

Liceo Ginnasio Statale “G. CHIABRERA” di Savona

Indirizzi Classico e Linguistico

Scuola Polo per l'insegnamento della Filosofia

Laboratorio di ricerca e di didattica della Filosofia

Tel. e Fax: 019/821277

E-mail: segreteria@liceochiabrera.it [Http://www.liceochiabrera.it](http://www.liceochiabrera.it)

MODELLI DI RAZIONALITÀ NELLA STORIA DEL PENSIERO

CLASSE V C

anno scolastico 2004-2005

Prof.ssa **Giosiana CARRARA**

“Vi è più di una immagine della ragione. E questo è vero non solo perché possiamo immaginare tipi di ragione assai diversi tra loro rispetto a quella entro i cui confini li immaginiamo, ma anche e soprattutto perché è un fatto. (...) Le immagini della ragione risultano sempre determinate, riferite a costellazioni date e, in qualche senso, hanno carattere locale. Si associano a sistemi di riferimento, regioni circoscritte o campi di problemi (...). Descrivendo le immagini della ragione, ci troviamo in sostanza a parlare di una famiglia di costrutti in modo diverso l'uno con l'altro affini. Nulla di più, in ogni caso, anche se non sembra poco”.
(Salvatore Veca, *Modi della ragione*, in AA.VV., *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979, p. 282)

1. DEFINIZIONE DI RAGIONE

1. Termine derivante dalla parola latina *ratio*, che dal linguaggio comune (in cui significava “calcolo” o “rapporto”, come ancora oggi in alcuni usi) venne assunta da Cicerone per tradurre il termine greco *lógos*, il quale, oltre che a “ragione”, significa anche “discorso”. Successivamente, con la scolastica medievale, esso acquisì un senso più specializzato, come traduzione di *diánoia*, in opposizione a *nous*, a sua volta reso con *intellectus*.

2. Il termine, fondamentale nel linguaggio filosofico, ha acquistato nella storia del pensiero una grande varietà di accezioni e di sfumature. Si possono indicare due principali significati:

- a. ragione come facoltà del pensiero e guida dell’agire dell’uomo;
- b. ragione come fondamento ed essenza della realtà.

Il primo significato prevale nella filosofia moderna; il secondo si presenta quando si concepisce la ragione come la procedura di ricerca o il discorso tramite il quale si rende intelligibile la verità (la “ragion d’essere”) delle cose. Sovente i due significati sono associati fra loro. Ad esempio, questo accade originariamente con Eraclito, Parmenide e gli Stoici. Per Eraclito esiste infatti un *lógos*, una legge necessaria di tutte le cose, che si esprime in un discorso comune, universalmente valido. Secondo Parmenide, il discorso vero manifesta l’essenza dell’essere. Infine, per gli Stoici, la ragione che governa l’ordine della natura e del cosmo è l’espressione dello stesso ordine a cui il saggio consapevolmente s’affida per condurre una vita giusta e felice.

2. LE IMMAGINI DELLA RAGIONE NELLE DOTTRINE DEI FILOSOFI: DAI PITAGORICI AD HANS JONAS

I Pitagorici

Secondo i Pitagorici i numeri sono il principio di tutte le cose: una cosa è ciò che è non per via di un qualche elemento costitutivo, ma perché ha una propria figura, una forma geometrica. Ogni forma geometrica è però, a sua volta, costituita di piani, i piani di linee e le linee di punti. Ora, però, il *punto geometrico* è fatto coincidere con l'*unità*. Ma un insieme di unità costituisce il *numero*. Per i Pitagorici aritmetica e geometria coincidono, in modo tale che un numero corrisponde ad una figura geometrica ed ogni figura geometrica è un numero. Quindi, poiché una figura geometrica è un ordinamento di punti nello spazio, il numero risulta la misura di tale ordinamento

Comprendere il reale significa allora ridurlo in quantità misurabili e numerabili, ne consegue che le cose si distinguono in ragione della loro misurabilità e della loro quantificabilità; senza il numero, infatti, ogni ente risulterebbe "illimitato", incerto, oscuro.

