l'ateismo, possono sembrare, secondo i punti di vista, forzate o ingenue. Peraltro Berkeley, secondo lo stesso parere di numerosi scienziati, nella sua critica dello spazio e del tempo assoluti di Newton come anche del moto assoluto è significativo anticipatore della contemporanea fisica relativistica.

DAVID HUME (1711 – 1776).

Nasce a Edimburgo in Scozia. È stato bibliotecario presso la locale università nonché precettore e segretario di personaggi militari e politici.

Opera principale: Trattato sulla natura umana.

È l'ultimo, in ordine di tempo, dei grandi filosofi empiristi del Seicento-Settecento. Sviluppa ed approfondisce le teorie filosofico-empiristiche di Locke, di cui mostra anche quelli che, a suo avviso, sono i problemi e i limiti derivanti.

L'interesse prevalente di Hume è lo studio della natura umana, studiare cioè come è veramente fatto l'uomo sia per quanto riguarda la conoscenza ma anche i sentimenti, la morale, la società. Intende studiare la natura umana in modo scientifico, applicando a tale studio il metodo scientifico-sperimentale di Newton. Lo studio sulla natura umana ha per Hume un valore preliminare, perché da esso dipendono anche i progressi di tutte le altre scienze (quelle fisiche, politiche, morali, ecc.). Le scienze infatti non sono neutrali; il loro sviluppo è condizionato dal modo di pensare, di conoscere, di sentire e di credere degli uomini.

Per Hume la filosofia non deve essere solo dei filosofi ma di tutti; deve occuparsi anche della vita comune. Deve usare perciò un linguaggio meno specialistico ma più semplice e comprensibile.

La conoscenza umana: impressioni e idee.

Se indubbiamente sono interessanti le concezioni filosofiche di Hume per quanto riguarda la morale, la società, la politica e la religione, tuttavia l'importanza maggiore di Hume nella storia della filosofia sta nella sua teoria della conoscenza e, soprattutto, nella sua critica del principio di causalità (principio di causa-effetto).

In quanto empirista, anche Hume afferma che i **contenuti della mente sono solo quelli che essa riceve dall'esperienza esterna o interna.**

Due sono, precisamente, i contenuti della mente:

1. **le impressioni**, ossia le percezioni attuali (fin tanto che sono in atto e perdurano), le quali raggiungono la mente con maggior forza ed intensità (ad esempio le sensazioni, le passioni, le emozioni);
2. **le idee**, che sono immagini indebolite delle impressioni quando esse non sono più attuali: sono costituite cioè dai ricordi, dalla memoria.

In sintesi, per Hume **pensare vuol dire sentire impressioni e idee.**

Il nostro intelletto dapprima riceve le impressioni e poi, quando esse diventano un ricordo, le trasforma in idee. Le idee pertanto derivano dalle impressioni. **Al di fuori delle impressioni e delle idee l'intelletto non contiene niente altro.** Anche per Hume quindi **non ci sono idee innate né concetti universali**, che sono solamente nomi astratti collettivi (**nominalismo**).

Locke aveva riconosciuto, al di là delle idee, **l'esistenza di realtà esterne** (la realtà dell'"io", cioè della coscienza; la realtà di Dio; la realtà delle cose naturali), ammettendo la possibilità di conoscerle mediante l'intuizione o la dimostrazione o

attraverso la sensazione attuale. **Hume è più radicale: anche se vi fossero, tali realtà sono comunque inconoscibili;** noi conosciamo unicamente le nostre impressioni e idee. Non siamo altro che, egli dice, "un fascio di impressioni e di idee". Non siamo assolutamente in grado di sapere e di conoscere se al di fuori delle nostre impressioni e idee vi siano realtà esterne ad esse corrispondenti, costituenti la causa delle nostre impressioni.

Il principio di associazione.

L'intelletto dunque non funziona stabilendo connessioni e collegamenti tra le idee della nostra mente e le cose esterne, essendo la realtà esterna in conoscibile; funziona stabilendo invece connessioni tra le idee fra di esse. Tale facoltà di stabilire connessioni è chiamata da Hume **immaginazione**. L'immaginazione non associa, non collega, le idee a caso, ma **realizza l'associazione di un'idea ad un'altra secondo tre criteri:**

1. per somiglianza;
2. per contiguità (vicinanza, accostamento) nello spazio o nel tempo;
3. per relazione di causa-effetto, quando si suppone che un'idea sia causa di un'altra o si ritiene che un'idea sia l'effetto di un'altra.

L'associazione tra due o più idee produce le idee complesse, analoghe a quelle di Locke, ossia produce **concetti astratti**, di cui i più importanti sono **le idee di spazio, di tempo e di causalità che noi, sbagliando,** come rileva il Hume, **siamo abituati a pensare come realtà esterne oggettive,** vere, **mentre sono soltanto associazioni di idee:** lo spazio consiste semplicemente nella contiguità tra idee; il tempo nella successione di idee e la causalità nella relazione fra idee.

Relazioni tra idee e dati di fatto.

Hume distingue tra:

1. **relazioni fra idee**, che sono quelle proposizioni (affermazioni, giudizi) ricavate non dall'esperienza ma da principi logico-matematici (identità, non contraddizione) e che Kant chiamerà giudizi analitici a priori; essendo basate sulla logica e non sull'esperienza, le relazioni tra idee sono sempre valide e necessarie (sono necessariamente così e non possono essere diversamente), ma non aumentano la nostra conoscenza perché il predicato è implicito nel soggetto. Ad esempio, quando si dice "il triangolo ha tre angoli" questa è certamente una proposizione vera ma non ci fa conoscere alcunché di nuovo perché il predicato "ha tre angoli" è già implicito nel soggetto "triangolo";
2. **dati di fatto**, che sono quelle proposizioni (ad esempio, domani pioverà o non pioverà) il cui contrario è sempre possibile, perché non sono fondate sulla logica ma sull'esperienza, che può essere di un tipo o del tipo contrario; Kant chiamerà i dati di fatto giudizi sintetici a posteriori, i quali aumentano la nostra conoscenza (il predicato aggiunge qualcosa di nuovo al soggetto, come quando si dice questo "quadro è bello o è brutto") però non garantiscono che la nostra

conoscenza sia certa poiché non si può fare esperienza di tutto ed in futuro, inoltre, le cose potrebbero andare diversamente da come la passata esperienza le ha mostrate.

La distinzione tra relazioni fra idee e dati di fatto, le prime basate sul principio di non contraddizione e i secondi su quello di causalità dedotto dall'esperienza di una ripetuta associazione di idee, è analoga a quella di Leibniz tra verità di ragione verità di fatto, tuttavia, come vedremo, è diversa rispetto a Leibniz la valutazione che Hume dà della legge di causalità la quale, a suo avviso, non è affatto un principio evidente e valido in assoluto come invece ritenuto da Leibniz con riguardo al principio di ragion sufficiente.

Da coerente empirista, **Hume procede quindi a criticare come inconsistenti**, in maniera ancora più estrema degli altri filosofi empiristi, **le varie idee metafisiche** di spazio, di tempo, di causalità, di mondo, di sostanza materiale e di sostanza spirituale **quali sostenute invece dalla filosofia razionalistica**.

Critica delle idee di spazio e di tempo.

Come si è visto, per Hume le idee di spazio e di tempo sono soltanto idee complesse, cioè associazioni fra due o più idee. Vuol dire allora che, contrariamente a quanto pensava Newton, lo spazio e il tempo non esistono nella realtà, ma sono semplicemente nostre percezioni, soltanto nostri modi di pensare e di vedere, frutto della nostra immaginazione: quando abbiamo l'impressione di due o più idee l'una accanto all'altra, siamo portati a pensare che esse stiano in un certo spazio; quando abbiamo l'impressione di due o più idee l'una dopo l'altra, pensiamo che si succedano tra di esse in un certo tempo: **spazio e tempo dunque sono unicamente immaginazioni mentali**.

Critica dell'idea o del principio di causa.

È la critica più nota e dirompente di Hume, poiché mette in discussione il fondamento stesso su cui si basa la scienza.

Anche la causalità, cioè la relazione di causa-effetto, è per Hume un'idea complessa frutto della nostra immaginazione, la quale suppone l'esistenza di un rapporto costante tra un certo effetto e una predeterminata causa. Però, afferma Hume, **non vi è una connessione, un collegamento necessario tra causa ed effetto per cui, data una certa causa consegue sempre quel certo effetto per necessità logica**. Non è infatti contraddittorio supporre che da una medesima causa derivino effetti differenti o nessun effetto. Nessuna analisi della causa può farci scoprire a priori (prima di farne esperienza) l'effetto che necessariamente derivi.

L'idea di causalità, infatti, appartiene alla categoria dei dati di fatto, che sono basati sull'esperienza. Però l'esperienza mostra semplicemente la contiguità spaziale tra le cose come rappresentate dalle idee o la successione temporale fra di esse. Non dimostra affatto, invece, una connessione necessaria tra le medesime. Va sottolineato che la concezione del rapporto di causalità di Hume è diversa da quella del principio

di ragion sufficiente di Leibniz. Hume si riferisce infatti alla connessione tra due determinati eventi entrambi oggetto di esperienza, mentre il principio di Leibniz sostiene la necessità che ogni evento abbia una causa o, meglio, una ragion sufficiente qualunque essa sia, anche se al momento può non essere nota ovvero non ne sia stata fatta esperienza. L'eventuale scoperta di tale causa spetta alla fisica ma, precisa Leibniz, l'affermazione dell'esistenza di un principio di ragion sufficiente universale spetta alla metafisica. Hume però non condivide il principio metafisico di ragion sufficiente, da lui invece considerato una semplice generalizzazione per induzione, escludendo pertanto che esso abbia un valore universale, così come esclude altresì l'esistenza di qualsiasi idea universale.

Hume si pone allora la domanda: **da dove deriva questa nostra immaginazione di una connessione sempre costante e necessaria fra una certa causa un certo effetto? Non deriva certo** dalle impressioni, ossia **dai dati di fatto di cui si faccia esperienza**, risponde che Hume, **poiché non è logicamente contraddittorio che un certo fenomeno di causa-effetto possa nel corso del tempo non verificarsi**; non è affatto certo infatti che le esperienze passate possano valere ed essere sempre confermate anche per il futuro. Il fatto di aver sempre constatato, per esperienza, che il Sole illumina la Terra, considerandolo in tal senso causa dell'illuminazione, non autorizza a concludere con assoluta certezza logica che sarà sempre così anche in futuro: non vi è contraddizione qualora si pensi che, magari in un tempo lontano, ciò potrebbe non più accadere.

L'immaginazione di un rapporto necessario di causa-effetto non deriva dunque dall'esperienza ma, conclude Hume, **deriva invece dall'abitudine**. Poiché mi sono abituato a vedere sempre che col sorgere del Sole la Terra si illumina, sono allora portato a supporre che il Sole sia e sarà costantemente la causa necessaria della luce sulla Terra e che, viceversa, la luce sulla Terra sia e sarà costantemente l'effetto necessario del sorgere del Sole. Ma questa non è una verità logica, universale e necessaria (come il principio di identità o di non contraddizione); è semplicemente una nostra credenza, una semplice aspettativa derivante da una abitudine acquisita.

Insomma **non vi è alcuna dimostrazione scientifica della verità del principio di causalità**. Tale principio, su cui finora si è sempre fondata la conoscenza e la scienza (secondo la convinzione che conoscere una cosa vuol dire scoprirne la causa) non ha pertanto valore scientifico. **Tuttavia**, ammette Hume, **l'abitudine non va disprezzata perché è comunque una guida valida per la vita pratica**, anche se non è un principio certo di spiegazione razionale.

Critica dell'idea di sostanza materiale.

L'intelletto dunque è fatto solo di impressioni (percezioni) e di idee. Di conseguenza **non conosciamo direttamente le cose esterne**, al di fuori dell'intelletto, **che Hume chiama sostanze materiali. Anzi, non siamo addirittura nemmeno sicuri se le cose esterne esistano o no**. Criticare e mettere in dubbio l'esistenza delle cose esterne significa mettere **in dubbio l'esistenza stessa della materia come sostanza generale e quindi** mettere in dubbio **l'esistenza dell'intero mondo materiale fisico al di**

fuori della nostra mente, in quanto composto da quella medesima sostanza materiale di cui si finisce col dubitare. Se le cose esterne, cioè le sostanze materiali, non ci sono o non sono conoscibili, allora anche lo stesso mondo fisico esterno non c'è o non è conoscibile. **Tutto dipende quindi dalla possibilità di dimostrare se le sostanze materiali o sostrati**, su cui si appoggiano le qualità primarie e secondarie delle cose percepite, **esistono o no al di fuori della nostra mente**. In proposito Hume afferma che, **quando noi pensiamo che le sostanze materiali, cioè i sostrati delle cose, esistano al di fuori di noi, questa non è affatto una conoscenza ma è anch'essa, come il principio di causa, una credenza soggettiva, poiché non è possibile vedere e sperimentare la sostanza interna delle cose** e quindi non è possibile dimostrare scientificamente, in modo oggettivo, se le sostanze materiali esistono o no. Ad esempio, noi non facciamo esperienza e non vediamo la sostanza o sostrato della penna, ma percepiamo solo impressioni, qualità o idee, di un cilindro che scrive, liscio, sottile, colorato, ecc. Siamo allora indotti a pensare che al di sotto di tali impressioni vi sia una sostanza, un sostrato, ossia una base che le sorregga. Chiamiamo appunto "penna" questa sostanza, che rimane però invisibile e quindi non sperimentabile e non dimostrabile scientificamente.

Critica dell'idea di sostanza spirituale o coscienza o "io".

Non soltanto Hume critica e mette in dubbio l'idea dell'esistenza delle sostanze materiali, cioè delle cose, al di fuori della nostra mente, ma egli critica e mette in dubbio la stessa idea di esistenza di quella sostanza spirituale che noi chiamiamo coscienza o "io" o anima, intesa come base unitaria, cioè come sostrato o sostanza, su cui poggiano tutte le nostre impressioni, le nostre idee, i nostri pensieri. Infatti, dice Hume, **neppure del nostro "io", della nostra coscienza, abbiamo una conoscenza ed un'esperienza diretta**. Perciò non è possibile dimostrare scientificamente l'esistenza della nostra coscienza, di questa sostanza spirituale, dal momento che abbiamo esperienza soltanto dei nostri singoli e successivi stati d'animo o idee o sensazioni (gioia, dolore, piacere, tristezza, specifiche riflessioni, eccetera), ma non già della nostra intera coscienza. **Anche l'idea di coscienza è dunque una semplice credenza e frutto dell'abitudine**: poiché siamo abituati a riferire certe impressioni a noi stessi anziché ad un corpo esterno, finiamo col credere di essere un soggetto distinto dalle nostre impressioni. In realtà, la nostra coscienza non è pensabile come sostanza, in quanto tale immutabile e sempre identica a se stessa, perché siamo invece un "fascio di impressioni" variabili e mutevoli.

A questo punto Hume, dopo aver negato l'esistenza reale dello spazio e del tempo, nonché il valore scientifico del principio di causa, la conoscibilità stessa delle cose materiali al di fuori di noi, la cui esistenza è addirittura messa in dubbio insieme con l'intero mondo fisico, ed altresì dopo aver negato altresì la possibilità di conoscere la coscienza come sostanza spirituale, **giunge col dubitare non solo dei concetti fondamentali della filosofia metafisica ma anche della stessa scienza**. Il suo pensiero perviene quindi a conclusioni di esplicito **scetticismo conoscitivo** (è posta in dubbio la complessiva capacità conoscitiva dell'uomo). **Meno scettico Hume è**

invece sul piano pratico, ed in questo senso si parla di scetticismo moderato di Hume, poiché giudica le nostre credenze ed abitudini comunque sufficienti per guidare e regolare la nostra vita pratica quotidiana. **Alla fin fine la natura umana è per Hume più istinto pratico che ragione, quindi la pratica vale di più della teoria.** Nelle credenze e nelle abitudini Hume ritiene infatti di individuare le comuni caratteristiche di base della natura umana, spiegata scientificamente.

La morale e l'estetica.

Ad Hume non interessa più di tanto stabilire se le regole morali derivino principalmente dalla ragione o dal sentimento, pur tendendo a farle derivare maggiormente dal sentimento di piacere e di dolore piuttosto che dalla ragione, nel senso che è giudicato bene ciò che dà piacere e male ciò che dà dolore. La ragione infatti si occupa soprattutto di ciò che è vero o falso più che di ciò che è bene o male, anche se essa può aiutarci a dirigere verso il bene le nostre passioni, che non può tuttavia eliminare perché fanno parte della natura umana e sono dalla ragione indipendenti. Come facoltà di conoscere i fatti, la ragione può dire soltanto come una cosa è e non come dovrebbe essere, perciò non può suscitare una passione né opporsi ad una passione, in quanto solo un'altra passione può farlo. Per tale motivo la morale si fonda in maggior misura sul sentimento di approvazione delle azioni virtuose e di disapprovazione di quelle malvagie.

A Hume interessa assai di più analizzare empiricamente da quali elementi la morale è costituita e quali sono le abitudini, i sentimenti e i meriti che rendono un uomo degno di stima o di disprezzo. La stima o il disprezzo dipendono soprattutto dall'utilità sociale o meno delle singole azioni morali individuali. Sono morali i comportamenti socialmente approvati e sono immorali quelli socialmente disapprovati. Per Hume **morale e società sono sempre collegate. Tuttavia non vi sono regole morali universali,** individualmente e socialmente valide in ogni tempo e in ogni luogo, perché esse cambiano col mutare delle condizioni e situazioni soggettive, sociali e storiche in cui si vive.

Le regole morali socialmente utili sono quelle della giustizia sociale, che impongono limiti, obblighi e divieti. Ma essi **variano a seconda che i beni materiali a disposizione siano abbondanti o rari.** Per esempio, non è un furto consumare l'aria e quindi non si commette ingiustizia perché l'aria è abbondante, mentre è ingiustizia rubare denaro o altre cose presenti in quantità limitata.

Non è vero per Hume, a differenza di Hobbes, che le azioni individuali siano causate solo dall'egoismo, perché molte sono invece prodotte dal sentimento di simpatia verso gli altri uomini, il quale aiuta a superare gli egoismi. Per Hume è proprio il sentimento di simpatia, e non l'hobbesiana convenienza o il timore di mettere a rischio la vita, **che unisce gli uomini in società** per formare uno Stato.

Occupandosi anche di **estetica**, Hume pone alla base delle valutazioni artistiche non la ragione ma il sentimento del gusto e della bellezza. È vero che il senso di ciò che è bello varia da individuo a individuo, ma alla base esiste per Hume una specie di comune sentire circa il bello.

La religione.

Hume critica le prove variamente fornite dalla filosofia circa l'esistenza di Dio poiché per affermare l'esistenza di qualcosa è necessario farne esperienza e non bastano ragionamenti puramente logici. Ma di Dio non si può avere esperienza, perciò **la religione non ha un fondamento razionale**. Essa **non ha neppure un fondamento morale**, perché, come abbiamo visto, per Hume la morale non si basa sull'idea di Dio ma sul sentimento del piacere, della simpatia e dell'utilità sociale.

Esclusa pertanto la possibilità di spiegare **la religione** su base razionale o morale, essa **può essere piuttosto utilmente studiata come storia delle religioni** per comprendere quanto e come abbia influenzato la vita degli uomini.

Le idee religiose non **sorgono** secondo Hume dalla contemplazione delle meraviglie della natura, ma dal sentimento istintivo di paura della morte e dalla speranza in una vita ultraterrena. Anticamente i timori e le speranze della vita, gli eventi lieti o tragici, erano attribuiti a molteplici divinità, a volte benigne, a volte maligne. Inizialmente la **religione** era dunque **politeistica** e basata sull'idolatria (sull'adorazione di molti idoli). In seguito la religione è diventata **monoteista**, recando il pregio di aver superato l'idolatria ma comportando il grave difetto dell'intolleranza verso le altre religioni.

La politica.

Hume esamina le due tesi opposte, quella dell'origine divina del potere politico e quella del contratto sociale, affermando che sono entrambe giuste ma ognuna solo in un senso particolare e non generale.

La teoria secondo cui il re è tale per diritto divino, cioè perché prescelto da Dio, è giusta nel senso che tutto ciò che accade nel mondo, e quindi anche l'incoronazione dei re, è frutto della provvidenza e dei progetti divini. Però questa teoria finisce col giustificare al tempo stesso ogni sorta di autorità politica, legittima o anche illegittima, come quella dell'usurpatore.

La teoria del contratto sociale è anch'essa giusta, poiché afferma che il popolo è l'origine di ogni potere e del patto che lo istituisce. Però questa teoria non si trova verificata dappertutto perché i governi e gli Stati nascono spesso da rivoluzioni, da conquiste e congiure e non dalla volontà popolare.

Hume distingue quindi **i doveri umani** in due classi: **quelli derivanti dall'istinto naturale**, come l'amore per i figli, la gratitudine per i benefattori, la pietà per gli sfortunati, e **quelli derivanti dagli obblighi e dalle leggi sociali**, come il rispetto della vita e della proprietà altrui, il mantenere le promesse e gli impegni presi, l'obbedienza civile e politica. Al riguardo conclude affermando che **il dovere dell'obbedienza civile**, ossia il dovere di rispettare le leggi, non deriva principalmente dall'obbligo di rimanere fedeli al contratto sociale originario col quale è stato fondato lo Stato, ma deriva soprattutto dalla necessità di mantenere costantemente in vita la società stessa, poiché senza obbedienza civile non vi potrebbe essere società alcuna.

Conclusioni: la parabola dell'empirismo.

Restringendo la conoscenza umana nei limiti dell'esperienza, Locke non aveva inteso diminuirne il valore; le aveva anzi riconosciuto, in quei limiti, una piena validità. Dopo aver ammesso che l'unico oggetto della conoscenza umana è l'idea, Locke aveva riconosciuto, al di là dell'idea, la realtà dell'io, di Dio e delle cose. Berkeley, pur negando la materia, aveva ammesso le realtà degli spiriti finiti e dello spirito infinito di Dio, entrambi irriducibili alle idee ma distinti ed autonomi da esse.

Hume conduce l'empirismo ad una conclusione scettica: l'esperienza non è in grado di fondare la piena validità della conoscenza la quale, ricondotta nei suoi limiti, non è certa ma soltanto probabile. Hume si tiene rigidamente fedele al principio secondo cui ogni idea deriva dalla corrispondente impressione e non esistono idee o pensieri di cui precedentemente non si sia avuta sensazione. Egli risolve totalmente l'intera realtà nella molteplicità delle impressioni per cui nulla ammette al di là di esse. Per spiegare la realtà del mondo e dell'io Hume non ha a disposizione se non le impressioni, le idee e i loro rapporti. È un orientamento che, per propria impostazione, non individua fondamenti alle realtà prese in esame, limitandosi invece ad analizzarle nei loro elementi costitutivi.

Il primato che la filosofia moderna, inaugurata da Cartesio, ha all'inizio legittimamente attribuito alla gnoseologia (invero dapprima trascurata) al posto dell'ontologia, ovvero al soggetto conoscente piuttosto che all'oggetto conosciuto, finisce però, nelle concezioni più estreme, col porre in dubbio la sussistenza stessa delle cose e della realtà esterna e finanche del mondo intero. Il soggetto diventa l'unico centro di riferimento; la vera realtà è solo quella che si trova e viene percepita dentro la mente soggettiva, nelle percezioni ed impressioni, posta l'inconoscibilità se non addirittura l'esistenza della realtà esteriore: la soggettività diventa soggettivismo e scetticismo nei confronti del mondo e delle possibilità conoscitive. Bisognerà attendere Kant perché, sia pur nell'ambito di una visione pur sempre soggettiva, venga restituito spessore alla realtà fisica oggettiva.

Con Hume l'empirismo giunge ai suoi limiti estremi oltre i quali non è più possibile spingersi. Spogliatosi degli elementi ontologici, corporei e materialisti presenti in Hobbes, nonché della componente razionalistico-cartesiana presente in Locke, degli interessi spiritualisti e religiosi presenti in Berkeley e di ogni residuo di pensiero proveniente dalla tradizione metafisica, l'empirismo finisce col svuotare la filosofia stessa dei suoi contenuti specifici e col dare partita vinta al dubbio scettico. Sulla ragione ha la meglio la natura umana, quella biologico-animale. Questo è il nuovo "colpo di scena" del pensiero: la natura umana, costretta negli ambiti circoscritti del metodo sperimentale, viene a perdere gran parte della sua specificità razionale e spirituale a tutto vantaggio dell'istinto, dell'emozione e del sentimento, fin quasi a ridursi a sola "natura animale".

DUE FILOSOFI CONTROCORRENTE.

Nel corso del Seicento e Settecento va annoverata la rilevanza anche di due altri filosofi, Blaise Pascal e Giambattista Vico, i quali però, differenziandosi dal prevalente indirizzo razionalistico od empiristico dell'epoca, incentrano i loro interessi su temi affatto diversi.

BLAISE PASCAL (1623-1662).

Dimostra fin da giovane una grande intelligenza matematico-scientifica: inventa le prime macchine calcolatrici, chiamate dal suo nome "Pascaline"; elabora il calcolo delle probabilità; compie l'esperimento del vuoto.

Si converte al giansenismo e frequenta assiduamente Port Royal, centro giansenista. Il giansenismo, dal nome del vescovo olandese Giansenio, è una dottrina religiosa cristiana, sviluppatasi soprattutto in Francia nel secolo XVII, che ha in Arnauld il più grande teologo e in Pascal un illustre difensore. Condannato dal papa Innocenzo X nel 1653, il giansenismo contrapponeva alla teoria scolastica e all'umanesimo moderno, penetrato nella Chiesa attraverso i gesuiti, la dottrina di Agostino sulla predestinazione e la grazia, avvicinandosi in ciò alle posizioni protestanti. Nel giansenismo, infatti, è radicato il tema del peccato originale che ha reso l'uomo inclinato al male ed incapace del bene senza la grazia; solo la grazia che Dio dona agli eletti conduce alla salvezza.

Opere principali:

Le Provinciali: si tratta di 18 lettere indirizzate al Padre provinciale dei gesuiti in difesa della dottrina giansenista ed in polemica contro i gesuiti stessi ed il loro teologo Molina.