Possiamo, quindi, affermare che i Pitagorici intrattennero un rapporto con la "dottrina dei numeri" non semplicemente metodologico, ma anche ontologico; purtroppo l'insufficienza di strumenti concettuali e materiali limitò fortemente il loro uso della matematica, spingendoli, in tale modo, a provare a cogliere delle analogie tra le caratteristiche dei numeri e quelle della realtà (per esempio, giunsero ad affermare che il numero *due* corrispondeva al genere femminile, il *tre* al maschile, il *cinque* al matrimonio in quanto somma del principio maschile con quello femminile ($3 + 2 = 5$)).

Da tali considerazioni si evince che, per i Pitagorici, i numeri costituivano una gerarchia di valore (secondo cui ciascun numero è dotato di una propria individualità) regolata da rapporti tra i quali è possibile individuare delle proporzioni, ossia eguaglianze di

rapporti; ed è proprio il binomio numero-proporzione che genera l'armonia tanto in ambito musicale, quanto nelle relazioni umane (assegnando a ognuno il dovuto in base alle sue capacità) e su scala cosmica (basti pensare che persino i moti dei corpi celesti venivano considerati come esprimibili in termini numerici).

Eraclito

Eraclito riteneva che la maggior parte degli uomini (*i più, i dormienti*- fr. 75) non fosse in grado di cogliere la verità delle cose, accessibile, invece, soltanto ai filosofi (*i desti*- fr. 89). Il vero filosofo è infatti colui che, contrapponendosi ai molti, possiede una visione complessiva, comune e profonda dell'essere (fr. 29).

“I più”, per conoscere, s'affidano ai sensi, ma i sensi non forniscono la reale conoscenza del mondo. Quindi, la maggior parte degli uomini non coglie la verità del tutto. I molti, in particolare, ritengono che un opposto non possa esistere senza l'altro, ad esempio: la pace senza la guerra, la sazietà senza la fame ed il bene senza il male. Essi infatti non comprendono che l'unità del mondo risiede nella stretta connessione dei contrari. (fr. 51). È questa la legge immutabile che si cela sotto l'apparente divenire delle cose e al di là della lotta degli opposti tra di loro. Pertanto, ciò che sembra irrazionale, confuso e molteplice nasconde una verità intrinsecamente razionale. Tale verità trova espressione nel *lógos* (dal greco *discorso, parola, ragione*). Sia la ragione, sia il discorso vengono tradotti con *lógos*, termine che riveste differenti significati.

In primo luogo, Eraclito identifica il *lógos* con il Fuoco, ossia con il principio fisico che costituisce il tutto. Il Fuoco è principio primo e sostanza unica di tutte le cose, della loro origine e della loro distruzione. È Fuoco eternamente vivente, in perpetuo mutamento e trasformazione (fr. 30), è quindi la “ragione eterna” del mondo. Secondo Eraclito l'intera realtà è governata da questo principio a cui ogni cosa si collega.

In secondo luogo, il filosofo sostiene che i legami sottesi alla natura sono governati dal *lógos*, quindi nel mondo la Ragione è “la legge universale”, o “l'armonia segreta” dei contrari.

Ma, in terzo luogo, *lógos* è anche il “vero discorso”, la “vera realtà delle cose”, che è

ragione sia in senso oggettivo (in quanto sostanza stessa del reale), sia in senso soggettivo (come anima-ragione che, simile alle cose, può conoscerle).

In sintesi, i significati del termine *lógos* sono essenzialmente tre: 1. il Fuoco in quanto principio fisico dell'universo; 2. la Ragione che come legge universale governa l'universo; 3. il Pensiero che comprende la Ragione universale e il Discorso che esprime questa conoscenza. A questo proposito, si dà un nesso tra la Ragione che governa il mondo e quella che governa la nostra mente: esse sono identiche e dunque l'ambiguità espositiva nell'opera *Sulla natura* è dettata dallo stesso *lógos* che fa sì che la natura ami nascondersi.

La comprensione del *lógos* risulta complessa (fr. 1), ma non impossibile: l'uomo può "dire in accordo con il *lógos* ", quindi conoscere tramite quella ragione che è insita nella sua stessa anima.

Vera parola, Ragione e realtà sono perciò strettamente collegate fra di loro: il *lógos* (Parola) descrive mediante il *lógos* (ragione umana) il *lógos* (la Ragione del tutto, o armonia dell'universo). Essere saggi consiste quindi in questo: "*comprendere come il tutto sia governato attraverso il tutto*" (fr. 41).