I Pensieri, pubblicato postumo, che raccoglie il materiale dell'opera incompiuta "Apologia della religione cristiana" contro i libertini e gli atei.

Le Provinciali e la difesa della dottrina giansenista.

È un'opera **polemica contro il malcostume della Chiesa** e contro la pratica di una religiosità solamente esteriore nell'accostarsi ai sacramenti.

Ancor più aspra è la **polemica contro i gesuiti** ed il loro teologo Molina, per il quale il cristiano attraverso la volontà e le buone opere è in grado di ottenere una grazia sufficiente per salvarsi. Per contro Pascal, insieme a Giansenio, afferma che le buone opere da sole non sono sufficienti senza la grazia di Dio che, soprattutto, non si può ottenere con la sola e comoda pratica esteriore dei sacramenti. Critica altresì il lassismo dei gesuiti ed il loro atteggiamento accomodante e permissivo, non abbastanza severo contro i peccati, per cui il sacramento della confessione, anche solo superficiale e magari ipocrita, era ritenuto bastevole per l'assoluzione.

Grandezza e miseria dell'uomo.

Per Pascal **il problema centrale** non è quello gnoseologico come nel razionalismo o nell'empirismo, bensì **quello del senso e del mistero della vita umana**: "l'enigma dell'uomo, dice Pascal, non ha possibili soluzioni al di fuori della fede". Pascal aveva letto i "Discorsi" dello stoico Epitteto e i "Saggi" di Montaigne. Epitteto glorifica la grandezza dell'uomo, ma ne trascura la natura corruttibile e imperfetta. Montaigne, al contrario, vede soltanto la miseria dell'uomo.

Invece, afferma Pascal, **la nostra natura ha carattere mediano** (sta nel mezzo fra grandezza e miseria) **e perciò ambiguo** perché siamo collocati fra il grande e il piccolo, tra il tutto e il nulla, tra il conoscere qualcosa ma non il tutto. **Sono divenute celebri le massime con cui Pascal**, nelle sue opere, **esprime questo concetto**, per cui **vale la pena citarne direttamente alcune** delle più significative: "L'uomo non è che una canna, ma è una canna che pensa. L'universo è assai più potente, ma non sa pensare. È pericoloso mostrare troppo all'uomo sia la sua grandezza sia la sua bassezza. Di fronte a un uomo, se si vanta l'abbasso se si abbassa lo vanto".

Quello di Pascal è un realismo fatto di buon senso. Lo sbaglio dei filosofi, egli afferma, è quello di oscillare fra dogmatismo (enunciazione di teorie presentate come dogmatiche, indiscutibili) e scetticismo (sfiducia nelle possibilità conoscitive e morali dell'uomo). La filosofia non ha saputo trovare nemmeno un'etica universale.

Esprit de geometrie e Esprit de finesse.

Pascal distingue fra Esprit de geometrie ed Esprit de finesse.

L'Esprit de geometrie è lo spirito scientifico che ragiona discorsivamente, ossia per dimostrazioni progressive. **L'Esprit de finesse** è la finezza di spirito, la sensibilità, che sa comprendere intuitivamente.

La scienza (Esprit de geometrie), commenta Pascal, rivela tutti i suoi limiti nel comprendere veramente chi siamo, in quanto coglie solo gli aspetti esteriori, quantitativi e meccanicistici, dell'uomo. Va riconosciuto il valore della scienza ma essa non è in grado di spiegare tutto: possiede limiti strutturali costituiti, da un lato, dall'esperienza, che è un punto di forza ma limita i poteri della ragione poiché non può andare oltre l'esperienza e dunque non è assoluta, nonché costituiti, dall'altro lato, dai principi primi della scienza medesima, quali i concetti di spazio, tempo e movimento, ed altresì dai suoi postulati, tutti indimostrabili in quanto non è possibile regredire all'infinito nella ricerca delle cause. Le formulazioni di cause e principi primi altro non sono che ipotesi. I postulati sono frutto più di intuizione che di ragione.

Gli aspetti più profondi, l'essenza vera **della natura umana**, il senso delle cose e del mondo, **possono essere intuitivamente colti, invece, solo con il cuore, con il sentimento, cioè con l'Esprit de finesse** e non con la superbia della scienza. La fede, il senso delle cose e dell'esistenza non possono essere dimostrati ma solo sentiti.

Pur essendo la scienza autonoma rispetto alla teologia e ai sentimenti, **l'Esprit de finesse è alla fin fine necessario alla scienza stessa**. Infatti è grazie all'intuizione che sono colti i principi primi ed è grazie alla creatività che lo scienziato costruisce le proprie ipotesi.

La scelta dell'uomo tra "divertissement" e la fede.

La scienza dunque non copre tutte le verità. Ad essa sfuggono le verità dell'esistenza e quelle etiche e religiose, da cui dipende il senso della nostra vita. Nell'opera "I pensieri" Pascal esplicita che **di fronte ai problemi dell'esistenza**, della sua condizione di essere finito e limitato, **l'uomo assume due atteggiamenti**:

1. **l'atteggiamento del "divertissement"**, ossia della distrazione, dello stordimento, della fuga da sé e dell'indifferenza verso gli altri uomini: non avendo potuto guarire l'infelicità, la morte, la miseria e l'ignoranza, l'uomo ha creduto meglio, per essere felice, di non pensarci per dedicarsi alle cose e ai piaceri del mondo; ma si tratta di una felicità superficiale e inconsistente, che si traduce in noia se non in disperazione;
2. **l'altro atteggiamento è quello della fede**, che parte dall'accettazione della nostra condizione e dei nostri limiti e che nella fede trova la vera risposta. Senza la fede lo scetticismo è inevitabile. L'unica vera filosofia è quella consapevole dei suoi limiti e tale consapevolezza spinge alla fede nella rivelazione divina e a ricercare nella religione le risposte fondamentali. Solo il cristianesimo, con la dottrina del peccato originale, risulta in grado di spiegare simultaneamente le miserie e la grandezza dell'uomo, che avverte i suoi limiti ma anche la propria aspirazione alla verità, alla felicità e al bene.

Il Dio della fede non è il Dio dei filosofi.

La salvezza dell'uomo, dunque, **non è il frutto né della scienza né della filosofia**. Già abbiamo visto i limiti della scienza quali indicati da Pascal: la ragione deve infatti riconoscere che vi è un'infinità di cose che non riesce a comprendere. Prova ne sia la sua impotenza nel dimostrare l'esistenza di Dio.

Al riguardo Pascal entra in **polemica contro i deisti**, ovverosia contro quei filosofi per i quali Dio, anche se fossero in grado di darne dimostrazione, rimane tuttavia un Dio impersonale, puramente astratto e filosofico, mentre il Dio della fede è persona, è amore e consolazione.

In tal senso **polemizza anche contro Cartesio**, che si è preoccupato di tentare di dimostrare l'esistenza di Dio solo per servirsene come garante della verità della conoscenza umana, rimanendo per il resto indifferente nei confronti di Dio stesso.

La fede non solo ci fa conoscere Dio ma ci porta comprendere noi stessi: la nostra miseria a causa del peccato originale, **ma anche la nostra grandezza** perché ci consente la salvezza. La conoscenza di Dio senza la conoscenza della nostra miseria genera la superbia dei filosofi; la conoscenza della nostra miseria senza quella di Dio redentore genera la disperazione degli atei.

La scommessa su Dio.

Quello della scommessa è il **celebre argomento** di cui Pascal si avvale contro gli atei, i miscredenti, i libertini, i liberi pensatori, sostenendo che, anche qualora si ignori o si dubiti di Dio, conviene pensare e comportarsi "come se Dio ci fosse".

La ragione è impotente a dimostrare Dio, però può mostrarci che non è irragionevole né irrazionale **credervi**. Noi non conosciamo né l'esistenza né la natura di Dio giacché è privo sia di estensione sia di limiti. Pur tuttavia **ci troviamo di fronte ad una scelta** (credere o non credere in Dio) **cui non possiamo sottrarci**. Tanto vale considerare allora **quale sia la scelta più conveniente**: se scommettiamo sull'esistenza di Dio e vinciamo, allora vinciamo tutto; se invece perdiamo, non perdiamo nulla, solo i beni mondani che sono esteriori e passeggeri. Scommettere su Dio è quindi una scelta ragionevole, niente affatto contraria alla ragione.

Nonostante il carattere utilitaristico e di mera convenienza di questa scommessa, che anche per Pascal è insufficiente ai fini della vera fede, è stata comunque recepita dalla filosofia moderna la tesi di fondo sull'obbligo di scommettere, cioè di "decidersi" per il sì o per il no perché anche il non scegliere è già una scelta.

GIAMBATTISTA VICO (1668-1744).

Napoletano, svolge dapprima la professione di precettore e poi ottiene la cattedra di retorica all'università di Napoli.

Opera principale: La scienza nuova.

Con Vico la filosofia moderna **affronta per la prima volta il tema della storia umana in maniera sistematica e originale**. Precorre i temi del progresso umano e storico dibattuti nel 1700-1800.

La polemica contro Cartesio. Il vero è identico al fatto.

Contro la filosofia cartesiana, e contro la scienza moderna in generale, Vico **rifiuta la pretesa di ridurre la natura entro gli schemi della matematica**. Celebra piuttosto il valore creativo della fantasia e la cultura umanistica contro il razionalismo e contro la visione quantitativa della realtà. **In particolare considera la storia delle vicende umane** come la più importante e più vera forma di conoscenza e di formazione dell'uomo.

Anche per Vico la scienza è conoscenza delle cause ma, similmente a quanto in parte sostenuto pure da Hobbes, **le cause che davvero possiamo conoscere sono soltanto quelle che noi stessi produciamo**.

Critica perciò la filosofia cartesiana poiché pretende di dedurre dal concetto di pensiero (res cogitans) e di estensione (res extensa) la comprensione dell'intera realtà. Solamente a Dio appartiene la conoscenza perfetta e completa. All'uomo appartiene solo il pensare che è discorsivo, ossia graduale, e parziale. Il "cogito" di Cartesio non è la causa della mia esistenza e tanto meno della realtà in generale ma ne è solo un indizio, un segno, e comunque la realtà del mondo e delle cose naturali non è prodotta da noi stessi. Quindi non può essere scientificamente conosciuta. Cartesio non può giungere alla scienza perché il cogito è solo un'aver coscienza (consapevolezza) della propria esistenza ma non è un sapere per causa (non è conoscenza basata sulle cause). Cartesio parte dalle idee e non dai fatti, dalla realtà.

Solo Dio ha conoscenza piena del mondo, della natura e dei suoi principi primi perché creati direttamente da lui. Pertanto **la conoscenza umana della realtà metafisica e fisica è solo parziale** e verosimile e non totale e vera. Vico osserva che nell'antica lingua latina le parole "verum" e "factum", inteso come fatto prodotto da qualcuno, hanno un medesimo significato. Da ciò egli ricava la sua celebre affermazione: **"il vero è identico al fatto"** (verum ipsum factum), ossia **si può veramente conoscere solo ciò che si fa, che si produce direttamente**. È questo il **principio gnoseologico** (il principio esplicativo della vera conoscenza) da cui Vico parte.

Le conseguenze di tale principio sono allora che:

1. della fisica solo Dio ha scienza, in quanto solo da lui il mondo della natura è stato creato (prodotto); quindi Cartesio sbaglia nel sostenere una scienza deduttiva della natura;

2. della matematica abbiamo scienza perché da noi stessi sono stati prodotti i concetti matematici, che però sono astratti, vuoti di contenuti e non riguardano oggetti reali o fatti;
3. soltanto della storia umana abbiamo una vera scienza perché i fatti storici sono prodotti dagli uomini; solo nella storia il vero coincide col fatto.

Dunque solo la storia può essere vera scienza, che invece è stata trascurata da Cartesio e dai razionalisti, i quali erroneamente ritenevano, secondo Vico, essere scienza solamente quella basata sulla matematica e sulla quantificazione (misurazione) anziché su elementi ed eventi qualitativi. Per Vico, al contrario, si ha scienza quando si capisce il perché e il senso delle cose, cioè le loro qualità e non le loro quantità.

La scienza nuova.

Vico intende quindi sviluppare la scienza della storia che chiama "**la scienza nuova**"; in seguito sarà denominata "filosofia della storia".

Affinché tale scienza si costituisca **è necessario anzitutto** conoscere i concreti fatti storici di cui si vogliono cercare le cause: questo è **il compito della filologia**, che per Vico non è solo lo studio delle parole e del linguaggio ma lo studio, attraverso il linguaggio, della vita dei vari popoli e delle nazioni, cioè dei loro costumi, delle loro tradizioni e delle loro istituzioni (organizzazioni sociali), che devono essere conosciuti in modo certo attraverso l'esperienza diretta o attraverso l'esame dei documenti e delle testimonianze. Però i fatti devono essere anche interpretati; è necessario spiegarli indicandone le cause e il perché. Questo è **il compito della filosofia**, cioè della riflessione razionale, alla quale spetta di individuare le leggi generali che regolano lo svolgimento dei fatti.

La scienza nuova, la storia, deve dunque basarsi sia sulla filologia che sulla filosofia. Vico precisa che **bisogna "inverare"** (far diventare vero) **il certo**, ossia ricondurre i fatti particolari alle leggi generali che li spiegano, **e bisogna "accertare"** (far diventare certo) **il vero**, cioè conoscere esattamente i fatti particolari cui tali leggi si applicano.

L'unione di filologia e filosofia è collocata da Vico in quelle che lui chiama "**degnità della scienza nuova**"; "degnità" significa principi guida cui ispirarsi, degni di essere accettati da tutti poiché evidenti per se stessi come i postulati della matematica. Altre degnità assunte sono, come già visto, l'attenzione alle tradizioni, al linguaggio, ai modi di pensare e ai documenti scritti e non scritti dei vari popoli di cui studiare la storia.

Per Vico la storia, come espressa nel suo tempo, non è ancora scienza ma può diventarlo. Occorre però liberarsi:

1. della boria (superbia) delle nazioni, che è il pregiudizio che consiste nell'immaginare origini illustri per ogni Stato e nazione;
2. della boria dei dotti, che è il pregiudizio che consiste nel ritenere mitici i fatti storici e i modi di pensare delle epoche lontane, giudicando pertanto la storia antica più illustre di quella attuale.

Vico insomma critica il modo di fare storia da parte degli storici del suo tempo. Prende invece a modello quattro autori:

1. Platone, che descrive l'uomo come deve essere;
2. Tacito, che descrive l'uomo quale è, con crudo realismo;
3. Bacone, che persegue il progetto di una unificazione enciclopedica del sapere, ossia l'ideale di una conoscenza e di un sapere generale sopra quelli particolari, individuando le leggi e gli aspetti culturali comuni ai vari popoli;
4. Grozio, filologo attento alla meticolosa analisi dei fatti.

La storia ideale eterna.

La storia non è un succedersi slegato di avvenimenti, non procede a casaccio ma **possiede un suo ordine di fondo**. Il compito dello storico è appunto quello di **scoprire tale ordine, ossia le leggi generali secondo cui si svolgono le storie reali** dei singoli popoli. **Infatti, pur nelle rispettive diversità** nel tempo e nello spazio, **vi è nei vari popoli un comune modo di sentire e di pensare** (il matrimonio, la famiglia, il culto dei morti, eccetera) cui si tratta di risalire e mettere in luce. **Va insomma scoperto il senso e il fine generale della storia**, ossia il modello generale, l'ordine di fondo entro il quale si svolgono le storie particolari dei singoli popoli. Vico chiama all'ordine generale di fondo della storia col nome di **"storia ideale eterna"**: **ideale perché** è un modello generale teorico, che però ci aiuta a comprendere meglio le storie particolari; **eterna perché** il fine della storia è al di sopra dei tempi e delle singole epoche storiche.

Il fine eterno della storia, precisa inoltre Vico, non è quello della teologia poiché non si basa sulla rivelazione ma va conosciuto attraverso la ragione e la filosofia.

Le tre età della storia. I corsi e i ricorsi storici.

Vico ritiene che la storia ideale eterna si sviluppi lungo tre "età" (epoche, periodi), **analogamente allo sviluppo della mente umana** che passa dalla fanciullezza, dominata dal senso, alla giovinezza, dominata dalla fantasia, e alla maturità, dominata dalla ragione. **Un'altra sua celebre "degnità" recita infatti:** "Gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura".

Le tre età della storia descritte da Vico sono:

1) **L'età degli dei**, dominata dalla sensibilità. È l'età degli uomini primitivi, ancora rozzi e ignoranti, che si fanno guidare solo dai sensi, da sensazioni primordiali e istintive. Non esistono ancora istituzioni sociali e nemmeno la famiglia. È chiamata "età degli dei" perché gli uomini di tale epoca, temendo le forze della natura, le trasformavano in divinità da adorare e supplicare nella speranza di placarne l'impeto. In tale età il potere è esercitato dai sacerdoti, dagli stregoni, e la vita umana è regolata dagli oracoli (teocrazia). Il linguaggio è pertanto oracolare,

espressione della potenza divina. L'avvento della religione consente, secondo Vico, il costituirsi delle prime forme di civiltà. Si passa così alla seconda età della storia.

2) **L'età degli eroi**, dominata dalla fantasia. Nascono le prime forme di società e sorgono le città, governate da personalità eccezionali, da eroi ritenuti superiori agli altri, che costituiscono una classe aristocratica la cui origine è fatta derivare dagli dei. È il mondo eroico, religioso e poetico, animato da forti passioni e robusta fantasia, cantato ad esempio da Omero. Nell'età degli eroi i miti, le leggende e i canti poetici propri dei popoli primitivi sono ulteriormente sviluppati; si sviluppa quella che Vico chiama la **"sapienza poetica"**. La scoperta del valore creativo della fantasia, del mito e della poesia è una delle più grandi intuizioni di Vico, che anticipa il Romanticismo. La poesia per Vico non è solo un linguaggio utile a procurare piacere o per abbellire un discorso, ma contiene invece una propria verità, è espressione di una visione del mondo (del modo di considerare il mondo e la vita) sia pure per mezzo di immagini. Il linguaggio poetico è spontaneo, intuitivo, fantastico; predominano la metafora e la similitudine ed è nato prima del linguaggio in prosa. In tal senso Vico afferma l'autonomia della poesia rispetto al ragionamento, tesi che è stata ripresa e sostenuta dall'estetica moderna. Medesimo valore hanno i miti, che non sono stravaganze ma espressione dei costumi e della sensibilità dei popoli antichi: Achille, ad esempio, è il mito e il simbolo del coraggio.

Dall'interesse per il linguaggio poetico Vico passa quindi ad interessarsi del linguaggio in generale, che non considera un'invenzione arbitraria, convenzionale, poiché esso nasce naturalmente dall'esigenza degli uomini di intendersi. Come mai, si domanda Vico, lo studio del linguaggio, così importante per gli uomini e per capire il loro modo di pensare, è stato invece trascurato? Proprio perché, egli risponde, ci è troppo familiare, talmente quotidiano e praticato che, di conseguenza, solo poche volte ci soffermiamo a rifletterci.

La sapienza poetica è un modo attraverso cui comprendere l'ordine e la direzione di fondo della storia ideale eterna, tuttavia si tratta di una comprensione per lo più vaga e fantastica. La comprensione più piena, piuttosto, è possibile attraverso la ragione e la riflessione filosofica, che caratterizzano la terza età della storia.

3) **L'età degli uomini**, caratterizzata dal pieno sviluppo della ragione. Gli uomini si rendono conto di essere uguali e al posto dei governi aristocratici sorgono quelli democratici, in cui il potere è distribuito secondo il merito e il censo. Sorgono le leggi scritte e la prosa sostituisce il linguaggio poetico. Nascono la filosofia e le scienze. Esempi dell'età degli eroi sono la Grecia omerica, la Roma più antica ed altresì, secondo Vico, il Medioevo; sono invece esempi dell'età degli uomini la Grecia del periodo classico (quello dell'egemonia ateniese), la Roma repubblicana e la civiltà moderna.

Tuttavia, quando le scoperte ed invenzioni della scienza e della tecnica producono eccessive comodità, raffinatezze e lusso, oppure quando la ragione diventa troppo astratta e si allontana dalla tradizione e dai buoni costumi, accade allora, secondo Vico, che i costumi degli uomini si corrompano e che la civiltà si avvii verso la decadenza. Ciò può determinare la fine dell'età degli uomini e un

ritorno alla barbarie primitiva attraverso **un processo di successivi corsi e ricorsi della storia**: ad un "corso", cioè allo sviluppo unitario di un popolo attraverso le tre età della storia, può succedere un "ricorso", ossia il ritorno del medesimo popolo allo stadio primitivo iniziale, per cui è costretto a ricominciare da principio il proprio sviluppo. **La teoria dei corsi e ricorsi** della storia sembra indicare un andamento ciclico della storia umana similmente a certe antiche concezioni greche, ma **non viene intesa da Vico come deterministica, inevitabile, bensì semplicemente come possibile**.

Con la teoria della storia ideale eterna e delle tre età della storia Vico si propone di individuare l'ordine e le leggi generali dell'essere (della realtà), tentativo che giudica vano in natura ma possibile invece nel mondo della storia. In tal senso Vico si presenta come il Bacone del mondo storico.

L'eterogenesi dei fini e la Provvidenza nella storia.

Vico **rifiuta la tesi della storia come risultato** della necessità o **del destino**, similmente agli stoici (determinismo storico), **così come rifiuta una concezione della storia come risultato del caso**, similmente agli epicurei. **Per Vico la storia si fonda sulla libera opera e produzione dell'uomo**.

Però capita con una certa frequenza che gli uomini, quando nelle loro vicende storiche perseguono certi fini, ne raggiungano invece altri e diversi dalle loro intenzioni, che tuttavia, a loro insaputa, possono spesso portare ad un progresso: ad esempio, dall'impulso sessuale è nata la famiglia; dal desiderio di potere sono sorte le città; dallo sfrenato desiderio di libertà sono nate le leggi. È questa, così come chiamata da Vico, **"l'eterogenesi dei fini"**, ossia il conseguimento di obiettivi e di fini diversi da quelli proposti, **la quale dimostra che la storia è fatta sì dagli uomini ma anche da un'intelligenza superiore**, che persegue fini più elevati, indirizzando la storia stessa verso un maggior progresso.

Questa intelligenza superiore non può essere che **la Provvidenza divina** (cioè un'influenza esercitata da Dio sulla storia per amore verso gli uomini), la quale orienta la storia, anche al di là delle intenzioni umane, nella direzione che per gli uomini è la migliore.

Sorge allora il problema: se nella storia agisce ed interviene la Provvidenza divina, allora la libertà degli uomini come produttori di storia rimane salva oppure no?

In generale tre sono le principali interpretazioni sulla provvidenza:

1. *quella teologica tradizionale, che sottolinea il carattere trascendente ed in nessun modo immanente e secolarizzato della provvidenza;*
2. *quella idealistica di Hegel e ripresa da Croce, che accentua l'immanenza della provvidenza, la quale viene perciò a coincidere col corso razionale della storia: la provvidenza cioè non è un intervento divino ma è il pensiero in generale, la complessiva intelligenza che è dentro il mondo; è l'intelligenza dello spirito dell'umanità che governa la realtà;*

3. *quella marxista-materialista, che fa coincidere e riduce la provvidenza alla natura, ossia alle condizioni materiali di esistenza in cui l'uomo si trova a vivere e che sono il fattore della storia mediante la lotta di classe.*

Per Vico la Provvidenza è trascendente e immanente al tempo stesso; essa ispira gli uomini ma non ne limita la libertà. Tant'è vero che la storia non procede sempre lungo un percorso lineare di continuo progresso ma subisce anche regressi, ritorni a precedenti età di maggior barbarie e di minor civiltà, come ad esempio l'avvento dei regni romano-barbarici dopo la caduta dell'Impero romano.

La Provvidenza per Vico è dunque universale ma non necessitante, non costringe la libertà umana. È uno stimolo onnipresente che spinge gli uomini ad agire in vista di valori ideali eterni, ma non li obbliga. Essa è presente all'uomo dapprima nella forma della sapienza poetica e poi nella forma della sapienza riflessa, ragionata, cioè della filosofia, rivestendo in ogni caso i caratteri della religiosità. Per Vico infatti, si è visto, la religione ha una funzione civilizzatrice in quanto orienta gli uomini verso forme di maggior civiltà.

La religione non è intesa da Vico nella forma di un cristianesimo ortodosso, ossia fedele e corretto secondo l'insegnamento della Chiesa, **bensì è intesa come religione naturale,** generalmente concepita non già come religione positiva e rivelazione divina ma come sentimento istintivo e comune in tutte le genti fin dall'origine della storia dell'umanità: è una forma di deismo storicistico comune a tutti gli uomini derivante dalla natura umana e non da una religione rivelata. Per Vico tuttavia il deismo deriva soprattutto dalla storia umana, dal progresso civile, piuttosto che dalla natura dell'uomo.

L'ILLUMINISMO.

L'Illuminismo è un movimento non solo filosofico ma più generalmente culturale (letterario, artistico, sociale, politico, scientifico) che si sviluppa in Europa nel diciottesimo secolo.

Sua caratteristica principale è la **fiducia** e la **celebrazione della ragione umana**, più in particolare, metaforicamente, **dei "lumi" della ragione**, perché capace di guidare e di "illuminare" tutti gli aspetti della conoscenza e del comportamento umano. Da qui, appunto, il termine di "**Illuminismo**", **per significare la capacità della ragione di illuminare il sapere e la condotta umana.**

Il movimento illuminista **si diffonde nei più avanzati paesi europei**: Gran Bretagna, Francia, alcuni Stati italiani e tedeschi. **Ha i suoi primi inizi in Inghilterra**, dove ormai la borghesia aveva definitivamente superato l'aristocrazia agraria nella produzione della ricchezza, affermandosi come classe sociale prevalente nell'economia. **Ma è in Francia che l'Illuminismo ha il massimo sviluppo**, dove era forte il contrasto tra la borghesia, che stava diventando sempre più importante dal punto di vista economico, ed il sussistente sistema politico, ancora di carattere aristocratico e feudale. Tant'è che verso la fine del Settecento gli interessi della borghesia e le idee di libertà e di uguaglianza civile dell'Illuminismo portarono allo scoppio della **Rivoluzione francese**, che comportò la fine del vecchio regime monarchico, assoluto e aristocratico.