Parmenide

Nel Proemio dell'opera in versi, poi intitolata *Sulla natura*, Parmenide immagina di compiere un viaggio, la cui meta consiste nella rivelazione filosofica della verità che gli viene comunicata da una Dea. Tramite la metafora del viaggio, il filosofo introduce l'immagine della "porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno" (DK 28 B1, v.11), raffiguranti, rispettivamente, la via fallace delle opinioni dei mortali (*dóxa*) e quella basata sulla ragione che conduce alla verità (*alétheia*) (DK 28 B1, vv. 29-30). Parmenide può imboccare il sentiero della verità soltanto alla condizione di affidarsi al principio della ragione. Esso si enuncia con questa tesi: l'essere è e non può non essere e il non essere non è e non può essere (DK 28 B2 e B3).

In questo modo l'Eleate fa coincidere l'attività della ragione con i principi logici dell'identità e della non contraddizione, che verranno però codificati soltanto più tardi.

In forza della tesi posta, Parmenide introduce una stretta corrispondenza fra la sfera logica (“il non essere non lo puoi pensare”), la sfera linguistica (il non essere “non lo puoi esprimere”) (crf. DK 28 B2 vv. 7 e 8) e fra queste e la sfera ontologica da cui ha mosso la sua riflessione (“il non essere non è e non è possibile che sia”).

La stretta corrispondenza evidenziata comporta quindi la coincidenza di essere e pensare (“è la stessa cosa pensare ed essere”: DK 28 B3). Per contro, alla base della tesi della non esistenza del nulla, egli deduce necessariamente questa serie di attributi dell’essere (cfr. DK 28 B8, vv. 1-13): ingenerato e imperituro, intero, unico, immobile ed eterno, omogeneo e finito. L’essere è quindi la ragione di ogni cosa.

A differenza delle cosmologie precedenti, il principio di Parmenide non è connesso al divenire, ma alla stabilità ed il suo essere corrisponde ad un’entità logica. D’altra parte, l’essere non è conoscibile tramite le opinioni dei mortali, perché da costoro, “gente dalla doppia testa” (DK 28 B 6, v. 5), “l’essere e il non essere sono ritenuti identici” (DK 28 B 6, v. 8).

In sintesi, Parmenide esclude le generalizzazioni empiriche, che prima di lui gli jonici avevano formulato, e condanna la conoscenza sensibile perché del tutto contraddittoria. La verità risiede nella ragione e l’unica conoscenza tramite la quale si accede all’essere vero è dunque quella razionale.

I fisici pluralisti: Empedocle

Il filosofo di Agrigento sostiene che il principio fondamentale della conoscenza è che “il simile si conosce col simile”: la conoscenza avviene mediante l’incontro tra l’elemento presente nell’uomo e lo stesso elemento che si dà al di fuori dell’uomo. Scrive infatti Empedocle che :”Noi conosciamo la terra con la terra, l’acqua con l’acqua, l’etere con l’etere, il fuoco distruttore col fuoco, l’amore con l’amore e l’odio funesto con l’odio” (fr. 109).

Questa dottrina comporta l’introduzione di uno schema che avrà numerose riprese nella storia della filosofia successiva. Si tratta in effetti della teoria della sostanziale omogeneità fra il pensiero umano (la ragione) e l’universo. In particolare, dalle cose

provengono efflussi che producono la sensazione quando, passando attraverso i pori degli organi di senso, vi si adattano per la loro grandezza; altrimenti rimangono inavvertiti (Diels, A 86).

Empedocle non pone alcuna differenza fra la conoscenza dei sensi e quella dell'intelletto. Anche quest'ultima avviene allo stesso modo per un incontro degli elementi interni ed esterni. Inoltre Empedocle è consapevole dei limiti della conoscenza umana. I poteri conoscitivi dell'uomo sono circoscritti: l'uomo vede soltanto una piccola parte di una "vita che non è vita" (perché sfugge subito) e conosce solamente ciò in cui per caso si imbatte. Ma appunto per questo non può rinunciare ad alcuna delle sue potenzialità conoscitive. È quindi necessario che si serva di tutti i sensi, ed anche dell'intelletto, per vedere ogni cosa nella sua chiarezza.