In Italia e in Germania l'Illuminismo non fu il frutto soprattutto della classe borghese, che era meno progredita rispetto all'Inghilterra e alla Francia, bensì di taluni principi "illuminati", cioè di taluni sovrani di idee avanzate, che vollero governare secondo una mentalità moderna e progressista.

In generale si può dire che l'Illuminismo è stato l'ideologia (la forma di pensiero) **della borghesia in ascesa**, destinata a diventare la classe sociale prevalente.

Caratteristiche principali dell'Illuminismo sono:

1. la fiducia nella ragione umana, nella riflessione razionale controllata e verificata in base all'esperienza, cui è affidato il progresso umano;
2. la liberazione dell'uomo, mediante la diffusione del sapere, dalle concezioni assurde della tradizione, dall'ignoranza e dall'oppressione;
3. l'avvento di una nuova concezione di società tollerante, in cui garantire i diritti naturali e la convivenza sociale abbattendo i privilegi sociali di origine feudale;
4. lo sviluppo di una nuova religione, non rivelata e trascendente, ma basata su principi razionali naturali, vale a dire quelli del deismo (la Dea ragione) e del giusnaturalismo (il diritto naturale).

La cultura illuminista è laica, terrena, pubblica, progressista e critica.

È **laica** perché crede nella separazione tra Chiesa e Stato e condanna ogni fanatismo e superstizione religiosa.

È **terrena** perché l'uomo non si sente più un pellegrino in esilio sulla terra, considerata una "valle di lacrime", un luogo di passaggio in attesa della vita ultraterrena. Anzi, è orgoglioso della sua condizione di essere terreno, unico luogo in cui gli è concesso di vivere. Pertanto, pur essendo consapevole dei limiti delle capacità umane, l'illuminista si impegna per il benessere e la felicità sua e della società. **Il male** non è più concepito come conseguenza del peccato originale e soltanto come debolezza e colpa individuale, ma soprattutto come conseguenza dell'ignoranza, per cui diventa importante l'istruzione e l'educazione.

È **pubblica** perché il sapere e la conoscenza non devono essere il privilegio solo di pochi fortunati ma essere diffusi ed estesi al più ampio numero possibile di persone. **Sorgono nuovi luoghi e occasioni di cultura**, quali le Accademie, la Massoneria (ispirata ad ideali di pace e tolleranza, di carattere filantropico, che peraltro sviluppa altresì motivi anticlericali e antidogmatici), i salotti letterari, nuove forme letterarie quali l'epistolario nonché i saggi, spesso nella forma del pamphlet. Ai fini della diffusione del sapere è stato particolarmente rilevante **il progetto dell'"Enciclopedia"** perseguito dagli illuministi francesi Diderot e D'Alembert, ossia la creazione di un'opera che, come le enciclopedie contemporanee, contenga e descriva, in maniera comprensibile per il pubblico mediamente istruito, i concetti, le teorie, le conoscenze raggiunte dalle varie scienze, perché tutti possano apprendere ed aumentare il loro sapere.

È **progressista** perché gli illuministi hanno fiducia nella ragione umana e nella diffusione del sapere per far progredire la libertà e la società. **L'idea di progresso** è un'idea fondamentale dell'Illuminismo. Per gli illuministi la storia e la conoscenza umana, come pure le condizioni sociali ed economiche degli uomini e dei popoli, anche se potranno avere momenti di arresto o di regresso sono tuttavia tendenzialmente destinate a progredire e migliorare sempre di più.

È **critica** perché la cultura illuminista non dà niente per scontato: nessuna spiegazione deve essere accettata solo perché fornita da pensatori antichi ritenuti autorevoli e indiscutibili. Anche l'Illuminismo combatte il "principio di autorità". Ogni spiegazione può essere invece accettata solo dopo essere stata analizzata e "criticata" dalla ragione nonché, ogni qualvolta possibile, verificata sulla base dell'esperienza.

Nel complesso dunque la cultura e la filosofia dell'Illuminismo sono ottimiste.

Nel corso dell'Illuminismo si afferma **un nuovo tipo di intellettuale**, che non è più il pensatore solitario e astratto del passato, ma è impegnato sia a cambiare in meglio la società sia a diffondere il sapere, facendo uso di un linguaggio divulgativo (comprensibile) perché anche i non specialisti possano aumentare le loro conoscenze.

L'uso della ragione, oltre che critico, deve essere assolutamente libero: **viene difesa la libertà di parola, di scrivere e di pensare** senza vincoli e pregiudizi imposti dagli altri.

Scriva Kant, il maggiore dei filosofi illuministi, che l'Illuminismo è quel movimento culturale e di pensiero il quale crede che ciascun uomo possa conoscere e agire avendo fiducia nelle capacità della propria ragione, del proprio

intelletto. Pur rispettando le leggi dello Stato, deve essere possibile la pubblica e libera discussione delle idee e delle opinioni di ciascun cittadino: ciò permetterà di superare errori ed ostacoli e di migliorare la vita della collettività. **Il motto di Kant è "sapere aude" cioè "osa sapere"**, abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza, senza subire per forza la guida di un altro, senza farti intimidire dall'autorità degli antichi maestri.

Le teorie politiche dell'Illuminismo.

Pur constatando la grande varietà dei costumi, **l'Illuminismo crede nell'immutabilità di fondo della natura umana, in base a cui costruire una legislazione di valore universale.** Vede così la luce nel 1789 la **"Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino"**, in cui vengono riconosciuti come **diritti naturali la libertà, l'uguaglianza, la sicurezza individuale, la proprietà nonché il diritto alla felicità**, intesa non come edonismo materialistico bensì come utilitarismo individuale ma anche sociale.

L'Illuminismo si ispira per lo più ad un **riformismo** tendente a trasformare, piuttosto che abbattere, il sistema sociale esistente, richiamandosi in ciò alle idee di Locke e dei giusnaturalistici (i teorici del diritto naturale). **In ogni caso vanno rifiutati e combattuti con forza il dispotismo, sia politico che ecclesiastico, ed il fanatismo, come retaggi barbarici e antirazionali.** L'ideale è quello dello Stato laico, con netta separazione della politica dalla religione.

Tre sono le principali teorie politiche della cultura illuministica:

1. **la teoria del dispotismo illuminato** (contro quello tirannico): il potere è esercitato da sovrani-filosofi o che, in alternativa, abbiano validi collaboratori; si tratta di un paternalismo monarchico giustificabile allorquando i popoli, ancora immaturi, abbiano bisogno di guida: ne sono un esempio Federico II di Prussia e Caterina II di Russia;
2. **la teoria della divisione dei poteri** (potere legislativo, esecutivo e giudiziario) a garanzia della libertà;
3. **le teorie utopistiche radicali**, di tendenza comunista e anarchica, che hanno ispirato le frange più estremistiche della Rivoluzione francese e che hanno in Condorcet e Rousseau i principali esponenti.

Le principali teorie economiche.

Sono sostanzialmente due:

1. **la teoria liberista di Adam Smith** (economista inglese, la cui opera principale, del 1776, è intitolata "La ricchezza delle nazioni"): è una teoria che si contrappone al mercantilismo o protezionismo e si basa sulla libertà di iniziativa economica dei cittadini, senza che lo Stato abbia ad intervenire. Vi è alla base la concezione di un ordine naturale, di origine provvidenziale,

che garantisce la coincidenza dell'interesse del singolo con l'interesse della collettività: è raffigurato come "mano invisibile" che trasforma gli egoismi individuali in virtù e benessere sociale;

2. **la teoria fisiocratica**, esposta per la prima volta dall'economista francese Quesnay nel 1758: anche questa teoria si contrappone al mercantilismo e considera l'agricoltura come la sola attività economica di base capace di moltiplicare la ricchezza, mentre il commercio si limita a trasferire la ricchezza già prodotta e l'industria a trasformare i beni offerti dalla terra; a questa teoria vanno ascritti i meriti dell'abbattimento dei vincoli feudali (pedaggi, corvées, ecc.) e dell'impulso verso forme di agricoltura più moderne.

L'Illuminismo e la storia.

Critica la visione cristiana della storia, in cui interviene la **Provvidenza divina**: Dio non interviene nel mondo ma è soltanto il garante dell'ordine dell'universo. **Unico protagonista della storia è l'uomo**. Ma quello della storia è un cammino problematico poiché esposto all'errore (il Medioevo, ad esempio, è interpretato come ritorno alla barbarie e all'oscurantismo). Peraltro, **se l'Illuminismo è caratterizzato dal pessimismo storico nei confronti del passato, tuttavia nei confronti del futuro si contraddistingue per la fiducia di fondo nel progresso della storia**. L'Illuminismo non è antistorico, semmai è antitradizionalista.

Si deve all'Illuminismo, grazie soprattutto a Pierre Bayle, la prima formulazione di rigorosi criteri metodologici per una storiografia scientifica.

Gli aspetti più filosofici dell'Illuminismo.

La filosofia illuminista non presenta particolari caratteri originali. Prende a modelli soprattutto il meccanicismo di Newton e l'empirismo di Locke. Newton è considerato il massimo esponente della conoscenza scientifica della natura. Locke è considerato un maestro nella filosofia della conoscenza (gnoseologia) e nella filosofia politica, quale teorico dello Stato costituzionale fondato sulla libertà dei cittadini. **Entrambi influenzano la filosofia illuminista che è di impostazione empirica ed induttiva**.

Anche per gli illuministi, come per gli empiristi, **non esistono idee innate**, cioè principi a priori, indipendenti dall'esperienza, dai quali dedurre tutte le spiegazioni della realtà e dei fenomeni particolari. **La ragione è lo strumento principale della conoscenza, però ogni conoscenza, teoria e spiegazione deve essere verificata in base all'esperienza**. Ciò che non è verificabile non è scientifico e pertanto va rifiutato.

La filosofia illuminista è perciò antimetafisica, proprio perché i concetti della metafisica (le essenze, le sostanze, l'essenza di Dio, il fine e lo scopo del mondo,

l'essenza dell'anima) non possono essere verificati mediante l'esperienza (le essenze e le sostanze non si vedono e non si toccano). La metafisica è vaga ed astratta, mentre le cose della natura, compresa la natura umana, possono essere conosciute non già in base ad ipotesi astratte, ma studiando e analizzando i fenomeni secondo il metodo induttivo per giungere a formulare leggi e teorie generali, capaci di spiegare ciascuna un ampio insieme di fenomeni (la legge di inerzia, le leggi della meccanica, la legge di gravitazione universale, ma anche le leggi della morale e della politica). **Gli illuministi sono tuttavia consapevoli che la ragione e la conoscenza umane sono limitate.** Non è possibile pervenire a verità assolute e definitive, ma **solo a verità provvisorie e storiche**, destinate cioè a mutare, anche in meglio, col progredire storico della conoscenza e della scienza. L'Illuminismo privilegia il **valore pratico della conoscenza**: non il sapere per il sapere ma un sapere pratico, il sapere per il fare.

In questo senso, **molteplici sono gli interessi dell'Illuminismo**: non solo lo studio della natura e della conoscenza umana, ma anche dell'economia, dell'estetica, del linguaggio, delle scienze umane e sociali, della morale e della storia umana. Come si è sottolineato, sono **interessi enciclopedici**.

Il filosofo illuminista non vive isolato, non si dedica ad uno studio solitario e solamente teorico, ma gli piace vivere in mezzo agli altri uomini e si dedica a un sapere che sia soprattutto utile per migliorare la società.

In quanto espressione della cultura borghese e per la sua fiducia nell'uomo e nella ragione umana e laica (l'uomo vale anche per se stesso e non solo come creatura di Dio), **l'Illuminismo si presenta come continuazione ideale dell'Umanesimo e del Rinascimento**, tuttavia senza quegli aspetti magico-religiosi diffusi nella cultura umanistico-rinascimentale. **Altrettanto, si presenta come continuazione della rivoluzione scientifica** poiché celebra ed esalta il valore della scienza e della tecnica.

Illuminismo e religione: il deismo e il principio di tolleranza.

L'Illuminismo, particolarmente in seguito alle sanguinose guerre di religione, **rivolge vigorose critiche alle religioni positive** (positive=scritte, in riferimento alle sacre scritture rivelate direttamente da Dio attraverso i profeti), in quanto superstiziose, fanatiche e intolleranti, poiché ognuna pretende di essere la sola vera religione.

Si distingue tra:

1. **teismo**: credere in un Dio persona creatore del mondo, che ama le sue creature e gli uomini in particolare, che vuole condurre alla salvezza eterna, e che interviene nella storia del mondo e degli uomini come Provvidenza; si tratta, appunto, del Dio delle religioni positive: il cristianesimo, l'islamismo, ecc.;
2. **deismo**: non credere nelle religioni positive e in un Dio persona bensì in una specie di "religione naturale", cioè terrena e umana, non basata sulla rivelazione di un Dio trascendente (distinto e al di sopra del mondo), ma

fondata sui sentimenti e sulla ragione umana, per cui ogni uomo sente istintivamente e ritiene ragionevole pensare che esista una realtà, una ragione, un'intelligenza superiore immanente, coincidente con l'ordine e l'armonia che governa il mondo della natura e il mondo morale degli uomini;

3. **ateismo**: non credere in nessun Dio soprannaturale né in nessuna religione naturale; è questo, in particolare, l'atteggiamento dei pensatori materialisti (come Hobbes), i quali sostengono che solo la materia e i movimenti dei corpi materiali sono l'unica causa della realtà.

Anche se taluni **filosofi illuministi si sono proclamati atei**, ritenendo la religione un fenomeno irrazionale, nato dalla paura e dall'astuzia della politica, **la maggior parte** peraltro **aderisce al deismo**, tant'è che gli illuministi si appellano alla "**Dea ragione**".

In sostanza, i filosofi deisti affermano che se noi eliminiamo da ogni religione positiva tutti i dogmi, i misteri, le superstizioni, i miracoli, quel che resta è una base comune a tutte le religioni, che esprime principi e precetti non di carattere soprannaturale bensì naturale (terreno) e razionale, come l'amore per il prossimo, il rispetto degli altri, la libertà di ognuno, l'uguaglianza tra gli uomini (**religione naturale e morale naturale**).

Il deismo favorisce l'affermazione del principio di tolleranza, sia religiosa che civile, anticipato da Locke. Non solo contro le sciagure delle guerre di religione, ma anche per avvantaggiare lo sviluppo dei commerci e l'ascesa della borghesia, gli illuministi comprendono come sia importante la tolleranza nei confronti di tutte le religioni e dei vari sistemi politici purché non siano fanatici. L'intolleranza religiosa e civile, infatti, oltre a provocare continue guerre, impedisce altresì il libero svolgimento dei traffici commerciali, mentre i commercianti vogliono invece essere liberi di fare affari anche con chi ha una fede e idee politiche diverse dalle loro.

GLI ILLUMINISTI FRANCESI.

Come già premesso, l'Illuminismo si diffonde in tutta Europa ma si sviluppa particolarmente in Francia. **Tra i principali illuministi francesi possiamo annoverare** Montesquieu, Voltaire, gli enciclopedisti Diderot e D'Alembert, Condillac, i materialisti La Mettrie, d'Holbach ed Helvétius, ed infine quell'illuminista atipico che è stato Rousseau.

Charles de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755).

È stato parlamentare a Bordeaux e ha compiuto numerosi viaggi in Europa.

Opere principali: Lettere persiane; Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza; lo Spirito delle leggi.

Si propone di estendere allo studio della società umana il metodo sperimentale e di fissare taluni principi universali atti ad organizzare in spiegazioni generali ed unitarie l'infinita molteplicità delle usanze, delle norme giuridiche, delle credenze religiose e delle forme politiche dei diversi popoli.

Condivide la concezione machiavellica della politica come "forza", ma la integra prendendo in considerazione, con riguardo alla genesi e struttura dei sistemi politici, numerose altre cause, storiche, politiche, fisiche, geografiche e morali. Considera illusoria la rappresentazione di un modello di Stato ideale, cara agli utopisti; cerca piuttosto di stabilire in concreto le condizioni che nei diversi regimi politici possono garantire il meglio per la convivenza civile, vale a dire le condizioni per la libertà. Giudicando i sistemi politici relativi e mutevoli, il suo è un realismo e relativismo politico sorretto tuttavia dalla fiducia circa la possibilità della razionalizzazione e miglioramento delle leggi e delle istituzioni.

Nell'opera "Lettere persiane", redatta in forma di lettere-diario di un giovane persiano in viaggio per l'Europa, Montesquieu fa la **satira della civiltà occidentale del tempo**, dei vizi delle classi dirigenti, della vanità delle dispute teologiche, della corruzione delle corti e soprattutto dell'assolutismo politico e religioso.

Nell'opera sulla civiltà romana Montesquieu riconosce le cause della grandezza dei Romani nell'amore per la libertà, per il lavoro e per la patria, nonché le cause della decadenza nell'eccessivo ingrandimento dello Stato, nell'estensione del diritto di cittadinanza anche ai popoli conquistati, nelle numerose guerre condotte in terre lontane, nella corruzione recata dall'introduzione del lusso asiatico ed infine nella perdita di libertà sotto l'Impero.

Lo "Spirito delle leggi" è la sua opera principale. Per legge Montesquieu intende il modo di essere necessario, la struttura naturale, che caratterizza ogni cosa. Ogni essere ha la sua legge e quindi anche l'uomo. Ma le leggi dell'uomo non hanno nulla di necessitante. Dovrebbero tutte ispirarsi al medesimo principio e criterio di razionalità; se però l'uomo come essere fisico è governato da leggi necessarie e immutabili al pari degli altri corpi, come essere intelligente, tuttavia limitato e finito, è peraltro soggetto all'ignoranza, all'errore e a mille passioni. **Lo spirito delle leggi umane dovrebbe costituire il dover essere, la razionalità dell'uomo e della società**, ma spesso nella realtà non è così. La razionalità resta comunque il criterio guida e le leggi politiche e civili di ogni nazione non dovrebbero essere altro che casi particolari del principio generale. Le leggi di ciascun popolo devono inoltre saper adattarsi alle particolari condizioni di ogni singolo popolo: condizioni fisico-geografiche, climatiche, di estensione territoriale, di tipo di economia prevalente (agricoltura, caccia, pastorizia), di tipo di costumi e tradizioni, di tipo di religione, di grado di libertà e di ricchezza.

Le leggi particolari sono pertanto diverse da popolo a popolo, tuttavia è possibile individuare alcuni principi generali e comuni di classificazione e di organizzazione dei sistemi politici. Esistono **tre fondamentali tipi di governo: la repubblica**, fondata sulla sovranità popolare, il cui principio sta nella virtù intesa come virtù politica, cioè amor di patria ed uguaglianza sociale; **la monarchia**, ossia il governo di uno solo tuttavia in base alla legge, il cui principio sta

nell'onore; **il dispotismo**, ossia il governo di uno solo secondo il capriccio e l'arbitrio al di sopra della legge, il cui principio sta nel timore imposto. **Queste tre forme di governo ciclicamente si possono corrompere** allorché si corrompa il rispettivo principio di base: quando lo spirito di uguaglianza diviene estremo la repubblica diventa anarchia; quando l'onore si trasforma in ricerca e desiderio di onori la monarchia si degenera in potere ambizioso e autoritario; il governo dispotico, dal canto suo, è incessantemente corrotto per propria natura. **Sta però allo spirito di libertà degli uomini il potere di reagire** a tali corruzioni per migliorare la convivenza e le condizioni sociali.

In tal senso Montesquieu si propone di evidenziare **le condizioni che garantiscono la libertà politica del cittadino, ravvisate nella sua celebre dottrina della divisione dei poteri**. La libertà politica, precisa Montesquieu, non deriva tanto dalle forme di governo, essendo possibile anche nell'ambito di forme di governo diverse. Deriva piuttosto da regimi moderati di governo, cioè da governi in cui ogni potere trova limiti che gli impediscono di prevaricare. Richiamandosi alla costituzione inglese, Montesquieu dichiara che la libertà politica è assicurata dalla separazione dei tre poteri, quello legislativo, quello esecutivo e quello giudiziario, poiché la concentrazione dei tre poteri, o anche di due, nelle stesse mani, in una medesima autorità, annulla la libertà del cittadino e rende possibile l'abuso. La teoria della divisione dei poteri è divenuta in effetti il fulcro dello Stato di diritto e della democrazia.

François-Marie Arouet Voltaire (1694-1778).

Compie i suoi studi in un collegio di gesuiti e quindi a Parigi. Il padre voleva che diventasse un avvocato, ma Voltaire preferisce dedicarsi alla letteratura, alla filosofia e soprattutto alla critica sociale contro i pregiudizi, l'intolleranza, la vecchia cultura e la vecchia filosofia. Conduce una vita irrequieta, svolgendo il ruolo dell'intellettuale nei centri culturali parigini ma anche in qualità di consigliere di principi e di re, tra cui Luigi XV di Francia e Federico II di Prussia. Per le sue idee anticonformiste ed antitradizionali viene pure incarcerato e trascorre periodi di esilio, prima in Inghilterra di cui apprezza la mentalità più libera e moderna, e poi in Svizzera.

Opere principali: in qualità di intellettuale con molteplici ed enciclopedici interessi scrive poemi, tragedie, opere di storia, romanzi, saggi di fisica e di filosofia tra cui, in particolare, "Lettere filosofiche"; "Elementi della filosofia di Newton"; il "Dizionario filosofico" nonché, in forma di romanzo, il "Candido".

Il suo intento è di diffondere e divulgare la nuova mentalità e le idee illuministe, usando anche un linguaggio ironico, satirico e sarcastico per prendere in giro e provocare i superstiziosi, i conformisti e gli ignoranti. **Più che per l'originalità, la filosofia di Voltaire si contraddistingue proprio per lo spirito polemico e critico**, in particolare contro Leibniz, contro Pascal, contro il fanatismo, contro il

dispotismo ed anche, a modo suo, contro l'ateismo. In questo senso è tra i maggiori esponenti dell'Illuminismo francese, contribuendo notevolmente alla sua affermazione.

Nella sua opera il "Candido" ridicolizza la concezione ottimistica di Leibniz sul mondo quale il migliore dei mondi possibili, rispetto a cui il terribile terremoto accaduto a Lisbona nel 1755 gli appare la più recente smentita storica. Candido, spirito semplice, è vittima di una serie interminabile di disgrazie. Si domanda allora ironicamente Voltaire: come potrebbe ciascuna di tali disgrazie avere la propria ragion sufficiente e giustificazione in quello che Leibniz rappresenta come il migliore dei mondi? Deride pure la credenza della vecchia metafisica secondo cui l'uomo è il centro e il fine dell'universo. Il bene, come il male, è una realtà del mondo inspiegabile con i lumi della ragione. Il potere dell'uomo, ribadisce Voltaire, è relativo e ha ragione Pierre Bayle (filosofo francese illuminista contemporaneo di Voltaire) nell'affermare l'impossibilità di risolvere problema del male, come invece preteso da Leibniz.

Nei confronti di Pascal giudica il suo pessimismo, quale espresso nel "divertissement", un'ingiuria contro l'umanità, da Pascal dipinta come enigma e sopraffatta dalla paura di vivere. Per Voltaire è invece nell'azione, nonché nella accettazione delle proprie condizioni e passioni, che l'uomo è in grado di riconoscere le sue capacità nel bandire le superstizioni, le intolleranze e "le crudeltà delle religioni dei preti".

Voltaire **attacca il fanatismo delle religioni**, e in particolare del cristianesimo, che "ci ha fatti persecutori, carnefici e assassini dei nostri fratelli". Alle religioni positive **contrappone la religione razionale e naturale del deismo**, a cui Voltaire aderisce. Tutte le religioni positive e i loro dogmi sono per Voltaire frutto dell'ignoranza e dell'inganno, in quanto sono religioni fanatiche ed intolleranti. Esclude che si possano accogliere per fede verità che appaiono assurde alla ragione. "Dio vuole che noi siamo virtuosi ma non che siamo assurdi".

Come deista Voltaire crede in una Intelligenza superiore da cui deriva l'ordine razionale dell'universo: è un Dio più filosofico che religioso. **Dalla ragione deriva il principio di tolleranza sia religiosa che politica**: poiché noi tutti siamo soggetti all'errore, proprio qui sta il fondamento della tolleranza reciproca.

Peraltro, **sempre in base alla ragione** e alla fiducia in una religione naturale, **Voltaire proclama insostenibile l'ateismo**: "se Dio non esistesse bisognerebbe inventarlo", afferma Voltaire. L'esistenza di Dio non è materia di fede ma il risultato della ragione, in forza del principio che dal nulla non può venire nulla. Tuttavia il Dio di Voltaire non è il Dio persona concepito antropomorficamente bensì un Dio inteso come principio ordinatore del mondo.

Voltaire dubita invece dell'esistenza di un Dio che premi i buoni e punisca i malvagi dopo la morte, perché ciò comporta l'immortalità dell'anima, la qual cosa non è affatto certa e dimostrabile. Ritene tuttavia opportuna e conveniente per le persone semplici una religione popolare che faccia credere nell'esistenza di un Dio che punisca, perché così il popolo sarà più rispettoso ed onesto.

Durante il suo esilio in Inghilterra **Voltaire conosce e ammira la filosofia inglese**; in particolare il metodo sperimentale induttivo di Bacone, la filosofia della conoscenza di Locke e la filosofia e le scoperte scientifiche di Newton.

Viceversa, **mentre riconosce i meriti di Cartesio nella matematica e nella definizione del nuovo metodo filosofico, non ne accetta invece la metafisica** basata sulle idee innate e sul metodo deduttivo poiché non è un metodo sperimentale. Di Cartesio critica in particolare le prove dell'esistenza di Dio e le teorie sul carattere spirituale dell'anima (la res cogitans) e sulla sostanza estesa (la res extensa) perché non verificabili e scientificamente non dimostrabili.