I fisici pluralisti: Anassagora

Egli definisce *Noûs* (che in greco significa intelletto) la Mente ordinatrice dell'universo, ossia quell'agente che ha sceverato i semi, originariamente confusi nel *mîgma* o caos primordiale, permettendo la formazione del nostro mondo. Si tratta di una forza esterna, che agisce all'inizio dei tempi e che ordina i semi, prima confusamente collocati nello spazio, in modo tale che si formino, grazie al movimento, il sole, gli astri, i corpi celesti, quindi tutte le cose.

Il movimento, generato dall'esterno, comporta la separazione e la selezione fra i semi. Una volta indotto l'ordine, il *Noûs* esaurisce la sua funzione: è quindi un principio che può essere accostato alla causa trascendente del cosmo, ma la sua azione è soltanto parzialmente provvidenzialistica.

Tuttavia, la Mente ordinante di Anassagora rappresenta nella storia della filosofia il primo caso in cui si introduce una causa finalistica della natura, sicuramente più complessa rispetto alle cosmologie precedenti. È quanto infatti riconobbero Platone ed Aristotele. Essi hanno poi però osservato che Anassagora ha fatto ricorso al principio intelligente soltanto in quei casi in cui la spiegazione naturalistica dei fenomeni difettava.

Per quanto riguarda la teoria della conoscenza, Anassagora, a differenza di Empedocle, ritiene che la sensazione sia prodotta non già dalle cose simili, ma da quelle dissimili (noi infatti sentiamo il freddo con il caldo, il dolce con l'amaro, ecc.). Egli attribuisce inoltre grande importanza alle tecniche. Scrisse infatti che l'umanità si sviluppa attraverso "l'esperienza, la memoria, il sapere, la tecnica" (DK 59 B 21 b) e dice che "l'uomo è il più intelligente degli animali in virtù del possesso delle mani" (DK 59 A 102).

Democrito

In Parmenide vi era una netta antitesi tra la conoscenza sensibile, fonte di errore, e la conoscenza razionale, coincidente col vero: quindi sensibilità ed intelletto risultavano nettamente separati. In Democrito, invece, sensibilità ed intelletto, esperienza e ragione si trovano in un rapporto di reciproca continuità ed implicanza. Infatti, nell'atomismo democriteo la conoscenza: a) trae spunto dalla constatazione delle cose attraverso i sensi; b) si sviluppa grazie ad un'autonoma elaborazione intellettuale dei dati; c) giunge quindi a formulare una teoria che spiega ciò che i sensi si limitano a "mostrare".

In altri termini, risulta vero che tramite i cinque sensi ci si limita ad una conoscenza superficiale delle cose (conoscenza *oscura*); mentre con la conoscenza intellettuale (detta *genuina*) si colgono i fondamenti della realtà fisica: ossia gli atomi e il vuoto, cui si giunge mediante la postulazione razionale. Ma è altrettanto vero che, per Democrito, occorre procedere oltre questa frattura gnoseologica, per pervenire al compito dell'intelletto che consiste nel "dar ragione" di ciò che i sensi si limitano ad attestare.

Effetti della mentalità razionalistica di Democrito sono evidenti anche nella sua dottrina morale. Sul piano etico egli introduce il cosiddetto razionalismo morale. Si tratta della dottrina filosofica che attribuisce alla ragione e all'intelligenza la direzione suprema della vita. Essa reputa che per agire correttamente siano indispensabili la conoscenza e la riflessione. Tale dottrina trova una compiuta esemplificazione nell'etica socratica.

La Sofistica

La Sofistica è stata definita come una sorta di *Illuminismo greco*, con evidente riferimento al movimento culturale che si è verificato in Europa nel XVIII secolo, avendo come sua insegna l'uso libero e spregiudicato della ragione in tutti i campi. Lo strumento proprio dell'Illuminismo è la critica, una critica radicale verso i miti e le credenze della tradizione, che ha la pretesa di svincolare l'uomo da ogni pregiudizio. Analogamente, i Sofisti, definiti i "filosofi della città", operano nell'Atene del V sec. a. C., in cui si è aperto lo spazio operativo per la pratica della democrazia greca. In questo contesto essi si propongono di insegnare al futuro ceto dirigente, dietro pagamento, l'arte della retorica. Essa consiste nell'appropriarsi dell'arte di persuadere mediante l'uso di strumenti linguistici nelle pubbliche assemblee.