In politica combatte il dispotismo assolutista e **simpatizza per un dispotismo illuminato**, garante della libertà civile dell'individuo, non dallo Stato ma in uno Stato che sia difensore delle leggi contro l'arbitrio e il privilegio. Nel dispotismo illuminato vede il superamento del regime feudale grazie ad una nuova alleanza tra sovrani e filosofi, elevati a consiglieri del re. **La concezione politica di Voltaire rispecchia l'ideologia borghese. Considera una chimera, un'illusione, l'uguaglianza naturale** (non quella civile) **fra tutti gli uomini**: ve ne sono invece di più bravi e meritevoli ed altri meno bravi e meno meritevoli. **Accetta anche la differenza tra ricchi e poveri** perché i ricchi, comprando i prodotti dei contadini e degli artigiani, li aiutano a mantenersi. La libertà dei contadini e degli artigiani è quella di vendere i prodotti del loro lavoro a chi li paga meglio.

Nei riguardi della storia Voltaire non crede nell'intervento della Provvidenza divina e non crede nemmeno che la sola storia importante sia quella europea. Considera altrettanto importanti le storie degli altri popoli: il suo è un concetto di storia universale. Parimenti, Voltaire critica la storia tradizionale che si occupa solo dei sovrani, delle loro conquiste e dei loro trattati. La storia deve essere quella di tutti gli uomini, perciò essa deve occuparsi anche dell'economia, dei modi di pensare e degli usi e costumi delle genti. Come gli illuministi in generale, anche Voltaire ha fiducia nel progresso della storia verso il meglio.

Gli enciclopedisti: Diderot e D'Alembert.

L'"Enciclopedia", o "Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri", è stato il massimo strumento di diffusione delle dottrine illuministiche. È nata da un'idea del libraio parigino Le Breton di tradurre in francese un'analogo opera inglese. **Diderot, assunto il compito di direttore dell'opera, si circonda di numerosi collaboratori** e rende più ampio ed ambizioso il piano originario. L'impresa inizia nel 1751 e viene ultimata nel 1772, non senza dover superare, grazie anche all'appoggio di Madame de Pompadour, resistenza ed opposizioni da parte degli ambienti religiosi. Anche in considerazione delle più limitate conoscenze dell'epoca, l'Enciclopedia non è priva di incongruenze ed errori, ma la sua efficacia è stata immensa e ad essa si deve in buona parte uno dei più vasti rinnovamenti della cultura europea.

Denis Diderot (1731-1784).

Come Voltaire, è stato intellettuale di molteplici interessi. Le sue dottrine illustrano i temi fondamentali dell'Illuminismo, in particolare la fiducia nella ragione umana, non senza la consapevolezza però dei suoi limiti contro ogni presunzione della metafisica.

Diderot comunque non rifiuta la possibilità di formulare ipotesi generali, una fondamentale visione del mondo similmente a Spinoza: il mondo è concepito come un immenso organismo e Dio come l'anima di esso. Come anima del mondo Dio è una sensibilità diffusa nelle cose della natura secondo gradi diversi. Il pensiero di Diderot oscilla fra deismo e panteismo. Tutti gli elementi dell'universo sono animati, cioè provvisti di una certa sensibilità, più o meno grande, che li spinge a trovare le combinazioni o le coordinazioni più adatte. Gli organismi viventi si sviluppano gradualmente e si trasformano gli uni negli altri (anticipazione dell'evoluzionismo biologico). Però tutte queste sono per Diderot semplice ipotesi di carattere problematico ed anzi rimprovera ai materialisti di trasformarle in dottrine dogmatiche, indiscutibili.

Jean Le Ronde D'Alembert (1717-1783).

È l'altro grande protagonista dell'Enciclopedia anche se a un certo punto, per discordie interne, ritira la propria collaborazione.

Crea una propria classificazione delle facoltà del pensiero e delle discipline fondamentali. Individua tre diversi modi in cui il pensiero opera sugli oggetti:

1. la memoria, che è la conservazione passiva e meccanica delle conoscenze, a cui corrisponde la storia;
2. la ragione, che consiste nell'esercizio della riflessione sulle conoscenze acquisite, cui corrisponde la filosofia;
3. l'immaginazione, che consiste nell'imitazione libera e creativa della realtà, cui corrispondono le belle arti.

Sull'esempio della "filosofia prima" di Bacone, D'Alembert ammette inoltre una metafisica generale in grado di analizzare i principi e le proprietà generali comuni sia a tutti gli esseri che a tutte le scienze, quali l'esistenza, la possibilità, la durata, i principi della logica e i postulati scientifici. Da tale metafisica è esclusa tuttavia la trattazione dei problemi della metafisica tradizionale (l'essenza di Dio, dell'anima e del mondo), dichiarati insolubili.

Anche D'Alembert è un deista: Dio è soltanto l'autore dell'ordine del mondo secondo le leggi immutabili della natura, ma è totalmente estraneo all'uomo e ai problemi umani. Di conseguenza la vita morale dell'umanità non dipende dalla religione.

Étienne Bonnot Condillac (1714-1780).

È un illuminista teorico del **sensismo**, ossia di una gnoseologia fondata esclusivamente sui sensi. Parte dal principio di Locke secondo cui tutte le

conoscenze derivano dall'esperienza, ma la sua teoria è ancora più radicale perché respinge la distinzione, operata da Locke, fra sensazioni e riflessioni, riconoscendo soltanto nella sensazione il principio che determina lo sviluppo di tutte le altre facoltà umane, ivi comprese quelle cosiddette spirituali, quali l'attenzione, la memoria, l'autocoscienza. I sentimenti, intesi come percezioni, e le idee altro non sono che sviluppi delle sensazioni: le sensazioni si sdoppiano in sentimento, che è autocoscienza (autopercezione) delle modificazioni dell'io prodotte dalle sensazioni stesse, e in idea, che è la sensazione del rapporto che la coscienza ha con qualcosa di esterno, con gli altri esseri. Le idee non ci fanno conoscere però ciò che gli esseri sono in se stessi, ma solo i rapporti che hanno con noi. Ciò dimostra per Condillac quanto siano vani e superflui gli sforzi dei filosofi che pretendono di cogliere la natura metafisica e l'essenza delle cose.

Gli illuministi materialisti: La Mettrie, d'Holbach, Helvétius.

Nessuno dei maggiori filosofi e scienziati dell'Illuminismo francese professa il materialismo, ossia la dipendenza dalla materia anche dell'attività mentale. Il loro intendimento è piuttosto quello di una descrizione del mondo naturale che si attenga ai fatti, ai fenomeni, respingendo le ipotesi metafisiche.

Peraltro la medicina settecentesca è venuta ad accumulare numerose osservazioni che mostrano come le facoltà mentali, non solo le sensazioni ed emozioni ma anche l'immaginazione, la memoria e l'intelligenza, siano condizionate dagli stati materiali sensitivi e corporei (l'età, la salute, la nutrizione, ecc.). Su questi fatti fa leva il materialismo, secondo cui sull'uomo agiscono solo cause e fattori materiali. Questa tesi è assunta non solo contro le concezioni metafisiche e religiose tradizionali ma anche contro le concezioni morali e politiche, estendendo altresì il materialismo al campo della condotta umana e della politica, concepite come condizionate anch'esse da fattori materiali.

Principali esponenti dell'Illuminismo materialista sono La Mettrie, d'Holbach ed Helvétius, che in quanto tali si professano altresì ateisti rispetto al prevalente deismo illuminista.

Per **La Mettrie** (1709-1751) l'uomo è una macchina e in tutto l'universo non c'è che una sola sostanza e una sola causa, quella materiale, corporea, sia pur in sembianze diverse. Tutte le attività psichiche umane sono prodotte e determinate dai movimenti corporei. L'anima è una semplice parola di cui non si ha idea: serve soltanto a denominare la parte corporea che in noi pensa, tuttavia per effetto di cause fisiologiche e non spirituali. La condotta dell'uomo è regolata dagli istinti posti dalla natura nell'organizzazione dei corpi. L'istinto ci insegna ciò che non dobbiamo fare mediante ciò che non vorremmo fosse fatto a noi. Perciò non valgono più di tanto né l'educazione, né la rivelazione divina, né i legislatori. Violenta è la polemica con tutte le forme inibitive della morale tradizionale.

D'Holbach (1723-1789) parte dal principio che l'uomo è un essere puramente fisico. Anche la morale è ridotta a condotta fisica, intesa come modo di agire

condizionato dalle leggi fisiche di causa ed effetto. La libertà umana è una pura illusione. L'uomo è necessitato a desiderare esclusivamente ciò che è o sembra utile al suo benessere. I principi tradizionali della religione, come l'esistenza di Dio, l'immaterialità dell'anima, la vita ultraterrena, sono perciò soltanto superstizioni.

Peraltro, mentre il materialismo di La Mettrie è di tipo individualistico (la ricerca individuale del piacere), il materialismo di d'Holbach, come anche in Helvétius, è ispirato ad una morale etico-politica. Anche per d'Holbach vale la legge della ricerca del piacere, ma il piacere è ragionevole quando non nuoce agli altri ed è indirizzato alla pacifica, e perciò gratificante, convivenza sociale.

In **Helvétius** (1715-1771) il materialismo è ancora più radicale: esso non solo condiziona ma determina anche la vita morale. Dalla tesi che la sensibilità fisica è l'unica origine delle idee e che anche giudicare o valutare significa sentire, Helvétius deduce il principio secondo cui l'unico movente dell'uomo è l'amor proprio, il proprio interesse, non solo individuale ma anche sociale per non incorrere nell'emarginazione dalla società. Le nazioni più forti e virtuose, come ad esempio l'antica Sparta, sono quelle in cui i legislatori hanno saputo conciliare l'interesse individuale con quello pubblico, incoraggiando le virtù civili con ricompense e piaceri sensibili.

Jean Jacques Rousseau (1712-1778).

Nasce a Ginevra in Svizzera. È stato calvinista e, per breve tempo, cattolico. Vive un'esistenza travagliata ed errabonda, a Londra, a Parigi e poi soprattutto a Montmorency in Lussemburgo. Di carattere timido e scontroso, si è sempre sentito un diverso.

Opere principali: Discorso sull'ineguaglianza; Il contratto sociale; L'Emilio.

È definito un illuminista atipico: è illuminista nella critica alla tradizione e alla società, ma è già romantico o preromantico nell'esaltazione della spontaneità del sentimento. In effetti, il rapporto tra Rousseau e l'Illuminismo costituisce un autentico problema storiografico rispetto al quale sussistono interpretazioni divergenti. Per alcuni studiosi Rousseau non appartiene all'Illuminismo ma piuttosto precorre il Romanticismo. Per altri, che oggi sono la maggioranza, Rousseau, pur nella sua diversità, esprime comunque temi di fondo che rientrano nello spirito dell'Illuminismo: l'atteggiamento critico e riformatore nei confronti della società e dei suoi pregiudizi; la difesa della religione naturale ed il rifiuto delle religioni storiche rivelate, l'importanza attribuita all'educazione e alla perfettibilità dell'uomo. Rousseau infatti, pur rivendicando il valore dell'istinto, della natura e del sentimento, finisce anch'egli per affidare alla ragione il compito della trasformazione del mondo. Rousseau è contro gli illuministi ma non contro l'Illuminismo. La sua polemica non è contro la ragione, ma contro quella ragione astratta e artificiale che pretende di annullare gli istinti e le passioni. La ragione non deve sopprimerli, ma guidarli ed armonizzarli. **Il suo ideale è quello di riconciliare l'uomo con la natura, ossia di rendere più naturale, spontanea e solidale la società moderna, divenuta troppo artificiosa e calcolatrice.**

La civiltà come decadenza.

La riflessione sullo stato della civiltà moderna è occasionata in Rousseau da un quesito proposto dall'Accademia di Digione, la quale si chiedeva "se davvero il **progresso delle scienze e delle arti abbia contribuito a purificare i costumi**". Nel suo "Discorso sulle scienze e le arti" **Rousseau risponde che esse, anziché purificare i costumi, hanno invece contribuito a corromperli:** le arti e le scienze sono state per lo più utilizzate come ornamenti superflui, per abbellire la realtà delle cose ed indurre gli uomini ad agire secondo "buone maniere", abituandoli così più ad "apparire", inseguendo mode e comportamenti conformistici, anziché "essere" spontaneamente se stessi. **Prima, dice Rousseau, i nostri costumi erano rozzi ma naturali. Oggi non si osa più mostrarsi come si è, prevale l'ipocrisia.** In tal modo non si saprà mai bene con chi si ha a che fare; alla verità e alla virtù subentra la menzogna e il vizio. Ai vizi della raffinata Atene Rousseau contrappone la virtù della ruvida Sparta.

Rousseau non condivide dunque l'ottimismo e l'idea di progresso degli illuministi. Per lui "tutto degenera nelle mani dell'uomo". **La civilizzazione ha**

comportato conformismo e perdita dell'originaria libertà di natura. È subentrato un radicale contrasto tra natura e civiltà.

Le scienze, anziché scaturire dalle virtù, sono nate da altrettanti vizi: l'astronomia dalla superstizione, l'eloquenza dall'ambizione, la geometria dall'avarizia, la fisica dalla curiosità.

Questa concezione di Rousseau provoca forti reazioni, poiché giudicato eccessivo e fuori tema attribuire alle scienze e alle arti i guasti della civiltà. In particolare Rousseau è colpito dall'obiezione del re Stanislao di Polonia, per il quale invece sono state le ricchezze e non la scienza la fonte originaria dei mali sociali. **A causa di tutto ciò Rousseau**, nel "Discorso sulla disuguaglianza", **modifica ed integra il suo pensiero sulle cause della decadenza della civiltà.**

Lo stato di natura.

Per comprendere l'origine della decadenza della civiltà e dell'ingiustizia sociale Rousseau afferma che bisogna prima conoscere l'uomo quale era nell'originario e primitivo stato di natura, rovesciando in proposito la concezione di Hobbes: l'uomo, sostiene Rousseau, era originariamente una creatura innocente, un "buon selvaggio", non ancora colpito dai vizi derivanti dalla civiltà e dal progresso. Più precisamente, non sostiene che l'uomo primitivo fosse effettivamente buono ma piuttosto che non era né buono né cattivo, bensì semplicemente innocente giacché si limitava a seguire il proprio istinto. **Ciò che qualificava l'uomo allo stato di natura** era la perfetta corrispondenza tra i bisogni e le risorse di cui disponeva: i suoi soli bisogni erano il cibo, un rifugio per ripararsi e la riproduzione. **Erano bisogni minimi, facili da soddisfare ed ognuno bastava se stesso.**

Rousseau è consapevole che tale stato di natura, come da lui raffigurato, **non indica necessariamente quello effettivo dell'uomo primitivo** e che anzi, probabilmente, non è mai esistito così come egli lo ha descritto. **Lo ritiene tuttavia utile come modello** e ipotesi di ricerca per spiegare la natura umana e la sua attuale decadenza e corruzione.

Proseguendo nella sua indagine, Rousseau osserva **però che non sempre la natura provvedeva a soddisfare i bisogni dell'uomo primitivo**, che doveva affrontare anche periodi di carestia, inverni rigidi, estati torride e la ferocia degli animali. L'uomo primitivo **si trovò quindi costretto a sviluppare lo sfruttamento minerario, la metallurgia** (la lavorazione del ferro) **e l'agricoltura.** **Senonché all'attività mineraria e alla coltivazione delle terre ha fatto seguito la loro spartizione e quindi l'avvento della proprietà privata, causa fondamentale dell'ingiustizia, dei conflitti e del decadimento sociale.** Rousseau commenta questo trapasso con la **celebre frase:** "il primo uomo che, recintato un terreno, pensò di affermare "questo è mio" e trovò persone abbastanza ingenua da credergli, fu il vero fondatore della società civile" e, conseguentemente, di tutti i delitti, le guerre, le miserie e gli orrori che derivarono per il genere umano. Con l'avvento della proprietà privata si consolida in modo definitivo, per Rousseau, la disuguaglianza morale e politica; si afferma la

prima grande divisione tra gli uomini, quella fra ricchi e poveri, che ha condotto ad una guerra permanente all'insegna della rapina e della violenza: la sopraffazione dei ricchi e il brigantaggio dei poveri. **Quindi non nello stato di natura, come per Hobbes, ma col processo di civilizzazione, col sorgere delle società civili, si giunge per Rousseau ad una condizione di guerra di tutti contro tutti.**

In questa situazione erano i ricchi a rischiare di più perché avevano di più da perdere **e proprio loro hanno imposto**, afferma Rousseau, **quella specie di patto sociale, da lui definito iniquo**, che ha condotto alla costituzione dello Stato, concepito come strumento dei ricchi per sottomettere i poveri. **La nascita dello Stato moderno** così come si è sviluppato, descrive Rousseau, **ha accelerato il processo di decadimento civile attraverso tre tappe:**

1. la fondazione delle leggi e del diritto di proprietà, che sanciscono la distinzione tra ricchi e poveri;
2. l'istituzione della magistratura, che sancisce la distinzione tra potenti e deboli;
3. l'avvento dello Stato assoluto, che sancisce il dispotismo.

Si afferma una disuguaglianza civile autorizzata dalla legge imposta, assolutamente contraria al diritto naturale.

Il contratto sociale.

Poiché la causa del male e della corruzione è attribuita da Rousseau esclusivamente all'uomo, e non a Dio o alla natura, la possibilità di un riscatto spetta allora all'uomo stesso mediante un nuovo modo di intendere e di orientare la ragione umana. Alla teodicea religiosa (la soluzione religiosa e ultraterrena del problema del male) Rousseau contrappone una teodicea laica: **se l'uomo ha distrutto l'innocenza dello stato di natura originaria** attraverso una civilizzazione artificiosa e socialmente ingiusta, **l'uomo stesso può e deve porvi rimedio** attraverso l'educazione e la politica.

Non si tratta di tornare ad un primitivo stato di natura, più ideale che reale, rinunciando a quei sani principi che la civilizzazione, pur nel suo progressivo decadimento, ha comunque recato con sé: la giustizia e la moralità al posto dell'istinto; il senso del dovere e la legge al posto degli impulsi e delle passioni sfrenate. **Si tratta piuttosto di stipulare un nuovo contratto sociale**, diverso da quello ingiusto imposto dai gruppi privilegiati e dai ricchi per conservare il loro potere. Il nuovo contratto sociale deve essere capace di trasformare l'uomo in cittadino, ossia in un individuo che passi dall'egoismo alla solidarietà e all'amore per il bene della comunità, ritornando così, questa volta in modo consapevole e razionale, a quella libertà ed uguaglianza di cui godeva nello stato di natura in modo istintivo.

A differenza di Montesquieu, che si era limitato a descrivere le sussistenti forme di governo e sistemi legislativi, Rousseau si propone di individuare il fondamento autentico dell'autorità politica, che per lui non deriva né da Dio né dal diritto ereditario né dall'imposizione con la forza. **Anche per Rousseau**, come per i filosofi contrattualisti (Hobbes, Locke, Voltaire, ecc.) **l'autorità non può derivare che da**

un patto sociale. Tuttavia, mentre i **contrattualisti**, accanto al patto di unione in società, **ammettono anche un patto di sottomissione ad un sovrano al di sopra dei sudditi**, Rousseau ritiene **inammissibile rinunciare alla libertà** ed accettare la sottomissione perché ciò significa rinunciare alla propria qualità di uomo.

La soluzione per Rousseau sta nel cedere i propri diritti non ad un sovrano ma alla comunità nel suo complesso, di cui ciascun cittadino entra a far parte. In tal modo ogni cittadino accetta volontariamente una comune autorità poiché riconosciuta come autorità e volontà anche propria, che non solo protegga la sicurezza ma consenta altresì la libertà e l'uguaglianza. Rousseau chiama questa autorità comune col nome di **"volontà generale"**, la quale non è la somma delle volontà di ciascuno bensì la volontà dell'intera comunità. È la volontà di tutti che persegue il solo bene ed interesse comune, mentre la somma delle volontà di ognuno può comportare conflitti e finire col perseguire gli interessi particolari e privati che si intendono far prevalere.

Alla volontà generale tutti devono essere sottomessi giacché ciascuno, obbedendo ad essa, è come se obbedisse a se stesso: in ciò consiste la vera libertà.

La volontà generale è dunque quella di tutto il popolo, il quale soltanto è titolare della sovranità, solo il popolo può detenere il potere. **Rousseau è perciò contrario al regime parlamentare**, in cui cittadini delegano i loro diritti ai parlamentari che eleggono, perché ciò significa rinunciare o limitare i propri diritti. Rousseau **propone invece una forma di democrazia diretta**, assembleare, a cui tutti i cittadini partecipino assumendo insieme le decisioni politiche. **Per tale motivo Rousseau rifiuta anche la teoria della divisione dei poteri** di Montesquieu, considerando piuttosto il Governo e la Magistratura come semplici esecutori delle leggi emanate dall'Assemblea popolare. Senonché la democrazia diretta è possibile in concreto solo negli Stati molto piccoli, come nei cantoni della Svizzera in cui Rousseau è nato.

In ogni caso, riconosce Rousseau, anche nell'Assemblea popolare è inevitabile il formarsi di una maggioranza e di una minoranza, per cui la volontà generale diventa di fatto la volontà della maggioranza. Pur considerando la volontà generale sempre giusta, indivisibile e infallibile, **Rousseau è altresì costretto ad ammettere che il popolo può anche ingannarsi** e non perseguire sempre il bene comune. In tale circostanza, ribatte Rousseau, non è la volontà generale che sbaglia bensì l'opinione popolare. **È allora necessaria una guida, un legislatore, un capo che sappia indirizzare cittadini.**

Le ambiguità della concezione politica di Rousseau.

Dunque, l'ideale politico di Rousseau è quello di una socializzazione radicale dell'uomo per impedire che prevalgano gli interessi privati, che devono essere invece sottomessi agli interessi collettivi. Anche la morale, le scienze, le arti, le lettere, e pure la religione, devono contribuire a realizzare il comune spirito collettivo. Per indirizzare il popolo immaturo, **Rousseau indica inoltre l'esigenza di un capo carismatico**, capace di affascinare e orientare i comportamenti. **Avviene così che, da una parte, Rousseau appare un sostenitore della democrazia e della libertà, in**

base alla concezione secondo cui la sovranità risiede nel popolo formato da cittadini tra di loro uguali, **mentre, dall'altra parte**, subordinando alla collettività e alla volontà generale sia le libertà individuali, sia la morale che la cultura e la religione, **appare per contro il precursore dello Stato etico e totalitario** (quali, ad esempio, il regime nazista o il comunismo sovietico), di quello Stato cioè che non si limita a regolare la vita pubblica ma che pretende di imporsi anche nella vita privata dei cittadini, nel loro modo di pensare e nella loro condotta morale individuale.

Vi è insomma in Rousseau un'ambiguità di fondo. Di per sé il concetto di volontà generale, di bene comune, è un concetto nobile, ma in concreto la volontà generale non può che essere di volta in volta incarnata da qualcuno che ritiene o pretende di rappresentarla, magari in buona fede. Però questo qualcuno è sempre una persona particolare, tutt'al più è l'esponente di un gruppo, di un partito e di una ideologia. Non vi è pertanto garanzia che, facendoli passare come interessi generali, non imponga invece interessi di parte. Secondo Rousseau, quando il volere del singolo si trovi in conflitto con la volontà prevalente, egli deve essere allora obbligato a riconoscere di essersi "sbagliato".

Non era certo nelle intenzioni di Rousseau giungere a questi esiti ambigui in quanto animato da un sincero ideale. Ma è un fatto che il suo pensiero ha influenzato le correnti radicali della politica e della filosofia moderna, dall'estremismo dei Giacobini e di Robespierre ai regimi politici totalitari del Novecento (fascismo, nazismo, comunismo sovietico).

Peraltro, va precisato che Rousseau insiste soprattutto sull'uguaglianza dei diritti piuttosto che su forme di comunismo o di regimi estremisti ed utopistici. Anche la sua condanna della proprietà privata non è radicale. Poiché "distruggere completamente la proprietà è impossibile", scrive Rousseau, egli riconosce il diritto di proprietà ma ritiene che essa debba essere subordinata al bene pubblico e contenuta in limiti ristretti, nelle mani di piccoli proprietari, poiché "lo Stato sociale è vantaggioso agli uomini solo in quanto essi abbiano tutti qualcosa e nessuno di loro abbia troppo".

L'educazione.

Come premesso, secondo Rousseau **l'uomo può risollevarsi** dalla condizione di decadenza e di ingiustizia cui lo ha condotto la civiltà moderna **sia attraverso la politica**, mediante la stipula di un nuovo contratto sociale, **ma sia anche attraverso l'educazione.**

Nella sua opera "L'Emilio" descrive appunto quale debba essere l'educazione dei cittadini dalla nascita fino all'età adulta. Contro l'educazione tradizionale, che opprime e distrugge l'originaria spontaneità della natura umana con le sue regole artificiali, l'ideale educativo di Rousseau è quello del più idoneo sviluppo della persona umana secondo la sua propria natura, superando ed armonizzando il contrasto instauratosi tra natura e cultura, tra natura e civiltà.

Rousseau parte dalla fondamentale convinzione secondo cui l'uomo è per natura buono, o per lo meno innocente, e perciò l'educazione non deve limitare la libera e spontanea espressione della natura umana. Il bambino quindi non deve essere trattato come un adulto, ma deve essere rispettata la sua personalità e particolarità. I maestri devono solo limitarsi ad aiutarlo a sviluppare naturalmente e spontaneamente il suo carattere.

Fino a 12 anni va coltivato lo sviluppo della naturale sensibilità del bambino. Fino a 15 anni va curata l'educazione intellettuale, fondata sul contatto diretto con le cose e sull'attività manuale, in modo da stimolare l'invenzione e la creatività. A 15 anni, età che coincide col nascere delle passioni, inizia l'educazione morale e religiosa. L'amore di sé deve diventare amore verso il prossimo e verso la comunità. L'obiettivo educativo consiste nel raggiungimento di un armonioso equilibrio tra istinto e ragione, che deve assumere una funzione di guida della condotta. Ciò spiega come Kant si sia ispirato a Rousseau nella sua dottrina morale ed abbia riconosciuto in lui il "Newton" del mondo morale.

La religione naturale.

Come appreso, **la preoccupazione principale di Rousseau è la garanzia della convivenza sociale** secondo il concetto di volontà generale e di bene comune. **La religione deve concorrere al perseguimento di questo traguardo** mediante un collegamento stretto con la vita politica (concezione della religione finalizzata alla politica).