Protagora

La posizione di Protagora è una forma di *umanismo* (in quanto ciò che si afferma o si nega intorno alla realtà presuppone sempre l'uomo come soggetto del discorso o baricentro di giudizio, cioè come criterio, regola o metro di valutazione), di *fenomenismo* (in quanto noi non abbiamo mai a che fare con la realtà in se stessa, ma con il fenomeno, ossia con la realtà quale appare a noi), di *relativismo conoscitivo o morale* (in quanto non esiste una verità assoluta, cioè sciolta dai vari punti di vista, ma ogni verità, ideale o modello di comportamento, è relativa a chi giudica nell'ambito di una certa situazione).

La tesi fondamentale di Protagora, la più nota attraverso i secoli e che esprime con chiarezza lo spirito di tutta la Sofistica, si enuncia così: "*L'uomo è misura di tutte le cose, delle cose che sono in quanto sono, delle cose che non sono in quanto non sono*" (fr. 1). In sintesi, questa tesi vuol dire che l'uomo è il soggetto di giudizio della realtà o irrealtà delle cose e del loro modo d'essere e significato.

Esistono però varie interpretazioni sul significato filosofico da attribuire a questa tesi.

Esse dipendono dal valore che si attribuisce alle nozioni di “uomo” e di “cose”. L’uomo protagoreo è misura di tutte le cose ai vari livelli della sua umanità: in primo luogo come singolo, poi come comunità o civiltà, infine come specie. Analogamente, le cose di cui parla Protagora non sono solo gli oggetti fisici, ma anche i valori o i progetti di vita, e, al limite, la realtà tutta, per cui l’uomo, da questo punto di vista, non è soltanto la misura delle cose che si percepiscono, ma di tutto ciò con cui entra in rapporto.

L’ultimo punto della teoria di Protagora è il *relativismo conoscitivo o morale*: si tratta del principio secondo il quale non esiste una verità teoretica o morale assoluta, ovvero sciolta (dal latino *absolutus* “libero da legami”) dalla soggettiva angolatura del pensiero di colui che lo enuncia, ma ogni credenza è relativa ad un determinato punto di vista del mondo.

Gorgia

Riflettendo sulla dottrina gorgiana, non possiamo non percepire la presenza di elementi incredibilmente innovativi, la cui comprensione rimane parziale a causa della mancanza di testi.

Negando l’essere, Gorgia non si limita a mettere in crisi i fondamenti delle filosofie eleatiche: egli opera una sostanziale demolizione dei principi stessi del conoscere.

Gorgia evidenzia l’impossibilità umana di parlare dell’essere e delle strutture del reale, negando, in tal modo, ogni eventuale metafisica, cosmologia o teologia.

La ragione umana è così totalmente privata delle sue funzioni conoscitive: essa non può né cogliere, tramite la speculazione, modelli ontologici né rapportarsi con la realtà.

L’analisi gorgiana sembra inoltre indicare la natura intrinsecamente irrazionale delle vicende umane. In questo senso, infatti, la ragione risulterebbe privata anche della sua funzione etica: ogni essere umano è preda di forze che lo superano e che ne soggiogano la volontà. Nel famoso *Encomio di Elena*, Gorgia sostiene che la bella di Troia: «*O (...) per volere della Sorte, o per comando divino, o per decreto della Necessità fece quello che fece, o perché rapita con la forza, o perché persuasa dalla parola, o perché presa*

da amore».

Le azioni che ella compie sono dettate dalle circostanze, dalla menzogna, dalle passioni o da un ignoto destino: ogni individuo appare, ad un'analisi approfondita, "determinato" e "incolpevole".

In Gorgia troviamo una prima, esasperata messa in discussione occidentale della metafisica e l'anticipazione di schemi di pensiero che vanno dagli empiristi a Kant e a gran parte del pensiero contemporaneo.