La religione cui si riferisce Rousseau è quella del deismo, cioè la religione naturale intesa come sentimento spontaneo della coscienza individuale che avverte l'esistenza di un'entità superiore ordinatrice dell'universo.

Tre sono in particolare le verità colte dalla religione naturale:

1. l'esistenza di Dio come autore del movimento dei corpi e dell'ordine universale;
2. l'immortalità dell'anima, quale garanzia che, almeno nell'al di là, il malvagio non prevalga sul giusto giacché tale eventualità si porrebbe altrimenti in un contrasto inaccettabile con l'ordine del mondo;
3. che esiste nella natura un senso e un fine ultimo.

La religione naturale però non si può imporre a nessuno: il principio di tolleranza deve valere anche per gli atei. **Ma oltre a questa c'è la religione del cittadino**, che stabilisce il comandamento della santità dello Stato e del carattere sacro del contratto sociale e delle leggi (Stato etico). Per Rousseau non è tanto la Chiesa ma lo Stato quale unico organo della salvezza individuale e collettiva. Senza l'osservanza dei precetti della religione del cittadino è impossibile essere cittadini buoni e fedeli. **Lo Stato non può obbligare ad obbedire ai suoi comandamenti, ma può mandare in esilio chi non li rispetta**, non come persona empia ma come persona antisociale. Rousseau definisce in tal modo una sorta di principio negativo della tolleranza religiosa: vanno tollerate tutte le religioni i cui dogmi non siano contrari al dovere del

cittadino; in caso contrario l'intolleranza è giustificata. La disobbedienza alla religione del cittadino è per Rousseau il crimine peggiore.

Conclusioni.

Il pensiero di Rousseau si è imposto per motivi contrastanti. Per alcuni è il teorico del sentimento interiore come unica guida della vita, per altri è il difensore della sottomissione totale dell'individuo alla collettività; per alcuni è un democratico, per altri è il primo teorico del socialismo; per alcuni è un illuminista, per altri è un antiilluminista; per tutti è il primo teorico della pedagogia moderna. In effetti, se Rousseau esprime temi profondi dell'Illuminismo, preannuncia altresì i germi del Romanticismo. È promotore, al tempo stesso, di esigenze innovatrici e di reazioni conservatrici: è mosso dal desiderio ma insieme dal timore di una rivoluzione radicale, dalla nostalgia della vita primitiva e dalla paura che, a causa di lotte insensate, si possa cadere nella barbarie. Rousseau affascina per la complessità dei sentimenti che descrive, per il tormento delle sue oscillazioni tra divergenti punti di vista, ma soprattutto per la chiara denuncia, in pieno Settecento, il secolo dei lumi della ragione, dei pericoli che possono derivare, per contro, da un razionalismo esasperato. È infatti persuaso che la ragione, senza gli istinti e le passioni, diventi sterile, accademica e innaturale e che le passioni e gli istinti, senza la disciplina della ragione, portino al caos individuale e all'anarchia sociale.

L'ILLUMINISMO INGLESE, ITALIANO E TEDESCO.

Illuminismo inglese.

Nel Settecento l'Inghilterra si trova già in epoca post-rivoluzionaria. Due sono i temi principali: il primato della religione naturale su quella rivelata e l'autonomia della morale dalla religione, che si può fondare esclusivamente sulla coscienza umana: non la religione, ma basta la coscienza a distinguere fra bene e male.

Illuminismo italiano.

Due sono i centri principali, Napoli e Milano.

A Napoli l'attenzione si rivolge soprattutto ai temi storici e giuridici. La Chiesa è considerata causa dell'indebolimento politico. Maggiori esponenti sono: Muratori, Galiani, Filangieri.

A Milano l'Illuminismo si sviluppa attorno alla rivista "Il Caffè". Prevalgono i temi economici e di riflessione civile. Maggiori esponenti sono: Pietro e Alessandro Verri e Cesare Beccaria, celebre per il suo programma di abolizione della tortura e della pena di morte.

Illuminismo tedesco.

È caratterizzato da una minore radicalità e politicità e da una maggior attenzione ai problemi del metodo e dell'analisi logico-razionale delle teorie. Due sono i principali orientamenti: quello razionalistico-accademico (Wolff) e quello religioso-storico (Lessing).

IMMANUEL KANT (1724-1804).

Nasce a Königsberg (Prussia orientale) da una famiglia numerosa e di modeste condizioni; il padre è un artigiano. Frequenta dapprima un collegio protestante e poi l'università di Königsberg, mantenendosi col dare lezioni private. Studia matematica, scienze naturali, letteratura latina, teologia e filosofia.

I suoi interessi iniziali sono soprattutto di natura scientifica; solo in seguito si volge alla filosofia.

Insegna come libero docente e poi come ordinario di logica e metafisica presso l'università di Königsberg.

Vive da celibe ma è molto aperto alla vita sociale e con uno spirito cosmopolitico. La sua giornata è scandita secondo ritmi estremamente regolari.

Scriva le sue opere principali nel periodo della maturità, in cui acquista notorietà.

Nell'ultimo periodo della vita si dedica a riflessioni sulla politica, sul diritto e sulla religione. Muore compianto dai concittadini.

Opere principali: Critica della ragion pura; Critica della ragion pratica; Critica del giudizio.

Periodi e sviluppo della produzione filosofica kantiana.

Nella produzione filosofica kantiana **si distinguono tre periodi: i primi due chiamati precritici ed il terzo definito come il periodo critico.**

1) nel **primo periodo** nutre interessi prevalentemente scientifici, specie in ambito fisico, astronomico e meteorologico.

2) nel **secondo periodo** si interessa di filosofia, in particolare delle concezioni filosofiche di Newton, nonché di filosofia metafisica, specialmente della metafisica di Leibniz e della critica che Leibniz muove contro Cartesio, allorché fa presente la necessità di considerare come necessario fattore preliminare al principio dell'estensione l'esistenza e l'azione delle monadi, ossia di una forza viva (l'energia cinetica) che tale estensione sia in grado di produrre.

Ma **la lettura delle opere di Hume sveglia Kant dal "sonno dogmatico"**, come da lui chiamato, **ossia lo risveglia dalle illusioni della metafisica.** Kant si persuade che la logica e la metafisica tradizionali non sono una logica e una metafisica della realtà perché restano chiuse in principi astratti che non colgono l'essere, la realtà autentica. Il principio di identità e di non contraddizione non sono in grado di spiegare il fondamento reale delle cose. L'intelletto non deve superare i limiti dell'esperienza se non vuole perdersi in astrattezze. Ne **consegue una profonda critica alla metafisica:** quando pretende di conoscere la profondità delle cose allora essa, Kant scrive, "è un abisso senza fondo, un oceano inesplorato"; la metafisica invece è utile quando indaga sui limiti della ragione e della conoscenza umana.

Kant è altresì influenzato dalla filosofia di Rousseau, secondo cui **l'etica è autonoma rispetto alla metafisica:** l'intelletto è la facoltà che può cogliere il vero

ma non il bene, che semmai può essere colto da quell'altra facoltà che è la volontà. Vero e bene non coincidono.

3) il **terzo periodo** è quello più propriamente critico. Si parla in proposito di **filosofia critica o criticismo** perché **contrapposta sia al dogmatismo metafisico** (che presenta le sue concezioni come dogmi indiscutibili) **sia allo scetticismo in cui ha finito col cadere l'empirismo di Hume** (il quale dubita della possibilità di giungere a conoscenze universali e necessarie).

La critica deve essere lo strumento della filosofia e criticare vuol dire giudicare sulla validità ma anche sui limiti dell'esperienza e della conoscenza umana.

Con le sue tre celebri "Critiche", della ragione pura, della ragione pratica e del giudizio, **Kant opera una sintesi formidabile tra razionalismo ed empirismo**, collocando illuministicamente la ragione a fondamento di ogni indagine, insieme tuttavia alla consapevolezza dei limiti della ragione umana medesima.

LA CRITICA DELLA RAGIONE PURA.

Spiegazione dei termini: critica=analisi, esame, giudizio; ragione=conoscenza, intesa come modi del conoscere; pura=indipendente dall'esperienza, che si applica ai contenuti dell'esperienza ma è indipendente da essa: i modi di funzionare della conoscenza, cioè, precedono l'esperienza e non dipendono da essa.

Quindi il titolo "Critica della ragione pura" significa nel complesso: analisi, esame della conoscenza, ossia dei modi del conoscere non limitati ma indipendenti dall'esperienza.

Kant conviene con l'empirismo nell'affermare che ogni nostra conoscenza comincia con l'esperienza e quindi critica il razionalismo ma, preciserà, ciò non significa che la conoscenza stessa derivi interamente dall'esperienza e pertanto, in questo senso, critica anche l'empirismo e i suoi esiti scettici cui è giunto con Hume.

Kant non si rassegna a ritenere, come Hume, dubitabile ogni tipo di conoscenza; si propone invece di verificare in modo approfondito se vi siano, e quali, conoscenze valide; in particolare intende verificare la validità della conoscenza matematica e fisica, se cioè la matematica e la fisica sono valide come scienze, **nonché la validità della conoscenza metafisica**, se cioè la metafisica è valida anch'essa come scienza.

La teoria dei giudizi.

Per giudizi si intendono qui le proposizioni dichiarative, cioè quelle che affermano o negano qualcosa. **In particolare il termine "giudizio" significa attribuire un predicato** (una proprietà) **al soggetto della proposizione.**

Per essere autentica, dice Kant, **la conoscenza scientifica deve consistere di proposizioni**, cioè di giudizi, **universali e necessarie ma collegate anche all'esperienza**, perché solo la possibilità di fare sempre nuove esperienze può incrementare la conoscenza.

Di quali giudizi si avvale allora la scienza? Kant rammenta che, solitamente, si distinguono due categorie di giudizi: i giudizi analitici e i giudizi sintetici.

Si ha un **giudizio analitico** (che opera un'analisi) quando il predicato è implicito nel soggetto, che si limita cioè ad analizzare, scomporre ed esplicitare quanto è già contenuto nel soggetto. Ad esempio la proposizione "ogni corpo è esteso" è un giudizio analitico perché il soggetto di essa, cioè corpo, è già sinonimo di estensione; il predicato, ossia la proprietà dell'estensione, è già implicita e contenuta nel concetto di corpo, per cui questa proposizione, o giudizio, non ci dice niente di nuovo limitandosi ad esplicitare ciò che già il soggetto significa di per sé (come dire che "il triangolo ha tre angoli"). Il giudizio analitico è basato sul principio di identità: $A=A$, ossia il soggetto e il suo predicato hanno il medesimo significato, nonché sul principio di non contraddizione: A non può essere contemporaneamente anche B. **Il giudizio analitico è "a priori"**: significa che precede ed è indipendente dall'esperienza, si formula cioè senza il bisogno di ricorrere all'esperienza poiché basato unicamente su principi e regole logiche. Pertanto il giudizio analitico è **sempre universale e necessario** (universale=valido per tutti in ogni tempo e in ogni luogo; necessario=non può che essere così in ogni caso), **però non aggiunge niente di nuovo a quanto già sappiamo**, non è in grado di aumentare la nostra conoscenza.

Si ha invece un **giudizio sintetico** quando il predicato aggiunge al soggetto qualcosa di nuovo, non ricavabile da una semplice analisi e deduzione logica; sintetico significa che fa sintesi, che unisce, che aggiunge ad una cosa, il soggetto, un'altra cosa nuova e diversa, cioè un predicato, una proprietà, che non è già implicito nel soggetto stesso. Ad esempio il giudizio "questo corpo è pesante" è un giudizio sintetico perché aggiunge al soggetto (questo corpo) un predicato, una proprietà, ossia il fatto di essere pesante, che non è implicita nel soggetto medesimo. Se l'estensione è un predicato implicito di ogni corpo, poiché tutti i corpi sono estesi, non è così per la pesantezza perché vi sono corpi pesanti ma anche leggeri. Mentre il giudizio analitico è "a priori", **il giudizio sintetico è invece "a posteriori"**; vuol dire che viene dopo l'esperienza, che è basato sull'esperienza e che deriva da essa. Infatti, per dire che un certo corpo è pesante devo prima vederlo, devo farne esperienza. Derivando dall'esperienza, da esperienze sempre nuove, **il giudizio sintetico allora aumenta ed estende la mia conoscenza, però non è né universale né necessario**, perché non posso fare esperienza di tutto e non posso essere sicuro che le mie esperienze saranno necessariamente sempre uguali in ogni caso, ora e nel futuro.

Sul giudizio analitico è basato in particolare il razionalismo, che ritiene possibile una conoscenza a priori dei fondamenti delle cose e dei principi della realtà tramite le idee innate, da cui dedurre poi le spiegazioni particolari, **sottovalutando peraltro il ruolo dell'esperienza ai fini dell'aumento delle conoscenze.**

Sul giudizio sintetico è invece basato l'empirismo, per il quale le conoscenze sono solo posteriori, **giungendo però a dubitare sulla possibilità di pervenire a conoscenze universali e necessarie**, cioè autenticamente scientifiche.

È chiaro allora che la vera scienza non può basarsi né su giudizi analitici né sintetici, bensì su "giudizi sintetici a priori", che siano cioè universali e necessari ma anche capaci di incrementare la conoscenza per effetto dell'accumularsi delle

esperienze. Ad esempio giudizi sintetici a priori del tipo "tutto ciò che accade ha una causa", il quale, in tal senso, attribuisce al principio di causa il valore di strumento certo di conoscenza scientifica.

Ma, si chiede Kant, sono possibili giudizi sintetici a priori? Quale è il loro fondamento, la loro validità? Abbiamo visto che i giudizi analitici a priori si fondano sul principio di identità e di non contraddizione e che i giudizi sintetici a posteriori si fondano sull'esperienza. Ma **quale è il fondamento dei giudizi sintetici a priori?** Vedremo che Kant risponde positivamente a questa domanda attraverso quella che è stata definita e celebrata come "la rivoluzione copernicana di Kant nel campo della gnoseologia".

La rivoluzione copernicana di Kant nella gnoseologia.

Prima di Kant la conoscenza veniva spiegata supponendo che fosse il soggetto conoscente a doversi adeguare agli oggetti da conoscere, ossia a doversi regolare su di essi, ritenendo ad esempio che l'occupare un certo spazio, il trovarsi collocati in un certo tempo, il derivare da una certa causa o produrre certi effetti, od avere altre proprietà, fossero caratteristiche proprie e dirette degli oggetti stessi cui il soggetto doveva adeguarsi, ovvero cercare di capire per poterli conoscere. **Kant scopre che la conoscenza invece non funziona in questo modo ma anzi in modo esattamente contrario: non è il soggetto conoscente che deve adeguarsi all'oggetto** (che deve cioè far corrispondere le sue percezioni alle presunte proprietà e caratteristiche dell'oggetto) **ma è l'oggetto che viene regolato, organizzato dal soggetto e che, in tale maniera, viene conosciuto. Così come in astronomia Copernico inverte, rovescia la posizione della Terra e del Sole**, ponendo il Sole al centro dell'universo e non più la Terra, **altrettanto, nella gnoseologia, Kant inverte il ruolo fra oggetto e soggetto**: la conoscenza non si basa nel comprendere quali sono le effettive proprietà e caratteristiche dell'oggetto che si vuol conoscere, ma deriva dai modi in cui il soggetto organizza i dati sensibili percepiti nell'oggetto, deriva dai modi di funzionare del suo intelletto, ossia dai modi in cui il suo intelletto classifica ed interpreta le sensazioni ricevute a contatto con l'oggetto. Si tratta di una rivoluzione del modo di intendere il processo conoscitivo paragonabile alla rivoluzione operata da Copernico in astronomia: perciò si parla di "**rivoluzione copernicana**" di Kant compiuta **nel campo della gnoseologia**, cioè nel campo dello studio e della spiegazione dei modi e della validità della conoscenza umana.

Detto in altri termini, non sono gli oggetti, le loro proprietà e caratteristiche che, percepite da noi, producono e causano la nostra conoscenza, ma la possibilità di conoscere ci è data dai modi di funzionare del nostro intelletto, della nostra mente. Non possiamo conoscere se e come le cose stanno in un certo spazio, in un certo tempo, in un certo rapporto di causa ed effetto, se sono o non sono in relazione fra di esse, se hanno una certa sostanza o ne hanno un'altra, ecc., perché noi non conosciamo direttamente le cose, bensì solo i "fenomeni" delle cose, cioè come le cose ci appaiono, ma non sappiamo se le cose in realtà sono proprio così come le vediamo. E' invece il nostro intelletto, il suo modo di funzionare, che colloca ed

organizza le cose percepite in un certo spazio, in un certo tempo, in un certo rapporto di causa-effetto, in collegamento o no fra di esse, che attribuisce loro una certa sostanza o un'altra.

Se la possibilità del conoscere le cose non dipende dalle cose stesse, cioè dalla preliminare esperienza di esse, ma deriva dai modi di funzionare dell'intelletto, dai meccanismi con cui l'intelletto classifica ed organizza le sensazioni, modi e meccanismi che sono costanti e uguali in tutti gli uomini, allora questi modi di funzionare sono "a priori", sono cioè indipendenti dall'esperienza e quindi universali e necessari come i giudizi analitici.

D'altro canto, i modi di funzionare dell'intelletto non sono fini a se stessi ma la loro funzione, pur essendo indipendenti dall'esperienza, è tuttavia quella di essere applicati all'esperienza, alle varie cose che progressivamente percepiamo; perciò consentono altresì di aumentare la nostra conoscenza, facendo esperienze nuove, come nel caso dei giudizi sintetici.

Si può allora concludere che, in virtù di tali modi del conoscere, sono davvero possibili i giudizi sintetici a priori su cui si fonda la scienza autentica.

Kant chiama i modi di funzionare della sensibilità (delle nostre sensazioni) e dell'intelletto "forme pure" o "forme a priori", cioè, appunto, indipendenti dall'esperienza, e poiché vi sono tre tipi di conoscenza, ossia la conoscenza sensibile (le sensazioni), la conoscenza intellettuale (quella che avviene mediante l'intelletto) e la conoscenza tramite la ragione, Kant distingue pertanto tra: 1) forme della sensibilità; 2) forme dell'intelletto; 3) idee della ragione.

Fatta questa scoperta, questa rivoluzione circa il modo in cui avviene la conoscenza umana, **Kant sviluppa conseguentemente l'argomento nella sua "Critica della ragione pura". Quest'opera è suddivisa in due parti, di cui la seconda è a sua volta divisa in altre due parti:**

1. **estetica trascendentale**, che studia i modi, cioè le forme della conoscenza sensibile;
2. **logica trascendentale**, che studia i modi, le regole del pensiero in generale.

La logica trascendentale è a sua volta divisa in:

1. **analitica trascendentale**, che studia i modi, cioè le forme della conoscenza intellettuale;
2. **dialettica trascendentale**, che studia le idee della ragione.

Il termine "trascendentale", come impiegato da Kant, è sinonimo di "a priori" e significa che trascende l'esperienza, che è al di là dell'esperienza, nel senso che il fondamento di validità delle nostre conoscenze, pur collegate all'esperienza, sta nei modi di funzionare della nostra sensibilità (conoscenza sensibile) e del nostro intelletto (conoscenza intellettuale), modi che, in quanto tali, trascendono appunto l'esperienza, sono al di là e indipendenti dall'esperienza, e quindi sono universali e necessari perché tali modi di funzionare appartengono universalmente e necessariamente (costantemente) al soggetto conoscente e non all'oggetto conosciuto del quale si fa esperienza.

Si procede ora ad esaminare di seguito, una per una, le parti in cui è suddivisa la "Critica della ragione pura".

L'estetica trascendentale.

In questo contesto il termine estetica non va interpretato, secondo l'uso corrente, come teoria dell'arte, bensì **in senso etimologico, che significa sensazione**, sulla quale si fonda per l'appunto la conoscenza sensibile. **Estetica trascendentale significa quindi** "teoria che tratta delle forme trascendentali della conoscenza sensibile", ossia teoria che tratta dei modi a priori (indipendenti dall'esperienza) di funzionare della conoscenza sensibile.

Ogni conoscenza sensibile, dice Kant, cioè ogni conoscenza estetica, **avviene nello spazio e nel tempo**. Infatti non è possibile avere alcuna sensazione che non sia collocata in un dato spazio e in un dato tempo. **Quando vedo un oggetto, la prima cosa che fa il modo di funzionare della mia sensibilità è di collocarlo in un certo spazio e in un certo tempo**.

La conoscenza sensibile, a differenza della conoscenza intellettuale come vedremo, è **intuitiva**, cioè immediata e non legata ai concetti. Oggetto della conoscenza sensibile è il fenomeno, ossia non l'oggetto in sé, direttamente, ma ciò che a noi appare dell'oggetto, la sua immagine. **In altri termini, oggetti della conoscenza sensibile sono le modificazioni che le cose, vale a dire i fenomeni percepiti, provocano nei nostri sensi. Per questo motivo la conoscenza sensibile è intuitiva e conforme alle percezioni stesse.** Le sensazioni e percezioni sono immediate: non occorre ragionarci su per trasformarle in concetti.

Però, come abbiamo visto, ogni conoscenza, e quindi pure la conoscenza sensibile, chiamata anche intuizione sensibile, per essere veramente valida deve essere trascendentale, cioè a priori, vale a dire applicata all'esperienza ma indipendente da essa per quanto riguarda i modi del conoscere, i quali dipendono dal soggetto e non dalle esperienze compiute.

Ebbene, **in ogni fenomeno si distingue una materia**, che si ricava a posteriori in base all'esperienza e che riguarda i dati sensibili percepiti nell'oggetto (ciò che si vede, si sente, si tocca, si odora), **ma si distingue anche una forma, ossia un modo di funzionare della nostra sensibilità che, in quanto tale, è appunto, trascendentale, a priori.** La forma è cioè il modo in cui il soggetto ordina e organizza i molteplici dati sensibili che riceve nel percepire gli oggetti per dare ad essi un senso, un significato. **E noi organizziamo i dati sensibili sempre in un dato spazio e un dato tempo. Perciò sono due le "forme della sensibilità", chiamate anche "intuizioni pure", in base a cui funziona la conoscenza sensibile: lo spazio e il tempo.** Sono forme o intuizioni che si applicano ai dati sensibili derivati dall'esperienza ma che di per sé sono "pure", ossia a priori, trascendentali, indipendenti dall'esperienza, e quindi universali e necessarie.

Ciò significa che lo spazio e il tempo non hanno realtà ontologica, ossia non esistono di per se stessi, non sono proprietà degli oggetti e caratteristiche del mondo fisico, non derivano dall'esperienza ma esistono invece solo nella nostra mente, nella nostra sensibilità, perché sono i modi, le funzioni mediante cui il soggetto colloca i dati sensibili percepiti. Non sono gli oggetti che stanno in un certo spazio e in un certo tempo ma siamo noi che li collochiamo nello spazio e nel tempo perché questo

è il primo modo (la prima forma) con cui percepiamo e facciamo esperienza degli oggetti in quanto fenomeni. Spazio e tempo dunque non sono sostanze, non sono idee innate, bensì sono modi di funzionare della nostra sensibilità, universalmente presenti e uguali in tutti gli uomini perché hanno per tutti la medesima struttura.

Peraltro, è opportuno precisare che, dopo Darwin, lo spazio e il tempo rimangono a priori per l'individuo ma sono invece a posteriori per la specie. Vale a dire che le condizioni che rendono possibile l'esperienza individuale sono un prodotto dell'evoluzione umana e fanno parte delle caratteristiche della specie cui noi apparteniamo. Di conseguenza un essere extraterrestre che abbia una natura diversa dalla nostra percepirebbe il mondo in maniera diversa, con altre nozioni di spazio e di tempo e con forme a priori alternative.

In particolare, dice Kant, lo spazio è la forma (il modo di funzionare) del nostro senso esterno (la sensazione): noi abbiamo sensazione delle cose una accanto all'altra. Il tempo è la forma del nostro senso interno (la percezione, la coscienza): noi percepiamo le cose e abbiamo coscienza dei nostri stati d'animo l'uno dopo l'altro.

E poiché, conclude Kant, la geometria si fonda sull'intuizione pura dello spazio (gli enti geometrici hanno dimensioni spaziali) e l'aritmetica si fonda sull'intuizione pura del tempo (sommare, moltiplicare, sottrarre, dividere sono operazioni che si distribuiscono sempre nel tempo: ad esempio prima c'è 5, poi c'è +2 e poi c'è=7) e poiché come intuizioni "pure" spazio e tempo sono forme a priori, universali e necessarie, allora significa che geometria e aritmetica (cioè la matematica) sono senz'altro valide come scienze.

La logica trascendentale.

La logica trascendentale è per Kant la scienza concernente le regole del pensiero in generale. Tuttavia, a differenza della logica tradizionale che riguarda i principi in base a cui si pensa e si ragiona (principio di identità, di non contraddizione, ecc.) a prescindere dagli oggetti o argomenti cui tali principi vengono applicati, la logica trascendentale riguarda invece, per Kant, i rapporti tra il pensiero e i suoi oggetti, i suoi contenuti.

Abbiamo visto che **Kant suddivide la logica trascendentale in analitica trascendentale e in dialettica trascendentale**, di seguito distintamente prese in esame.

L'analitica trascendentale.

L'analitica trascendentale è la scienza (la filosofia) che studia i modi, cioè le forme a priori della conoscenza intellettuale, quella che avviene tramite l'intelletto e che è successiva alla conoscenza sensibile.

Nella conoscenza sensibile le singole sensazioni non sono ancora collegate fra di esse: c'è ad esempio la sensazione del marrone, del liscio, del duro, del quadrato o del

rotondo, ma non vi è ancora niente che colleghi fra di esse queste sensazioni formando il concetto di tavolo. **La funzione di collegare fra di esse le diverse sensazioni formando i concetti**, che ci permettono una conoscenza più completa delle cose, **è svolta dal secondo tipo di conoscenza, cioè dalla conoscenza intellettuale, dall'intelletto**, il quale organizza le sensazioni, le collega e le unifica fra di esse trasformandole in concetti. Le sensazioni sono cioè trasformate dall'intelletto in pensieri. Per Kant pensare equivale appunto a connettere tra loro le sensazioni, i dati sensibili e intuitivi dell'esperienza. Le sensazioni in se stesse non possono infatti essere pensate, essere oggetto di pensieri, perché esse, per loro natura, sono intuitive e immediate, mentre i pensieri sorgono solo quando le sensazioni vengono tra loro collegate.

L'intelletto, a differenza dell'intuizione, è una facoltà discorsiva, vuol dire cioè che procede gradualmente, per connessioni e collegamenti successivi, da una conoscenza parziale ad un'altra meno parziale però mai completa, percorrendo incessantemente la catena dei rapporti di causa-effetto ma non sino all'infinito. L'intelletto non è in grado di cogliere l'intera serie causale nella sua infinità, né il punto di partenza primo né il punto di arrivo ultimo. Arriverà sempre ad un punto che considererà come punto di arrivo o di partenza momentaneo e provvisorio. L'intelletto infatti, in quanto facoltà finita e limitata, è condizionato a procedere sempre da un certo effetto alla relativa causa e così via, tuttavia senza mai cogliere l'elemento primo e quello ultimo di una serie causale infinita, ossia senza mai coglierne la totalità. In altre parole, l'intelletto opera solo nell'ambito delle cose finite e limitate ma non riesce a cogliere l'infinito. In tal senso l'Idealismo, ossia quella corrente filosofica che si manifesterà nel corso del Romanticismo, criticherà Kant sostenendo che la sua è solo una "filosofia del finito", che rinuncia all'aspirazione e alla possibilità di cogliere "l'infinito", la "totalità" della realtà.

Ma anche la conoscenza intellettuale per essere valida deve essere trascendentale, cioè a priori, applicata all'esperienza, alle sensazioni, per quanto riguarda il suo contenuto ma indipendente da essa per quanto riguarda la forma, cioè il modo di funzionare dell'intelletto che, in quanto tale, non dipende dall'esperienza bensì, come abbiamo visto, dipende dal soggetto. Insomma **anche la conoscenza intellettuale deve assumere il valore di conoscenza trascendentale, universale e necessaria, basata su giudizi sintetici a priori. Ciò è possibile proprio per il modo di funzionare dell'intelletto.**

Infatti, così come il modo di funzionare della conoscenza sensibile è quello di organizzare e collocare le sensazioni nello spazio e nel tempo attraverso le relative forme a priori, o intuizioni pure, della sensibilità, alla stessa maniera **il modo di funzionare della conoscenza intellettuale, dell'intelletto, è quello di organizzare, collegare e trasformare in concetti i molteplici dati empirici**, ossia le sensazioni, attraverso le forme a priori, i modi, in base a cui l'intelletto stesso funziona.

In verità, precisa Kant, l'intelletto per essere veramente trascendentale non può limitarsi a collegare tra di esse le sensazioni trasformandole in normali concetti, perché i concetti sono astrazioni ricavate dall'esperienza e quindi non sono indipendenti da essa. L'intelletto infatti fa di più: collega le sensazioni e le

trasforma non in concetti ordinari ma in "concetti puri", cioè indipendenti dall'esperienza e quindi universali e necessari. Kant chiama "**categorie**" i concetti puri. Ad esempio, mentre quello di "uomo" è un concetto ordinario, perché astraggo, ricavo dall'esperienza dei vari uomini concreti le caratteristiche comuni, le categorie riguardano invece solo i modi del conoscere, i modi di funzionare dell'intelletto a prescindere dai contenuti empirici; quindi non derivano dall'esperienza, non sono nelle cose, negli oggetti, ma nel soggetto, nella mente, e sono pertanto effettivamente trascendentali, universali e necessarie.

Le categorie sono, appunto, le forme a priori dell'intelletto. Esse sono dodici e corrispondono alle categorie già indicate da Aristotele. Le categorie più importanti sono quelle di sostanza, di causa-effetto (causalità), di relazione reciproca, di unità, di pluralità, di possibilità, di necessità, di contingenza (che c'è ma potrebbe anche non esserci o essere diverso). **Come si può notare, queste categorie non riguardano dati ricavati dall'esperienza**, non sono nemmeno normali concetti ma **sono invece concetti puri**, riguardano cioè i modi in cui l'intelletto organizza i dati delle sensazioni per riflettervi e validamente conoscere. Ad esempio, il nostro intelletto funziona in modo tale da riferire e far corrispondere tutte le caratteristiche di un uomo (altezza, colore, occhi, peso, ecc.) ad un'unica sostanza (a quell'uomo lì e non ad un altro); altrettanto, fa corrispondere l'arrivo della luce del giorno ad una causa che è il sorgere del Sole, e così via. **Tali categorie**, si ribadisce, ossia la sostanza, la causa o l'effetto, l'unità o la pluralità, ecc., **non sono nelle cose e quindi non derivano dall'esperienza**, sono invece nel soggetto, sono i modi di funzionare dell'intelletto, **perciò** sono indipendenti dall'esperienza, **sono trascendentali, a priori, e quindi universali e necessarie. Pertanto la conoscenza cui in questa maniera si giunge è una conoscenza valida.**

Per Aristotele, a differenza di Kant, le categorie non hanno un valore solo gnoseologico ma anche ontologico, cioè per Aristotele esse sono anche nelle cose, esistono nella realtà. Con Kant invece le categorie perdono ogni consistenza ontologica e metafisica. In tal senso, **ne risulta riformulato altresì il concetto di sostanza**, considerata non più come realtà oggettiva, analogamente ai filosofi empiristi, bensì come categoria mentale a priori, cioè come schema di funzionamento dell'intelletto. Similmente a Hume, anche Kant afferma che sia la sostanza sia il concetto di causa non derivano dall'esperienza, aggiungendo però che ciò non è tuttavia senza alcun valore poiché esse, anzi, sono le condizioni (le forme) necessarie ed universali della stessa esperienza.

Ebbene, **poiché le scienze fisiche e naturali si fondano proprio sulle categorie** (in particolare sulle categorie di causa-effetto, di quantità, di relazione, di unità o pluralità) **e poiché le categorie sono a priori**, indipendenti dall'esperienza anche se applicate ad essa, e sono pertanto **universali e necessarie, allora**, conclude Kant, **anche le scienze fisiche e naturali sono valide come scienza, sia pur limitatamente alla conoscenza dei fenomeni** e non per quanto concerne la conoscenza diretta delle cose in se stesse. Anche la fisica e le scienze naturali si fondano dunque su giudizi sintetici a priori.

L'io-penso o Appercezione trascendentale.

Attraverso le categorie si conoscono i fenomeni. Ogni oggetto, o fenomeno, viene conosciuto nei suoi vari aspetti applicandovi l'insieme delle categorie (ad esempio di che sostanza si tratta? cioè che cos'è? di quale causa è l'effetto? quali quantità e qualità possiede? si presenta da solo o insieme ad altri oggetti? è contingente o è necessario?).

Ora, mentre per le intuizioni pure della sensibilità (spazio e tempo) il loro riferimento ad un oggetto è immediato ed evidente, poiché tale oggetto non può che apparirci se non in un certo spazio e in un certo tempo, per quanto riguarda invece le categorie Kant si trova, questo punto, ad affrontare quello che lui chiama **il problema della deduzione trascendentale**, il che significa: come si può dedurre e dimostrare la legittimità dell'applicazione delle categorie, che sono trascendentali cioè indipendenti dall'esperienza, agli oggetti o fenomeni della natura, che sono al di fuori della nostra mente e non sono forme o modi di funzionare dell'intelletto? Ossia, qual è la funzione che collega e unifica fra di esse le dodici differenti categorie in capo ad un soggetto conoscente e le rende applicabili agli oggetti esterni? In altri termini, **cosa fa sì che la conoscenza dei molteplici fenomeni non si disperda qua e là, ma venga collegata e unificata ordinatamente in un soggetto conoscente di modo che si abbia chiara coscienza che essi si riferiscono unitariamente a tale soggetto?**

Per Kant **nel soggetto conoscente, cioè nell'intelletto, funziona un centro complessivo di coordinamento e di unificazione** di tutte le sensazioni percepite e di tutte le conoscenze acquisite circa gli oggetti (i fenomeni) tramite le categorie. Questo centro è la coscienza, o autocoscienza, **che Kant chiama "io-penso"** perché ogni nostra conoscenza è un nostro pensiero, **oppure chiama "appercezione trascendentale"**, cioè autocoscienza indipendente dall'esperienza. È l'io-penso che unifica tutte le varie sensazioni e conoscenze e dà consapevolezza che esse non sono disordinate e scollegate ma appartengono tutte al mio "io". Tutti i pensieri (le idee, le conoscenze) presuppongono l'io-penso, cioè un soggetto (una mente, un intelletto) che le pensi, altrimenti sarebbero impossibili. **Ma l'io-penso pensa attraverso le categorie. Le categorie sono infatti il modo in cui i fenomeni sono pensati**, vale a dire che il modo di funzionare dell'intelletto ci induce a pensare i fenomeni come composti di una certa sostanza, di una certa quantità o qualità, di un certo rapporto di causa-effetto, ecc.). **Allora, se tutti gli oggetti pensati presuppongono le categorie ciò significa, dunque, che è legittimo applicare le categorie agli oggetti, ai fenomeni della natura.**

Va sottolineato che **l'io-penso non è l'anima** (la quale, come vedremo, è in se inconoscibile), cioè **non è sostanza, realtà statica ma è attività, è funzione: è il più elevato modo di funzionare dell'intelletto, costante e comune in tutti gli uomini e perciò universale e necessario**. L'intelletto dapprima collega le varie sensazioni e le trasforma nelle varie categorie e poi collega tutte le diverse conoscenze acquisite attraverso le categorie in una conoscenza complessiva e coordinata dall'io-penso. Ancora una volta, l'unificazione di tutte le conoscenze in capo ad un medesimo

soggetto conoscente non proviene dagli oggetti ma è opera del soggetto, dell'io-penso, il che conferma al più alto grado la rivoluzione copernicana di Kant.

Quindi il complessivo ordine universale e necessario che ognuno vede nel mondo e nella natura non deriva dall'esperienza ma dall'io-penso; è il modo supremo in cui l'io-penso classifica, organizza e collega fra di esse le varie conoscenze fenomeniche.

Perciò Kant definisce **l'io-penso come il legislatore della natura**, cioè come quella attività, **quella funzione suprema dell'intelletto che ci consente di attribuire precise leggi e regole circa il modo in cui accadono i diversi fenomeni naturali ed altresì i fatti umani** e della storia umana.

In tal senso l'io-penso non è costituito dalla sola autocoscienza individuale ma anche da quella collettiva: costituisce il sapere in generale. Poiché è il fondamento dei modi di pensare la natura, l'io-penso è anche il fondamento della scienza che la studia. Infatti i principi fondamentali della fisica poggiano su giudizi sintetici a priori della mente, che a loro volta derivano dalle intuizioni pure di spazio e di tempo e dalle dodici categorie. Con ciò **Kant supera lo scetticismo di Hume**. Questi riteneva che l'esperienza potesse prima o poi smentire la verità su cui si regge la scienza. Kant sostiene invece che tale possibilità non sussiste poiché l'esperienza, divenendo oggetto di conoscenza attraverso la costante e stabile struttura formata dalle categorie dell'intelletto e dall'io-penso, non può mai smentire i principi scientifici che ne derivano. In tal modo le leggi della natura risultano giustificate nella loro validità.

Lo schematismo trascendentale.

La teoria dello schematismo trascendentale è uno sviluppo di quella dell'io-penso, in quanto rivolta all'analogo intento di dare giustificazione della legittimità e validità delle categorie applicate ai fenomeni. Lo schematismo trascendentale studia infatti i rapporti tra le categorie e i fenomeni per rispondere alla cruciale domanda già considerata: "Come possono le categorie e i fenomeni avere fra di essi un rapporto se sono eterogenei?" Come è possibile applicare le categorie, che sono universali e necessarie, ai fenomeni, che sono invece molteplici, particolari e contingenti? E poi ancora: quale è l'elemento mediatore, di collegamento, che fa sì che l'intelletto possa applicare i propri concetti puri, a priori (cioè le categorie), alle intuizioni sensibili e ai fenomeni?

Per Kant tale elemento mediatore è il tempo, il quale è sia intuizione sensibile a priori ma sia anche criterio di immaginazione e concepimento delle categorie: è cioè il modo in cui le categorie sono pensate. L'intelletto e la sua funzione superiore, l'io-penso, opera nel tempo grazie ad una facoltà specifica che Kant chiama "immaginazione produttiva" per significare il modo in cui l'io-penso immagina, producendole, le categorie; è definita immaginazione perché non è una facoltà puramente intellettuale ma ha pure a che fare con la sensibilità, ossia è funzione intermedia tra la sensibilità e l'intelletto; è definita produttiva perché produce spontaneamente i modi di pensare le categorie. Infatti la sostanza, come categoria, è immaginata (immaginazione produttiva) come permanenza nel tempo (la sostanza di

ogni cosa è appunto ciò che permane pur nel divenire del suo stesso aspetto esteriore); altrettanto la causalità è immaginata come successione nel tempo; la realtà come esistenza in un determinato tempo; la necessità come esistenza in ogni tempo; la quantità come numero che si distribuisce nel tempo; la qualità come presenza o assenza o intensità dei fenomeni nel tempo.

Abbiamo visto che Kant definisce il tempo come la forma del senso interno (della coscienza). Ma poiché tutti i dati del senso esterno ci giungono attraverso il senso interno, il tempo si configura quindi, indirettamente, anche come la forma del senso esterno, cioè come la maniera universale attraverso la quale percepiamo tutti gli oggetti: il tempo è forma universale dell'esperienza. Conseguentemente, se non ogni cosa è nello spazio, come ad esempio i sentimenti, ogni cosa è però nel tempo in quanto è nel tempo che accade. L'intelletto, non potendo agire direttamente sugli oggetti della sensibilità poiché in se stessi inconoscibili, agisce indirettamente su di essi tramite il tempo, collocandoli cioè nel tempo.

Si spiega così la denominazione di "schematismo trascendentale" assunta da Kant. Rispetto ad ogni categoria, o concetto puro, l'immaginazione produttiva produce, ponendolo nel tempo, il relativo schema trascendentale (la relativa immagine in generale). Per esempio lo schema del cane non coincide con l'immagine sensibile e particolare di questo o quel cane, ma consiste in una regola, per l'appunto uno schema generale, in base a cui la mia immaginazione è in grado di delineare e concettualizzare, secondo diverse modalità e collocazioni temporali, la figura del quadrupede cane al di fuori delle singole esperienze concrete. Per tale motivo lo schema è definito "trascendentale" (indipendente dall'esperienza): gli schemi trascendentali sono le categorie calate nel tempo.

I principi dell'intelletto puro e l'io-penso "legislatore della natura".

Lo schematismo trascendentale e l'immaginazione produttiva, attraverso l'elemento mediatore del tempo, consentono dunque di collegare e di applicare le categorie all'intuizione pura, sensibile, degli oggetti fenomenici collocati nello spazio e nel tempo. Quattro sono i modi o i principi dell'intelletto puro, ovvero le regole di fondo tramite cui avviene l'applicazione delle categorie agli oggetti. Tali modi costituiscono i postulati o assiomi, cioè le concezioni generali di base, mediante cui pensiamo il mondo dei fenomeni naturali. In particolare essi sono:

1. gli assiomi dell'intuizione, corrispondenti alla categoria della quantità, i quali affermano a priori che tutti i fenomeni intuiti costituiscono delle quantità estensive; in base al principio secondo cui ogni quantità è composta di parti, in quanto tali calcolabili, questi assiomi giustificano l'applicazione della matematica all'intero mondo dell'esperienza;
2. le anticipazioni della percezione, corrispondenti alla categoria della qualità, le quali affermano che ogni fenomeno percepito ha una propria "qualità intensiva", cioè un proprio grado di intensità (ad esempio il grado di intensità della luce o del calore) che può essere indefinitamente suddiviso secondo gradi maggiori o minori; il termine "anticipazioni" indica appunto che, mentre

tutte le sensazioni sono date come tali solo a posteriori, tuttavia è lecito assumere a priori (anticipare) il postulato secondo cui una loro qualità peculiare è di avere comunque un certo grado di intensità, pur non sapendo di quale grado specifico si tratti poiché può essere individuato solo con l'esperienza;

3. le analogie dell'esperienza, corrispondenti alla categoria della relazione, le quali affermano a priori che l'esperienza costituisce un intreccio necessario di rapporti basato sui principi della persistenza della sostanza, della causalità e dell'azione reciproca; qui analogia significa che tali principi non si riferiscono ai singoli oggetti, ma alle regole generali e formali (le forme dell'intelletto) secondo cui organizziamo e definiamo il contesto dell'accadere dei fenomeni (ad esempio, in presenza di un evento noi sappiamo a priori, grazie al principio di causalità, che esso deve avere una causa pur non conoscendo ancora la causa specifica, che va cercata nell'esperienza);
4. i postulati del pensiero empirico in generale, corrispondenti alla categoria della modalità, i quali stabiliscono che ciò che è in accordo e connesso con le condizioni formali e materiali dell'esperienza è, rispettivamente, possibile e reale.

Questa dottrina dei principi coincide con la teoria dell'io-penso come "legislatore della natura", intendendo per natura, qui concepita in senso formale, la conformità dei fenomeni alle leggi fisiche generali (cioè ai principi della fisica, o postulati o assiomi) nonché il loro ordine necessario ed universale. Tale ordine infatti non deriva dall'esperienza bensì dall'io-penso e dalle sue forme a priori. Invece le leggi particolari nelle quali questo ordine si esprime non possono essere desunte dalle categorie, pur sottostando ad esse, ma soltanto dall'esperienza.

Critica dello schematismo trascendentale dal punto di vista del realismo.

Pur non disconoscendo i meriti della gnoseologia kantiana, può essere peraltro interessante, prendendo in esame un altro punto di vista, considerare le critiche ad essa rivolte dai filosofi sostenitori di una impostazione realista. Per realismo si intende quella visione del mondo, quella concezione di base, secondo cui vi è corrispondenza tra le rappresentazioni mentali o immagini o idee delle cose (cioè i fenomeni) e le cose medesime in sé. Vale a dire che il realismo si regge quantomeno sul postulato che le nostre sensazioni e idee siano conformi alla realtà delle cose che ci troviamo di fronte, per cui la nostra conoscenza non è allora puramente fenomenica, limitata all'apparenza esteriore delle cose, nel dubbio che esse, in concreto, possano essere diverse da come ci appaiono. Il realismo rivaluta in tal modo l'ontologia dell'oggetto che era stata soppiantata dal primato che la filosofia moderna, a partire da Cartesio, aveva per contro conferito alla gnoseologia del soggetto.

I filosofi realisti osservano che nella gnoseologia kantiana, come del resto nella gnoseologia della filosofia moderna e specialmente nel razionalismo, sussiste un

pregiudizio di fondo nei confronti dell'esperienza, considerata come una fonte di dubbio piuttosto che di certezza, ritenendo che la certezza consista piuttosto nella necessità logica o nella scienza ovvero, per Kant, nelle intuizioni pure e nelle categorie dell'intelletto. Secondo il realismo molte delle proprietà solitamente riferite ai concetti, alle categorie, alla logica o al linguaggio vanno invece riferite a proprietà degli oggetti, secondo l'idea che, al di là dei concetti e della logica, sussista una vera e propria "necessità materiale", ossia l'esigenza di misurarsi e fare i conti con gli oggetti concreti, proclamando così una sorta di controrivoluzione copernicana al posto della rivoluzione copernicana di Kant. Se Kant suggerisce che il fondamento della comprensione del mondo (dei fenomeni) dipende dalla stabilità universale e necessaria degli schemi concettuali (intuizioni, categorie, io-penso) attraverso cui lo conosciamo, l'idea di una necessità materiale consiste, diversamente, nella circostanza per cui, indipendentemente da schemi concettuali di sorta, il mondo ha le sue regole e le fa rispettare. Per i realisti il razionalismo va corretto concependo la sussistenza di un "a priori materiale", ossia assumendo come postulato di base, indipendente dall'esperienza, l'esigenza di un confronto con la realtà materiale oggettiva, così da superare la distinzione tra analitico e sintetico, tra a priori e a posteriori, criteri, questi, adottati dai razionalisti per distinguere il necessario dal contingente. Nel razionalismo, osservano i realisti, vi è una fondamentale confusione tra ontologia (quello che c'è) e gnoseologia (quello che so) così come tra esperienza e scienza. Se siamo d'accordo sul fatto che un conto è pensare una cosa ed un altro è conoscerla, si dovrà anche ammettere che un conto è conoscere una cosa ed un altro incontrarla, farne esperienza; per esempio sbattere al buio contro una sedia. Il fatto che i sensi possono talora ingannare è rilevante gnoseologicamente, ma da un punto di vista ontologico non c'è dubbio che solo i sensi consentono un accesso e un contatto diretto con la realtà fisica. Per i realisti Kant non riesce a collegare in modo convincente i giudizi sintetici a priori (le categorie, l'io-penso) con l'esperienza. Le sue teorie sullo schematismo e sulla deduzione trascendentale e sull'immaginazione produttiva sono considerate ipotesi formulate nel buio, come del resto, ad avviso dei realisti, finisce per ammettere lo stesso Kant quando riconosce che l'immaginazione trascendentale (la funzione deputata a collegare i giudizi sintetici a priori all'esperienza) è un mistero depositato nell'animo umano. Qui è proprio la distinzione tra soggettivo ed oggettivo che viene meno. Se per Kant "soggettivo" equivale a "contingente" e "oggettivo" equivale a "necessario", allora i giudizi sintetici a priori non garantiscono la distinzione tra "necessario" e "contingente". Decidere che il mondo è costruito interamente dai concetti, come soprattutto sarà in età romantica nell'idealismo tedesco, vuol dire assorbire interamente l'ontologia nella gnoseologia, tendenza questa che si risolverà nell'immaterialismo postmoderno. Per gli antikantiani anche i concetti, i pensieri, sono oggetti, sono realtà. Noi disponiamo di un mondo di oggetti regolari e intimamente necessari che esistono indipendentemente da qualunque "io" che li pensi. Dal punto di vista gnoseologico la certezza è solo ciò che è provato al 100% e, visto che nel mondo fisico nulla è provato al 100%, allora tutto è contingente. Ma sotto il profilo ontologico ed empirico non ho bisogno di sapere con necessità se e

quando una lampadina sarà accesa o spenta per stabilire se, nel momento in cui la guardo, è accesa o spenta. Il contingente quando si realizza diventa necessario e fonda giudizi analitici (necessari) a posteriori, smentendo in tal senso la supposta ed esclusiva esistenza di giudizi analitici a priori. Per esempio, il concetto di causa è per Kant un giudizio sintetico a priori, il quale afferma che ogni cambiamento ha una causa secondo l'assunto che A determina B, un assunto logico-formale che precede l'esperienza anziché derivarne e pertanto giudicato necessario e sintetico a priori. Ma, obiettano i realisti, sta di fatto che la parte materiale dell'assunto, ossia il farne concreta esperienza, non è per Kant e per i razionalisti dotata di necessità, solo quella concettuale lo è.

Se Kant, per i realisti, non riesce a distinguere l'ontologia dalla gnoseologia, sono dai realisti parimenti criticati, dall'altro verso, i filosofi del linguaggio, cioè gli esponenti di quella che sarà chiamata la "filosofia analitica", i quali, posto che la realtà è esclusivamente espressa attraverso il linguaggio, finiscono col far coincidere ed assorbire la realtà entro il linguaggio medesimo, non riuscendo in tal modo a differenziare, a loro volta, la logica e il linguaggio dall'ontologia. È vero che anche i concetti, i pensieri, sono oggetti, ma se gli oggetti fisici sono così appariscenti, solidi e incisivi alla nostra intuizione ciò non appare casuale. Quando mi riferisco ai pensieri mi riferisco certo a qualcosa, ma se mi riferisco ad un uomo vivo o morto la realtà cambia molto e linguaggio da solo non è in grado di definire questa differenza. Il che rappresenta una difficoltà insormontabile per chi vuole identificare linguaggio e ontologia, concezione, questa, invece diffusa nella filosofia del Novecento e che, non a caso, ha spesso coinciso con un progetto di eliminazione dell'ontologia medesima.

Ma si può fare logica senza ontologia? Aristotele sostiene che il principio di non contraddizione non è solo logico ma anche ontologico, ossia riguarda non soltanto il ragionamento o il linguaggio bensì il modo in cui è fatto il mondo. Io non penso mai il principio di non contraddizione in astratto, afferma Aristotele, ma lo penso sempre in casi singoli e sulla base di immagini e rappresentazioni che, in ultima istanza, rinviano a cose esistenti nel mondo.

La distinzione tra fenomeno e "noumeno" o "cosa in sé".

Nell'avviarsi a concludere la sua "Critica della ragion pura", Kant mostra **dunque** che, grazie alle forme a priori della sensibilità (le intuizioni pure di spazio di tempo) e a quelle dell'intelletto (le categorie o concetti puri), **la conoscenza scientifica è valida, universale e necessaria. Però**, ci avverte Kant, **è una conoscenza solo fenomenica**: non conosciamo direttamente le cose in se stesse ma solo i loro fenomeni, ossia come le cose appaiono, senza sapere se esse in realtà sono proprio come appaiono a noi o sono diverse. **Ma proprio perché è fenomenica la conoscenza scientifica è universale e necessaria**, in quanto l'universalità e la necessità non possono derivare dalle cose, che ci sono e non ci sono, derivando invece solo dal soggetto, cioè dai modi di funzionare della sensibilità (conoscenza

sensibile) e dell'intelletto (conoscenza intellettuale), i quali sono a priori, costanti e i medesimi in tutti gli uomini. Se viceversa gli oggetti fossero conoscibili, se cioè fosse possibile conoscere e cogliere direttamente le "cose in sé", la nostra conoscenza sarebbe allora solo a posteriori, derivata dall'esperienza e quindi non universale né necessaria poiché non è possibile fare esperienza di tutto.

Tuttavia Kant non nega l'esistenza delle "cose in sé", cioè di oggetti esterni alla nostra mente e ai suoi modi di funzionare. Le "cose in sé", dice Kant, **devono esistere perché esse sono la causa dei fenomeni**: senza oggetti, senza cose in sé, non esisterebbero nemmeno i fenomeni. **Le cose in sé sono quindi pensabili come causa dei fenomeni ma non sono conoscibili**. Infatti Kant chiama la cosa in sé col nome di "noumeno", parola greca che significa, appunto, pensabile. **Il nostro intelletto**, ribadisce Kant, **non può mai sorpassare i limiti dell'esperienza, cioè andare oltre i fenomeni e arrivare alle cose in sé, ai noumeni, perché l'intelletto riceve i suoi contenuti** (quel che conosce, l'oggetto della conoscenza) **soltanto dall'esperienza**. **Al di fuori dell'esperienza operano nell'intelletto solo le forme a priori, che non sono però contenuti dell'intelletto, ossia non sono ciò che si conosce ma il modo in cui si conosce**, vale a dire i modi di funzionare della sensibilità e dell'intelletto medesimo. Senza l'esperienza l'intelletto sarebbe vuoto, privo di contenuti, così come senza forme a priori sarebbe cieco, incapace di conoscenze universali e necessarie.

La dialettica trascendentale e le idee della ragione.

Spiegazione dei termini: qui dialettica=analisi, esame dei ragionamenti; trascendentale=a priori, che precede l'esperienza ed è indipendente da essa. Perciò **dialettica trascendentale significa analisi dei ragionamenti a priori svolti dalla ragione che, come vedremo, Kant definirà errati**.

La dialettica trascendentale è l'ultima parte della "Critica della ragione pura". Essa **non studia più l'intelletto e le sue forme a priori** (i suoi modi di funzionare), esaminati nella analitica trascendentale, **ma studia invece la ragione e le forme a priori di quest'ultima**, chiamate da Kant **"idee della ragione"**, **per verificare se anch'esse sono valide o no**.

Kant distingue nettamente tra intelletto e ragione: l'intelletto ha come oggetto i fenomeni, che sono realtà finite e limitate, ed inoltre procede gradualmente, "discorsivamente", una conoscenza dopo l'altra, senza mai arrivare però alla conoscenza piena e totale; **la ragione** ha invece come oggetto non il finito ma l'infinito e l'assoluto (=che non è condizionato e non dipende da niente altro) della metafisica: essa aspira cioè a conoscere le cose in sé, per Kant non conoscibili, nonché a cogliere direttamente, intuitivamente, in un colpo solo, i principi primi e le cause ultime di tutta la realtà nella sua globalità infinita.

L'ambito della ragione è per Kant più ampio di quello dell'intelletto perché essa aspira ad andare al di là dei fenomeni per cogliere non solo le cose in sé ma altresì l'infinito: l'infinità di Dio e/o della totalità dell'universo materiale e spirituale. **La tendenza della ragione umana di andare oltre l'esperienza, oltre i limiti fenomenici**

della conoscenza umana, **verso l'infinito e verso i noumeni** (le cose in sé), riconosce Kant, **è irresistibile ed insopprimibile**, è un preciso bisogno dello spirito umano; **però questa tendenza è un'illusione ed un errore perché i noumeni sono inconoscibili**. Perciò Kant chiama questa tendenza **"illusione trascendentale"** in quanto vuole superare i limiti dell'esperienza.

La dialettica trascendentale è per l'appunto la critica degli errori e delle illusioni della ragione. Tali errori sono chiamati da Kant **"paralogismi"**, termine che significa ragionamenti difettosi, idee sbagliate della ragione.

Tre sono le principali idee sbagliate della ragione, che essa pretende di saper cogliere e comprendere come cose in sé nella loro essenza di fondo:

1. **l'idea dell'anima**, ossia la pretesa della ragione di conoscere direttamente la natura dell'anima, idea sulla quale è basata la psicologia razionale;
2. **l'idea del mondo**, ossia la pretesa di conoscere la totalità del mondo, la sua essenza, il fine e il senso del mondo, idea su cui è basata la cosmologia razionale;
3. **l'idea di Dio**, ossia la pretesa di dimostrare e di conoscere direttamente la realtà e la natura di Dio, idea su cui è basata la teologia razionale.

Queste tre idee, che riguardano l'anima, Dio, il mondo (cioè il cosmo), **corrispondono alle tre parti in cui è suddivisa la metafisica tradizionale, per cui la critica delle idee errate della ragione costituisce nel complesso la critica della metafisica in sé.** Di seguito si passa quindi ad esaminarle una per una.

L'idea dell'anima.

L'errore della ragione metafisica sta nel concepire l'anima (cioè la coscienza, l'io-penso) **non già come attività, come modo di funzionare dell'intelletto e come "io-penso"**, quale funzione unificatrice e di collegamento delle sensazioni e delle categorie, **bensì come "sostanza" realmente esistente, spirituale ed immortale, ossia come "cosa in sé".** **Ma per Kant**, come abbiamo visto, **la sostanza non è una realtà esistente, non è una cosa in sé, bensì è una categoria**, ossia un modo di funzionare dell'intelletto per organizzare e ordinare i dati dell'esperienza: la sostanza come categoria non è una cosa in sé ma **uno strumento di conoscenza**. È vero, riconosce Kant similmente a Cartesio, che noi siamo coscienti di noi stessi come esseri pensanti ma, diversamente da Cartesio, noi non conosciamo la sostanza, l'essenza della nostra coscienza o anima, la quale come noumeno o cosa in sé è inconoscibile. Noi ci conosciamo solo come fenomeni, ossia soltanto come ci vediamo e ci sentiamo, ma non conosciamo la sostanza dell'anima: potrebbe anche esserci però non è conoscibile. Per Kant il "cogito" di Cartesio è soltanto coscienza di noi stessi ma non è conoscenza dell'anima. Di conseguenza né lo spiritualismo (l'anima è sostanza spirituale) né il materialismo (l'anima è sostanza materiale) hanno valore di scienza: sono soltanto concezioni metafisiche, posta l'impossibilità di conoscere se e quale possa essere l'essenza dell'anima.

L'idea del mondo.

Anche qui, **l'errore della ragione sta nel concepire il mondo non già come un semplice insieme di fenomeni** e di fatti quali ci appaiono, **ma invece come sostanza nella sua totalità**. È sbagliata la pretesa della ragione di non limitarsi a conoscere soltanto i fenomeni, ritenendo invece di poter conoscere il Mondo con la M maiuscola, ossia la sua totalità intesa come entità metafisica, come cosa in sé, **di cui saper cogliere il fine fondamentale**, i principi primi e le cause ultime. Invece non solo è impossibile fare esperienza della totalità dei fenomeni del mondo **ma** inoltre, quando si pretende di passare dalla conoscenza fenomenica del mondo alla conoscenza della totalità delle cose in sé del mondo, **nella ricerca del fondamento e del senso dell'universo, si incorre**, fa presente Kant, **in una serie di antinomie**, cioè di contraddizioni insanabili, le cui opposte affermazioni od opinioni, poiché non conoscibili, possono essere ugualmente vere od ugualmente false, possono essere ugualmente affermate o negate.

Le principali antinomie (contrapposizione insolubili) **sono del tipo:**

- Il mondo è finito o infinito?
- Il mondo e le parti che lo costituiscono sono divisibili all'infinito, cioè scomponibili e riducibili infinitamente in parti sempre più semplici, oppure non sono divisibili all'infinito in quanto si finisce col giungere a parti semplici (ad esempio gli atomi) che non possono essere ulteriormente divisibili, cioè rimpicciolite?
- Nel mondo vi è finalismo e libertà (c'è un fine, uno scopo generale liberamente perseguito e perseguibile) oppure vi è solo meccanicismo e necessità (solo determinismo)?
- Nel mondo c'è o non c'è un essere assolutamente necessario, Dio, quale causa esterna di esso (trascendenza divina) o come sostanza e principio interno animatore del mondo (panteismo e immanentismo)?

Poiché queste domande riguardano sostanze, essenze, cioè noumeni o cose in sé che non possiamo conoscere, ad ognuna di esse si può rispondere sia positivamente che negativamente. Quindi non ci può essere risposta certa; sono domande metafisiche ma non scientifiche.

L'idea di Dio.

Più che un'idea, dice Kant, questo è un ideale, anzi **è l'ideale per eccellenza**, mediante il quale viene concepito **l'Essere (il Noumeno) supremo**, che ha completamente in se stesso la propria causa e la propria determinazione (coincidenza di essenza ed esistenza). **Ma anche l'idea di Dio** che formiamo con la ragione **ci lascia nella totale ignoranza circa l'esistenza** di tale Essere supremo.

Per Kant le prove dell'esistenza di Dio elaborata dalla metafisica classica sono principalmente tre:

1. **la prova cosmologica**, che parte dall'esperienza e dall'esistenza del mondo e risale a dimostrare Dio come causa del mondo, come principio creatore e animatore del mondo;
2. **la prova fisico-teleologica** (teleologica=finalistica), che parte dalla visione dell'armonia e della bellezza del mondo per risalire e giungere a dimostrare Dio come fine del mondo, come il fine ultimo, causa finale del mondo;
3. **la prova ontologica** (quella di Sant'Anselmo), che è una prova a priori, mentre le prime due sono a posteriori perché partono dall'esperienza e dalla visione del mondo; invece la prova ontologica parte dall'idea (dal concetto) di Dio come essere assolutamente perfetto, per cui allora, se perfettissimo, deve per forza possedere tutte le perfezioni e quindi, necessariamente, deve possedere anche l'esistenza.

Le prime due prove sono però riconducibili, secondo Kant, alla terza, per cui se si mostra che quest'ultima è errata risultano sbagliate anche le prime due. Infatti, dice Kant, anche quando si concepisce Dio come causa del mondo (prima prova) o come fine del mondo (seconda prova), bisogna poi dimostrare che a queste idee di Dio (come causa o fine del mondo) corrisponde effettivamente anche l'esistenza di Dio, come ritiene di mostrare la terza prova. **Ma la terza prova cade nell'errore perché un conto è avere l'idea di un essere perfettissimo, un altro conto è che questo essere sia anche davvero esistente.** Infatti dall'idea di Dio, seppur inteso come essere perfettissimo, non si può automaticamente e sicuramente ricavare anche la sua esistenza reale, perché **la proposizione (o giudizio) che afferma l'esistenza di una cosa non è analitica e quindi necessaria** (in effetti il predicato, cioè l'esistenza di Dio in questo caso, non è implicito nel soggetto, ossia nell'idea di Dio) **ma è invece una proposizione sintetica a posteriori, per cui il predicato (l'esistenza di Dio) può essere ricavato solo dall'esperienza; ma non possiamo fare esperienza di Dio.** L'esperienza, precisa Kant, è possibile solo nel campo dei fenomeni e non nel campo dei noumeni, che sono in conoscibili, mentre Dio è appunto pensato come Noumeno supremo. In altre parole, ci fa intendere Kant, non è possibile saltare e passare automaticamente dal piano logico, da quello del pensiero (cioè dall'idea di Dio), a quello reale, ontologico (cioè all'esistenza di Dio). La pensabilità di un ente, di un oggetto, non implica necessariamente anche la sua esistenza: l'idea di una cosa non implica che per forza esista.

Con ciò Kant non nega l'esistenza di Dio: si limita piuttosto a dichiarare che non si può pretendere di dimostrarne l'esistenza e di conoscerlo razionalmente. Dio è semmai oggetto di fede, non di ragione.

Se dunque tutte e tre le idee della ragione (anima, mondo e Dio) sono sbagliate, idee che corrispondono alle tre parti in cui è suddivisa la metafisica, allora a Kant non rimane da concludere che la metafisica non è valida come scienza. Mentre le conoscenze matematiche e fisiche sono valide come scienze, limitatamente però ai fenomeni, la metafisica si rivolge invece non ai fenomeni ma ai noumeni, di per sé inconoscibili. In essa pertanto non sono possibili giudizi sintetici a priori, in quanto per essere sintetici i giudizi devono ricavare il loro contenuto, il loro oggetto,

dall'esperienza, devono cioè essere applicabili all'esperienza, ma non si può avere esperienza dei noumeni perché sono solamente pensabili e non conoscibili.

Contro lo scetticismo di Hume, che dubita della validità del principio di causa che è il principio basilare della scienza, **Kant mostra invece che la matematica, la fisica e le scienze naturali sono scienze valide. Ma Kant è anche consapevole**, e questa è la caratteristica di fondo della sua filosofia, **che la conoscenza e le scienze umane non sono illimitate**, che la pretesa di conoscere l'infinito, i noumeni, le essenze e i principi fondamentali della realtà al di là della nostra esperienza, è un'illusione, è un atto di superbia. **La nostra**, dice Kant, **è solo conoscenza e filosofia del finito, dei fenomeni, e la filosofia deve accontentarsi: non può aspirare alla conoscenza metafisica dell'infinito.**

Con ciò si conclude la "Critica della ragione pura".

Il valore regolativo delle idee della ragione.

Dunque le idee della ragione, quella di anima, di mondo e di Dio, producono solo illusioni e **non hanno un valore conoscitivo scientifico. Eppure sono strutture, modi di essere della ragione, sono bisogni naturali e insopprimibili della ragione. In quanto tali**, ammette Kant, **anch'esse debbono avere un qualche senso, un qualche valore.** Kant risponde che esse non hanno un valore conoscitivo, ma **hanno invece un preciso valore e uso regolativo: diventano regole** non della nostra conoscenza ma dei nostri comportamenti, **della nostra condotta morale** nonché diventano criteri della nostra visione del mondo.

Da una parte, infatti, la continua ricerca e aspirazione all'infinito, benché inconoscibile, cui tende lo spirito umano ci spinge ad estendere sempre di più il campo delle nostre conoscenze possibili. Dall'altra parte, **sulla base delle idee della ragione è possibile regolare la vita pratica e morale dell'uomo**, conformando su queste idee la volontà umana. **Sarà questo l'oggetto e l'argomento della seconda grande opera di Kant: "La Critica della ragione pratica".**

L'intelletto ha funzione unificante: connette e collega le intuizioni e sensazioni alle categorie e le categorie all'io-penso; la ragione ha invece funzione normativa: sollecita il continuo avanzamento della conoscenza ed orienta le posizioni soggettive dei singoli, suggerendo le individuali visioni del mondo e la ricerca del nostro senso nel mondo.

Dopo aver smantellato la metafisica nella "Critica della ragione pura", Kant viene a recuperarla nella "Critica della ragione pratica", tuttavia non su basi razionali, teoretiche, bensì pratiche, cioè morali.

LA CRITICA DELLA RAGIONE PRATICA.

L'uomo, dice Kant, **non è fatto solo di ragione pura** (intelletto), **ma anche di volontà (ragione pratica)**. L'intelletto dirige la conoscenza, mentre **la ragione pratica**, proprio in base alle tre idee della ragione (anima, mondo e Dio), ancorché sbagliate dal punto di vista conoscitivo, **è in grado di regolare la volontà dell'uomo**, cioè la vita pratica e la morale. **Di tale facoltà della ragione pratica** di orientare il comportamento e la morale dell'uomo **si occupa** la seconda grande opera di Kant, **"La Critica della ragion pratica"**, che significa analisi, esame, di come la ragione, dal punto di vista pratico, può regolare la condotta e la morale dell'uomo. **La morale, o etica, è la scienza che studia il comportamento pratico dell'uomo** al fine di indirizzarlo verso ciò che è giusto, per cui **ragione pratica=la volontà regolata dalla ragione**.

L'opera è divisa in due parti fondamentali:

1. **l'analitica della ragione pratica**, che tratta dei principi della ragione pratica (le massime e gli imperativi morali), che della ragione pratica sono l'oggetto, e che esamina inoltre i moventi, le motivazioni, della ragione pratica medesima;
2. **la dialettica della ragione pratica**, che tratta dell'antinomia (contrapposizione) che esiste tra virtù e felicità nonché del suo superamento attraverso tre postulati che vedremo essere posti a fondamento della ragione pratica stessa.

L'analitica della ragione pratica.

Kant chiama **principi pratici** (norme pratiche) quelli che influenzano e regolano la volontà. Essi **si dividono in massime e imperativi**.

Le massime (=prescrizioni, suggerimenti, consigli) sono principi pratici che valgono solo per i singoli soggetti, per i singoli individui, che se le propongono: quindi sono soggettive (cambiano da soggetto a soggetto, da persona a persona); sono massime, ad esempio, quelle del tipo: "reagisci alle offese"; "non tollerare l'ignoranza altrui".

Gli imperativi (=comandi) sono invece principi pratici oggettivi; sono comandi o doveri che valgono per tutti. Ciò non significa che necessariamente, di fatto, tutti si comportino secondo questi comandi, perché possono non essere rispettati se non si segue la ragione ma ci si fa dominare dalle passioni; significa piuttosto che tali comandi si imporrebbero a tutti se tutti obbedissero alla ragione pratica, che è in grado di regolare e determinare la volontà.

Gli imperativi si distinguono, a loro volta, in **imperativi ipotetici ed imperativi categorici**.

Gli imperativi ipotetici esprimono un comando subordinatamente al perseguimento di uno scopo particolare, in vista di fini particolari, ed hanno la forma del "se... devi"; ad esempio: "se vuoi essere promosso (ipotesi) devi studiare". Quindi hanno sì un valore oggettivo (che vale per tutti), ma valido solo per tutti coloro che vogliono conseguire quel medesimo scopo predeterminato.

Gli imperativi categorici (categorico=assoluto, indiscutibile) sono invece comandi che regolano la volontà a prescindere dal raggiungimento di scopi determinati, ma comandano di agire sempre con razionalità, razionalmente, perché tale è il dovere di tutti, senza essere subordinati ad alcun fine. Sono quindi oggettivi non in senso ipotetico, subordinato, ma in senso assoluto. Non hanno la forma del "se... devi", ma del "devi" puro e semplice; devi e basta: **comandano il dovere per il dovere, perché** è così che si deve fare, è così che si deve agire e comportarsi, in quanto **così è giusto e non già per ottenere un qualche scopo o vantaggio.**

Quindi **solo l'imperativo categorico ha valore di legge morale** (di norma, di principio morale) che vale incondizionatamente per l'essere razionale (per l'uomo) indipendentemente dagli scopi e dalle circostanze occasionali: **un'azione è morale solo se è disinteressata**, se non persegue scopi particolari ma si compie solo perché si deve, perché è giusto così. **Soltanto l'imperativo categorico dunque ha un valore universale necessario** perché è **a priori**, è indipendente cioè da qualsiasi interesse o passione derivanti dall'esperienza.

Mentre nella "Critica della ragion pura", che tratta del problema della conoscenza, Kant ci avverte che la ragione è limitata e che non può oltrepassare la conoscenza fenomenica per cogliere i noumeni (le cose in sé), nella "Critica della ragion pratica", che tratta della morale, Kant afferma che, proprio per regolare la volontà e il comportamento umano, la ragione pratica, al contrario, non deve rimanere entro i limiti dell'esperienza sensibile ma deve andare oltre, porsi al di sopra di essa, deve essere indipendente dall'esperienza per non essere condizionata ed influenzata dalle passioni e dagli istinti che dall'esperienza sensibile derivano.

L'imperativo categorico, ossia il principio morale fondamentale, **è valido solo in sé, nella sua forma e non per il suo contenuto.** Ciò che importa non è ciò che devo volere ma come devo volerlo. Conta cioè l'intenzione di compiere sempre ciò che si deve (il dovere per il dovere), qualsiasi sia l'oggetto e il contenuto dell'azione, del comportamento morale. **Se mi comporto bene perché sono influenzato dall'esperienza o spero in un premio oppure temo una punizione, questo mio comportamento non è allora un'azione moralmente valida.** Solo se la ragione pratica (la mia volontà) è libera, cioè indipendente da qualsiasi condizionamento ed influenza esterna, possono allora esistere principi morali validi per tutti gli uomini, ossia universali e necessarie. **La libertà** dalle passioni e dagli istinti derivanti dall'esperienza **è dunque la condizione dell'azione autenticamente morale:** il dovere per il dovere e non l'agire perché condizionati dalle passioni o dalla speranza di ben meritare.

Così come i modi di funzionare dell'intelletto devono essere a priori, ossia indipendenti dall'esperienza, per essere universali e necessari, **anche i principi della morale devono essere a priori**, cioè non condizionati ed influenzati dall'esperienza ma indipendenti da essa. **Tuttavia la differenza rispetto alla "Critica della ragione pura"** è che, mentre i modi dell'intelletto sono sì a priori ma si applicano all'esperienza, i principi morali invece non si applicano e non devono applicarsi all'esperienza, devono oltrepassare l'esperienza per regolare la volontà e il

comportamento a prescindere dai condizionamenti provenienti dalle passioni e dalla esperienze medesima.

Kant compie dunque una rivoluzione copernicana anche nel campo della morale, oltre che della conoscenza, perché **capovolge le precedenti dottrine etiche**, definite "eteronome" (=che derivano le loro norme dall'esterno e non da dentro se stesse), le quali infatti facevano dipendere le regole del comportamento morale da qualcosa di esterno alla ragione, ossia dai buoni sentimenti, dall'autorità civile o religiosa, dalla speranza di un premio o dalla paura di una punizione. **La morale** invece, ribadisce Kant, **è autonoma. Non sono i concetti di bene e di male a fondare la morale, bensì il contrario: è il principio del dovere per il dovere che distingue il bene dal male.** I vari uomini infatti possono avere concetti differenti di bene e di male, mentre il principio del dovere per il dovere (l'imperativo categorico), cioè il compiere un'azione perché così si deve ed è giusto, è universale e necessario.

In questo senso Kant distingue tra ragione pratica empirica (le massime e gli imperativi ipotetici) e ragione pratica "pura" (l'imperativo categorico), facendo di quest'ultima il principio fondante della morale. Infatti la ragione pratica basta da sola alla determinazione della volontà solo se è pura, ossia al di fuori da condizionamenti empirici o trascendenti, metafisici o religiosi, cioè solo se effettivamente le azioni umane possiedono autonoma libertà, libertà che non possiamo conoscere intellettualmente, perché non accertabile empiricamente, ma i cui effetti possono essere immediatamente avvertiti in noi.

La rivoluzione copernicana compiuta da Kant anche nel campo della morale fa dell'uomo l'unico legislatore non solo della natura (ragione pura) ma anche del suo comportamento (ragione pratica). Così come **non sono i concetti di bene e di male a fondare la legge morale, bensì il contrario, non sono neppure le verità religiose a fondare la morale, bensì è la morale**, sia pur sotto forma di postulati come vedremo, **a fondare le verità religiose.** Dio non sta all'inizio e alla base della morale, ma eventualmente alla fine, come suo possibile completamento, ossia come colui che può donarci, quantomeno nell'aldilà, quel sommo bene che è la felicità derivante dalla virtù, virtù che la legge morale indica invece come un dovere senza doverci aspettare alcuna ricompensa.

Poiché la ragione pratica si costituisce in base alle idee della ragione pura, che hanno appunto una funzione regolativa dal punto di vista pratico-morale, sono allora proprio tali idee, empiricamente non condizionate e perciò libere, che garantiscono la libertà delle azioni e della volontà umana.

Il modello etico di Kant, dunque, si distingue nettamente dai precedenti sistemi morali, sia del razionalismo sia dell'empirismo sia dello stesso illuminismo. Il razionalismo, pur fondando la morale sulla ragione, l'aveva fatta dipendere dalla metafisica, fondandola ad esempio su Dio o sull'ordine del mondo. L'empirismo, pur slegando la morale dalla metafisica, l'aveva associata al sentimento (la simpatia di Hume) o all'utilità (l'utilitarismo). L'illuminismo l'aveva a sua volta connessa ad ideali razionali e civili, quali il governo civile, il sentimento morale, la perfezione.

Esistono invece per Kant **comportamenti che la coscienza riconosce giusti o sbagliati in sé**, indipendentemente dalle conseguenze e dalla situazione specifica in

cui si esplicano. L'azione doverosa trova il proprio fine in se stessa e null'altro. È un errore credere che Kant restauri nel campo della morale l'assolutezza della metafisica. La ragione morale è pur sempre la ragione di un essere pensante finito e quindi condizionato dalla sua finitudine umana, dalle resistenze della propria natura sensibile. Sono proprio tali resistenze che obbligano la legge morale ad assumere la forma del "dovere".

La formula dell' imperativo categorico.

Dopo averne illustrato le caratteristiche e le proprietà fondamentali, **Kant elenca la formula dettagliata dell'imperativo categorico. Essa consiste in tre regole specifiche:**

1. agisci in modo che la massima (l'intento) della tua volontà possa valere sempre come principio di una legislazione universale: ossia agisci come ogni essere razionale dovrebbe se si trovasse nelle tue condizioni; agisci in modo che la tua azione morale abbia valore di legge non solo per te ma per tutti;
2. agisci trattando gli altri sempre come fine, mai come mezzo: ossia rispetta la dignità umana;
3. agisci in modo da avere la convinzione che la tua azione sia in applicazione della legge morale universale che è presente nella tua coscienza come in quella di tutti gli altri.

Queste tre formule o regole si possono riassumere nella seguente: "agisci sempre come vorresti che anche gli altri, nella medesima situazione, agissero nei tuoi confronti".

La libertà come condizione dell'agire morale.

Se l'imperativo categorico, cioè la legge morale, è tale quando può determinare la volontà senza condizionamenti derivanti dall'esperienza sensibile o dalle leggi meccaniche e necessarie della natura, ciò significa allora, come si è visto, che **la libertà è la condizione e il fondamento della legge morale**. Se scelgo il bene non perché liberamente lo voglio, ma perché non sono libero di scegliere tra il bene e il male, allora tutte le mie azioni e i miei comportamenti non hanno valore morale perché non sono liberi ma sono azioni meccaniche, predeterminate ed istintive come per gli animali. L'imperativo categorico si basa essenzialmente sulla libertà: **io posso darmi** (stabilire per me) **un dovere solo se sono libero di darmelo**, soltanto se sono libero di seguire o non seguire le prescrizioni, le norme, della ragione. Solo se sono libero di fare anche il male, sarà un mio merito decidere e scegliere di fare invece il bene, il giusto. Insomma, dice Kant: "io devo, dunque posso", cioè devo essere libero di fare quel che devo.

Ciò non significa che i contenuti, gli scopi delle mie azioni (ad esempio aiutare i deboli) non abbiano alcun valore, ma vuol dire che i contenuti della mia azione non possono mai essere motivazioni prevalenti rispetto alla forma della legge che non è, come nell'esempio riferito, "agisci per aiutare i deboli", ma è "compi il dovere non per questo o per quello ma per il dovere stesso".

Affinché la nostra azione sia veramente morale noi non dobbiamo agire per ottenere la felicità o per qualsiasi altro scopo, ma invece dobbiamo agire unicamente per il puro dovere.

La dialettica della ragione pratica: i tre postulati della ragione pratica.

Dunque la morale di Kant è molto rigorosa; si parla di **rigorismo kantiano**: **bisogna agire solo per il dovere, solo perché è giusto agire in un certo modo senza aspettarsi, di conseguenza, riconoscimenti, premi o gratitudine.** Ma, oltre che rigoroso, Kant è anche realista, è uomo di buon senso. Egli sa benissimo che **l'agire solo in base al dovere per il dovere**, senza aspettarsi niente in cambio, è una virtù così alta e così rara che solo i santi possiedono. Gli uomini comuni possono invece possedere non una volontà santa ma una volontà buona, per cui, compiendo il loro dovere, si aspettano anche la felicità, se non in questo mondo almeno in quello ultraterreno. L'uomo che agisce secondo il dovere si sente e diventa degno di felicità; ed essere degni di felicità e non goderne è un assurdo, è cioè una situazione contraria alla ragione.

Perciò, per poter confidare nella felicità, è giustificato e plausibile ammettere la sussistenza di tre postulati (che non possono essere dimostrati razionalmente ma ai quali è ragionevole credere) che garantiscano comunque il godimento della felicità, se non nella vita terrena (perché ciò non è sempre possibile) almeno nell'aldilà. È nella natura umana postulare un mondo dell'aldilà in cui la felicità possa effettivamente realizzarsi. **I tre postulati ammessi dalla ragione pratica sono: la libertà del soggetto (dell'uomo), cioè il libero arbitrio; l'immortalità dell'anima; l'esistenza di Dio.**

L'uomo infatti è stimolato ad agire secondo la legge morale solo se:

1. si sente libero nella scelta delle sue azioni: libero di poter scegliere questo o quello, il bene o il male, perché non c'è alcun merito nel fare il bene se non si potesse anche scegliere di fare il male;
2. può nutrire la ragionevole speranza che la sua anima sia immortale, cosicché possa essere premiata almeno nella vita ultraterrena;
3. può aver fiducia nell'esistenza di Dio affinché conceda all'uomo il premio della felicità.

Tra virtù, che è solo dei santi e basta a se stessa e non si aspetta niente altro, e felicità, che è la tendenza naturale dell'uomo comune di buona volontà, vi è quindi antinomia, cioè **dialettica**, ossia contrapposizione: **da qui il titolo** del tema trattato: "**dialettica della ragione pratica**". L'unico modo per uscire da tale contrapposizione, per superare tale dialettica, è proprio quello di postulare un mondo dell'aldilà in cui possa realizzarsi ciò che nell'aldiquà risulta impossibile, ossia la coincidenza e l'unione di virtù e felicità.

Va osservato che i tre postulati della ragione pratica coincidono con le tre idee della ragione pura (il mondo, l'anima, Dio): il postulato della libertà dell'uomo coincide con l'idea di mondo inteso anche come luogo della libertà e del finalismo e non solo della necessità fenomenica e del meccanicismo delle leggi fisiche e naturali; il postulato dell'immortalità dell'anima coincide con l'idea dell'anima; il postulato dell'esistenza di Dio coincide con l'idea di Dio. **Come idee della ragione sappiamo che esse sono idee metafisiche errate** (paralogismi), inconoscibili perché sono noumeni e non fenomeni dei quali si possa fare esperienza. **Però queste idee**

vengono recuperate e **diventano giustificabili dal punto di vista della ragione pratica**: sono bisogni pratici che ci aiutano e ci sospingono nella condotta morale.

Si parla in tal senso di "**primato della ragione pratica**", ossia di prevalenza dell'interesse pratico su quello teoretico (conoscitivo), poiché la ragione pratica ammette postulati (che non potrebbe ammettere come ragione pura) che sono al di là dei fenomeni e li superano, giungendo non già a conoscere ma a convivere con i noumeni, ad avvertirli, specie con riguardo a quei noumeni supremi quali la felicità, la virtù, la libertà, il finalismo, Dio e la provvidenza divina.

L'uomo può essere condizionato da mille fattori esterni ed interni, fisici e psichici, a compiere o meno una certa azione; può anche essere costretto con la forza a fare o a non fare una certa cosa. Ma nessuna forza al mondo può costringerlo a volere o non volere una certa cosa. In tal modo la ragione pratica (la volontà) giunge alla soglia di una realtà noumenica quale è l'uomo inteso come libera causa delle proprie volizioni, cui attribuire in quanto sostanza noumenica la categoria della causalità. È per questo motivo che Kant afferma il primato della ragione pratica rispetto a quella pura, poiché capace di accostarsi al noumeno, alla cosa in sé. L'uomo quale causa delle proprie volizioni è appunto la sua essenza noumenica.

LA CRITICA DEL GIUDIZIO.

È la terza grande opera di Kant.

La "Critica della ragione pura" si è occupata delle facoltà conoscitive dell'intelletto, concludendo che l'ambito e il limite di tali facoltà è quello dell'esperienza sensibile, quello dei fenomeni, i quali costituiscono il mondo fisico della natura. Tale mondo è caratterizzato dalle leggi della causalità meccanica e della necessità.

La "Critica della ragione pratica" si è occupata invece delle facoltà pratiche della ragione nel regolare e determinare la volontà e il comportamento morale dell'uomo, caratterizzati non dalla causalità meccanica e dalla necessità ma dalla libertà e dall'autonomia.

L'ambito della ragione pura non consente di cogliere le cose in sé, i noumeni, ma solo i fenomeni. Anche la ragione pratica non conosce i noumeni, però è in grado di postularne tre, quelli fondamentali: la libertà dell'uomo, l'immortalità dell'anima e Dio.

Abbiamo visto che nella filosofia di Kant c'è un dualismo, ossia una contrapposizione, tra "fenomeno" e "noumeno" (o cosa in sé). I fenomeni costituiscono il mondo fisico-naturale sensibile, che è caratterizzato dalle leggi della causalità meccanica e della necessità (ogni causa produce necessariamente e meccanicamente un determinato effetto e ogni effetto deriva necessariamente e meccanicamente da una determinata causa). Invece i tre noumeni fondamentali postulati (ma non dimostrabili e conoscibili) dalla ragione pratica, ossia la libertà dell'uomo, l'immortalità dell'anima e Dio, poiché sono bisogni pratici che concorrono a regolare e a realizzare la pratica morale, sono caratterizzati non dalla causalità meccanica e dalla necessità, ma dalla libertà e autonomia dai condizionamenti del mondo fisico, dell'esperienza e delle passioni (non c'è merito morale nel fare il bene se non sono libero di scegliere tra bene e male). Il dualismo tra fenomeno e noumeno è quindi quello fra la necessità del mondo fisico della natura e la libertà del mondo dell'azione e del comportamento morale.

Nella "Critica del giudizio" Kant tenta di operare una conciliazione, un collegamento fra questi due mondi contrapposti, per coglierne in qualche modo una base e un fondamento comune, pur ribadendo che questo collegamento non potrà essere di carattere conoscitivo o teoretico (non potrà cioè essere dimostrato) né potrà essere di carattere pratico perché tale collegamento non è finalizzato a regolare la volontà e la morale. Vedremo che tale base comune sarà individuata da Kant nel sentimento, ossia nel modo di sentire la natura e la morale da parte degli uomini, come se, anziché essere contrapposte (dualismo), fossero fra di esse in armonia e in accordo.

Infatti, dice Kant, il mondo della morale e della libertà, che risiede nei tre postulati della ragione pratica, deve pur avere un influsso sul mondo dei fenomeni e della necessità (il mondo fisico della natura). Quantomeno, la natura deve poter essere pensata in modo che le sue leggi meccaniche possano in qualche maniera accordarsi e non essere in contrasto con gli scopi e i fini (la virtù e la felicità) postulati dalla ragione pratica, dalla morale, basata sulla libertà.

Può essere quindi preso in considerazione un fondamento comune tra il mondo sensibile della natura e quello ultrasensibile della libertà della morale e dello spirito, consistente nel pensare e sentire che esistono scopi e fini nella natura (finalismo) anche se le leggi naturali che conosciamo sono meccaniche e necessarie (determinismo). Si tratta, avverte Kant, di un fondamento pur sempre insufficiente a consentire una conoscenza scientifica del collegamento tra i due mondi, ma tale comunque da permettere la possibilità di supporre che all'interno dei meccanismi del mondo della natura esista anche un senso ed uno scopo finalistico.

Questo fondamento è una terza facoltà, intermedia tra la facoltà dell'intelletto (ragione pura) e quella della ragione pratica (la volontà), **che Kant chiama "facoltà del giudizio", basata sul sentimento, sul modo di sentire**. Qui il termine giudizio non è più inteso consistere, come nella "Critica della ragione pura", nell'attribuire un predicato al soggetto, ma è inteso come modo di sentire e di giudicare, in grado di collegare le sensazioni percepite dal soggetto ai suoi sentimenti. **In tal modo Kant completa la sua immagine dell'uomo che, egli dice, è fatto non solo di intelletto (ragione pura) e non solo di volontà (ragione pratica) ma anche di sentimento (modo di sentire e di giudicare).**

Giudizio determinante e giudizio riflettente.

Diversamente dalla definizione data nella "Critica della ragion pura", nella "Critica del giudizio" **Kant definisce il giudizio come** la facoltà o propensione ad attribuire una proprietà particolare ad una specie o genere di cose o di eventi più generali. In tal senso **distingue due tipi di giudizio: il giudizio determinante; il giudizio riflettente.**

Si ha un **giudizio determinante** quando sono dati, o noti, sia il caso particolare sia la regola o la legge generale. Il giudizio determinante è quello che, disponendo di tutti i dati necessari, generali e particolari, determina conoscitivamente (sa spiegare) l'oggetto, il fenomeno, al quale è rivolto. **Tutti i giudizi della "Critica della ragion pura" sono determinanti** perché sono dati sia il particolare (i dati sensibili) sia l'universale (le forme a priori).

Si ha un **giudizio riflettente** quando è dato o è noto solo il particolare, mentre l'aspetto universale è da ricercare. Si chiama riflettente perché l'universale che si deve cercare non è una legge, una forma a priori dell'intelletto, ma deriva da una riflessione sugli oggetti considerati ("riflessione" è qui intesa nel senso comparare, mettere in relazione), pur in assenza di una legge esplicativa, di una forma a priori. **In altri termini**, il giudizio riflettente è quello che riflette sugli oggetti, sui fenomeni presi in considerazione, non per conoscerli scientificamente, secondo le forme a priori dell'intelletto, ma per cercare e trovare in essi l'accordo, la corrispondenza, con i sentimenti di finalismo e di armonia che sono nel soggetto, negli uomini.

Dunque, **l'uomo pensa il mondo non solo attraverso l'intelletto (giudizio determinante), ma anche attraverso il sentimento (giudizio riflettente). Per poter risalire dal particolare all'universale che è da trovare, ossia per trovare un**

fondamento comune tra le leggi meccaniche e necessarie della natura e il sentimento di libertà e di finalismo dell'uomo, **il giudizio riflettente ha bisogno di un principio-guida a priori, che è l'ipotesi che vi sia una finalità nella natura.**

Il giudizio riflettente non è valido dal punto di vista scientifico o morale: esso è fondato sul sentimento, mentre sia le scienze che la morale sono fondate sulla razionalità (ragione pura o ragione pratica), e **nasce dal bisogno tutto umano di trovare un accordo tra i fenomeni della natura e il nostro sentimento di libertà e di finalismo.** Esso si basa e **deriva da un'ipotesi a priori** (indipendente dall'esperienza e non dimostrata in base ad essa) che non ha validità scientifica, ma **secondo la quale siamo portati a pensare e a sentire i fenomeni naturali "come se" in essi vi fosse un fine e un senso**, non solo scientifico ma anche spirituale, emotivo, sentimentale.

Tutti i giudizi della "Critica del giudizio" sono giudizi riflettenti. La ricerca e l'ipotesi che vi sia un fine nella natura fa perdere alla natura la sua rigidità e necessità meccanicistica e rende possibile il suo accordo con il postulato della libertà e del finalismo ammesso dalla ragione pratica.

Il finalismo nella natura si può ricercare in due modi diversi: 1) riflettendo sulla bellezza della natura o dell'arte in base al sentimento del bello; 2) riflettendo sull'armonia e sull'ordine della natura. **Derivano da ciò, allora, due tipi di giudizi riflettenti:** 1) **il giudizio estetico**, che riguarda e riflette sulla bellezza; 2) **il giudizio teleologico**, che riguarda e riflette sui fini e sull'armonia della natura (teleologia= ricerca e riflessione sui fini, sull'armonia).

Il giudizio estetico e il giudizio teleologico **sono entrambi giudizi "puri"**, cioè derivanti **a priori** dai nostri sentimenti e quindi suscettibili di analisi critico-trascendentale. Entrambi sono accomunati dal bisogno sentimentale di individuare un fine o dei fini. Si distinguono peraltro tra loro per il diverso punto di vista secondo cui ciascuno rappresenta il finalismo. Il giudizio estetico riguarda il rapporto di armonia che si instaura tra il soggetto e la rappresentazione dell'oggetto, per cui Kant parla di finalità soggettiva o formale. Il giudizio teleologico riguarda invece un presunto ordine finalistico interno alla natura, per cui Kant parla di finalità oggettiva o reale, reale non però in senso determinante, ontologico, perché esprime comunque un bisogno soggettivo del nostro sentimento, quello di rappresentarsi in modo finalistico l'ordine delle cose.

Il giudizio estetico.

Il giudizio estetico **riguarda il bello, la bellezza. Il bello non è una proprietà oggettiva delle cose** e neppure è un giudizio di tipo conoscitivo (determinante), non è cioè un dato scientifico **ma è un sentimento di piacere e di gusto che è dentro di noi** e che si produce quando si instaura tra noi e gli oggetti contemplati **un senso di armonia.**

Kant distingue quattro generi di bello:

1. per qualità: il bello è ciò che piace in modo disinteressato; non è legato al piacere dei sensi e nemmeno al bene morale o all'utile economico, ma è solo contemplazione e ammirazione;
2. per quantità: il bello è ciò che piace universalmente, che vale per tutti gli uomini; ognuno può trovare belle cose diverse ma il sentimento di piacere che si prova è comune e uguale in tutti;
3. per relazione: la bellezza vale in se stessa e non in rapporto, in relazione a scopi particolari;
4. per modalità: il bello è un piacere necessario, nel senso che si impone nello stesso modo, nella stessa modalità, a tutti gli uomini.

Anche nel campo dell'estetica (oltreché della conoscenza e della morale) **Kant compie una rivoluzione copernicana, un capovolgimento dei punti di vista: il bello non è nelle cose, negli oggetti, ma è in noi**, non è oggettivo ma soggettivo, è un nostro sentimento. **E se è in noi, se è un modo di funzionare**, un modo di essere **dei nostri sentimenti**, vuol dire **allora** che **anche il sentimento del bello** (come le forme dell'intelletto e come l'imperativo categorico) **è a priori, cioè universale e necessario**: il piacere del bello non deriva dalle cose contemplate, cioè dall'esperienza, perché ognuno può trovare belle cose fra di esse diverse, ma quando una cosa suscita in noi un sentimento di bellezza, quel sentimento è identico e universale per tutti, è uno schema universale.

Anche nel campo estetico Kant prende le distanze e si differenzia dalle estetiche di tipo empiristico o razionalistico (qui il termine estetico, a differenza della "estetica trascendentale" è usato nel significato ordinario di "concernente l'arte, la bellezza"). Contro gli empiristi e i sensisti, che avevano ricondotto la percezione del bello ai sensi, Kant rivendica l'esistenza e l'universalità di giudizi estetici a priori. Contro il razionalismo estetico tradizionale, che considerava la bellezza come una conoscenza "confusa" della perfezione degli oggetti, Kant sostiene invece che l'esperienza estetica è fondata sul sentimento di armonia e sulla spontaneità e non già sulla conoscenza o sui concetti. Si intende che anche per Kant non ogni piacere che un'immagine può provocare in noi ha un valore estetico, ma solo quel piacere che non è legato a pure attrattive fisiche né ad interessi pratici né a valutazioni morali e conoscitive degli oggetti e che, quindi, è disinteressato, comunicabile a tutti e non dipendente dai mutevoli stati d'animo dell'individuo. Kant costituisce un momento basilare di quel processo di autonomizzazione dell'estetica che si approfondirà ulteriormente col Romanticismo e che troverà una delle sue maggiori espressioni in Benedetto Croce.

Affine al sentimento del bello è **il sentimento del sublime**, rientrando anch'esso nell'ambito del giudizio estetico. Mentre il sentimento del bello sorge dall'armonia che viene sentita tra soggetto ed oggetto contemplato, quello del sublime **scaturisce da una sproporzione straordinaria avvertita tra l'oggetto contemplato e l'animo del soggetto: è il sentimento dell'illimitato, dell'infinito**, che allo stesso tempo inquieta e meraviglia. Anche il sentimento del sublime non è nelle cose, negli oggetti, ma nell'animo dell'uomo.

Il sentimento del sublime è di due specie:

1. **il sublime matematico**, che è suscitato in noi dallo spettacolo di ciò che è infinitamente, immensamente grande (ad esempio l'immensità dell'oceano);
2. **il sublime dinamico**, che è suscitato dallo spettacolo di ciò che è infinitamente, immensamente potente (ad esempio l'uragano, il terremoto).

Di fronte al sublime (matematico o dinamico) l'uomo si sente piccolo, schiacciato, ma scopre anche di essere superiore in quanto sa pensarlo ed è consapevole della sua libertà morale. Dinanzi al sublime l'uomo riconosce la superiorità del suo fine ultraterreno.

Il giudizio teleologico.

Il giudizio (sentimento) **teleologico** (rivolto ad un fine) **sorge quando il soggetto riflette sulla finalità della natura**, quando cioè è indotto a ritenere che nella natura, nel mondo, vi sia un fine, uno scopo generale. **In verità noi non conosciamo come sia la natura in se stessa**, cioè dal punto di vista noumenico, poiché la conosciamo solo dal punto di vista fenomenico (la conosciamo solo come ci appare senza la certezza che essa sia proprio come si mostra). **Tuttavia il nostro sentimento, il nostro modo di sentire, ci induce a considerare e a ritenere che la natura sia organizzata anche secondo un fine** e non solo secondo leggi meccaniche e necessarie. Siamo indotti a credere che nella natura agisca anche un principio soprasensibile, spirituale, che dia un senso e un significato al tutto e che vi sia un autore, un artefice intelligente provvidenziale, ossia Dio, un Dio filosofico, immanente o trascendente, che governa il mondo della natura in vista di uno scopo superiore.

L'antitesi (la contrapposizione) tra il mondo naturale retto da leggi meccaniche e necessarie e il mondo della libertà e della morale umana viene così superata dall'idea di una finalità presente anche nella natura: è un'idea che non è valida dal punto di vista conoscitivo e scientifico, ma che nasce in modo insopprimibile nel nostro sentimento, nel nostro modo di sentire il mondo.

Il fine ultimo che il sentimento dell'uomo è portato a ravvisare nella natura è quello della propria e piena realizzazione morale, tramite l'affermazione della propria libertà e del senso dell'umano dovere. Nel concludere la Critica del giudizio Kant giunge a sostenere che, per il giudizio riflettente, vi sono motivi sufficienti per considerare l'uomo non soltanto come fine della natura ma come scopo ultimo di essa sulla terra: senza l'uomo il mondo sarebbe un deserto vuoto e solo "la volontà buona" costituisce uno scopo ultimativo.

È stata proprio questa l'opera che ha avuto maggior influsso sui contemporanei di Kant e anche sulla generazione successiva: per Goethe, per Schiller e per i poeti romantici Kant è stato soprattutto l'autore della terza Critica.

Religione, politica e storia in Kant.

Nell'opera "La religione nei limiti della semplice ragione" Kant affronta il **problema della natura dell'uomo e del suo destino ultimo**. Kant si guarda bene dal considerare la natura umana in termini di semplice istinto naturale che, in quanto tale, **escluderebbe la libertà**. Se la natura dell'uomo fosse determinata dall'istinto, egli non potrebbe essere né buono né cattivo, poiché buona o cattiva è soltanto la volontà libera nella misura in cui si conforma alla legge morale o la contravviene. **La natura dell'uomo consiste** invece, per Kant, **nella libertà, nella libertà di scelta tra bene e male**, tra razionale e irrazionale, e rispetto a questa libertà deve essere spiegata l'inclinazione al male.

Il male radicale consiste per Kant nell'allontanarsi deliberatamente dell'uomo dalla legge morale pur avendone coscienza. Il male radicale non consiste nella sensibilità e nelle inclinazioni naturali dell'uomo poiché di esse non è responsabile; non è neppure un perversimento della ragione ma piuttosto della volontà umana, allorché l'uomo deliberatamente si sottrae alle massime morali; in ciò sta il male radicale: è, per l'appunto, un'inclinazione deliberata di cui l'uomo, di conseguenza, si rende responsabile.

Dal rapporto tra male e libertà sorge il diritto, cioè la legge, di cui la società si serve per regolare i contrasti tra libertà e cattivo uso di essa. La legge **deve trovare il proprio fondamento nei diritti naturali e nella religione naturale**, la quale consiste essenzialmente nel culto della vita morale. **La religione rivelata adotta invece come culto divino un insieme di riti che in sé non hanno valore morale**: Dio non può essere pregato se non con l'azione morale; ogni altra forma di preghiera o attività religiosa è superstizione.

Per ciò che riguarda **la storia**, Kant condivide il punto di vista illuministico sulla civiltà come sforzo e cammino verso **una società umana cosmopolita**. **Tre sono le tappe per giungere a questo traguardo** di pace e convivenza civile fra tutti gli uomini:

1. l'adozione di una costituzione repubblicana in ogni singolo Stato;
2. la federazione (alleanza) degli Stati fra di loro;
3. l'avvento del diritto cosmopolitico, cioè del diritto di uno straniero a non essere trattato da nemico nel territorio di un altro Stato.

Soprattutto, Kant vede la **massima garanzia di pace nell'accordo tra politica e morale**.

L'idea razionale di **una comunità pacifica di tutti i popoli della terra** è, secondo Kant, **lo scopo che deve orientare gli uomini nelle vicende della loro storia**. Tuttavia Kant non ritiene che la storia si sviluppi necessariamente sempre secondo un piano preordinato e infallibile. **Non c'è nella storia un ordine armonico e progressivo che si sviluppi naturalmente: il progresso della storia sta nella volontà e nell'impegno degli uomini**. La società pacifica e cosmopolita non è (ancora e chissà quando mai) una realtà, ma piuttosto un ideale orientativo al quale gli uomini devono ispirare le loro azioni, vincendo le tendenze antisociali. In tutti gli uomini vi è un contrasto tra la loro tendenza alla socievolezza e la tendenza

all'isolamento. È un contrasto che spinge gli uomini all'attività e al lavoro, anche senza proporselo espressamente, e del quale si serve la natura per raggiungere i suoi scopi. Ma **il fine di una società politica universale e pacifica**, sotto una medesima legislazione, **non è conseguibile solo in via spontanea e naturale, ma va piuttosto perseguito dalla ragione e dalla volontà.**

Il razionalismo critico di Kant, che valorizza la razionalità umana ma ne individua anche i limiti, non può portarlo a credere nell'inevitabilità del progresso della ragione e della storia, ma lo conduce ad affermare il dovere di operare per esso.

Conclusioni.

La filosofia di Kant è definita "criticismo" per il costante impegno volto ad analizzare criticamente la validità ma anche i limiti dell'intelletto e della ragione. La filosofia kantiana si regge sulla **tensione permanente** tra consapevolezza della mera portata fenomenica della conoscenza, rivendicazione della libertà-dovere nei confronti della legge morale ed aspirazione al noumeno e all'infinito nel sentimento finalistico riposto nel mondo della natura.

Scriva Kant, a conclusione della "Critica della ragione pura": "due cose riempiono l'animo di ammirazione e di reverenza sempre nuove e crescenti: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me". Il cielo stellato è la natura, scientificamente conoscibile ma nei limiti dei fenomeni, tuttavia è anche quella natura preordinata alla libera volontà, attuativa della legge morale, che rende l'uomo degno fra tutti gli altri esseri, così come in quella natura l'uomo avverte altresì il proprio destino votato all'infinito, in unione con l'infinita eternità delle stelle celesti. In questo slancio Kant si accinge ormai a trascendere gli orizzonti dell'Illuminismo per giungere alle soglie del Romanticismo che sarà tutto proteso, nella sua poesia e nella sua filosofia, a varcare i confini del finito per immergersi nell'infinità del Tutto.

INDICE

Introduzione.	1
Umanesimo e Rinascimento.	3
Leon Battista Alberti	8
Nicolò Cusano.	9
Marsilio Ficino.	12
Pico della Mirandola.	14
Pietro Pomponazzi.	15
La filosofia della natura rinascimentale.	18
Bernardino Telesio.	21
Giordano Bruno.	25
Tommaso Campanella.	32
Rinascimento e politica: Machiavelli, Guicciardini, Botero, Tommaso Moro, Jean Bodin, Ugo Grozio.	36
Il Rinascimento europeo: Montaigne, Erasmo da Rotterdam.	41
La riforma protestante e la controriforma cattolica: Lutero, Calvino.	44
La rivoluzione scientifica.	51
Copernico e Keplero.	52
Galileo Galilei.	60
Francesco Bacone.	66
Isaac Newton.	71
Razionalismo ed empirismo.	76
Cartesio.	79
L'occasionalismo.	91
Spinoza.	94
Leibniz.	107
Hobbes.	120
Locke.	128
Berkeley.	137
Hume.	141
Pascal.	149
Vico.	153
L'Illuminismo.	159
Montesquieu.	164
Voltaire.	166
Rousseau.	172
Kant.	180