Socrate

Socrate giunge a delineare un preciso problema di metodo. Secondo la testimonianza di Platone, per Socrate il metodo delle scienze naturali porta ad un tipo di spiegazioni che risultano valide solo se non si pretende di esaurire tutto il sapere in esse assolutizzandole; mentre il metodo della riflessione su di sé, tramite il dialogo, porta ad altri risultati. Essi sono validi sul piano antropologico e riguardano il modo in cui l'uomo costituisce se stesso come essere umano e come cittadino.

Si passa dal *sapere di non sapere* ad un *sapere del tutto umano*: non si tratta di un sapere già dato, ma di un tipo di conoscenza che si costituisce mediante la ricerca stessa, col dialogo, in un susseguirsi di ragioni che vengono poi nuovamente messe in discussione. Attraverso questa affermazione, Socrate sosteneva la necessità di un sapere che non concernesse la ricerca di verità assolute, di principi primi, ma che si traducesse nella conoscenza dell'arte del ragionare stessa. Tale arte è il dialogo, all'interno del quale una verità appena raggiunta può poi essere nuovamente messa in discussione e abbandonata senza che, per questo, l'intero sistema di ragionamento vada in crisi. Non bisogna nemmeno pensare che il pensiero socratico altro non sia se non un'appendice della sofistica, perché in quel suo parlare di una scienza dell'uomo, che si distingue dalle scienze naturali, è presente un'intuizione estremamente importante, vale a dire la comprensione che l'uomo necessita di criteri e metodi d'indagine diversi da quelli che occorrono nell'indagine della natura.

Il sapere socratico non è né un sapere teoretico, né un sapere tecnico, ma si connota in

altro modo: è un sapere che si attua nello sforzo di realizzare pienamente ciò che ciascuno è, nella consapevolezza critica dei propri limiti, nel tentativo di attuare ogni volta al meglio il proprio mestiere di vivere, e quindi anche quello dell'essere uomini.

Per Socrate non v'è moralità se non vi è dubbio e se non vi è una discussione nella quale ogni singola ragione, anziché contrastare le altre, si unisce ad esse per dare origine ad una ragione superiore e comprensiva. Non esistono il bene e il male in sé, ma esiste il far bene una cosa (se conoscessimo il bene e il male sceglieremmo, secondo Socrate, sempre il bene). Questa è la strada che porta Socrate ad affermare che nessuno fa il male volontariamente e che il male è ignoranza, cioè consiste nell'agire senza sottoporre il proprio comportamento all'esame della ragione, quell'esame da cui scaturisce il sapere.

Il bene assoluto quindi non esiste, e il bene di oggi potrebbe non essere il bene di domani, in quanto il bene, come le altre verità, scaturisce da una continua ricerca. La morale di Socrate non insegna, non fa prediche, ma vuole solo che ognuno faccia nel modo migliore ciò che deve fare. Egli si sente investito di questa missione, che consiste nell'essere un pungolo nei confronti degli altri affinché possano migliorare il loro modo di vivere e di agire, in quanto da questo miglioramento trarrà beneficio tutta la società. Inoltre, egli voleva fare in modo che fossero superate tutte quelle opinioni superficiali che il popolo accettava passivamente. Il suo operato mirava alla ricerca di un'altra e più sicura verità. Solo alla luce di queste premesse è possibile comprendere il significato dell'atteggiamento di Socrate quando cerca di far capire ai suoi interlocutori, che si credono sapienti, che in realtà non sanno nulla.

Per poter agire nel modo giusto e, quindi, fare il bene, occorre anche sapere come è bene far bene ciò che si fa. Il significato dell'affermazione socratica che nessuno fa il male volontariamente, che il male è ignoranza perché consiste nel non aver saputo agire, nel non aver avuto la virtù, include in sé una conclusione paradossale, e cioè che è preferibile chi fa il male consapevolmente a chi fa il bene per abitudine, senza comprendere il perché lo fa. È questo il paradosso che risiede nell'aporia del sapere socratico: essa consiste nel fatto che, da un lato, tale sapere non avendo alcun contenuto, è perciò un *sapere nulla*, e, dall'altro lato, che il suo contenuto lo trova di volta in volta mediante lo stesso ragionare, per cui salta via qualsiasi metro obiettivo su cui commisurare il bene e il male. Si scopre così che non esiste nemmeno un male in sé, in quanto il male, nel pensiero socratico, consiste nel non aver saputo agire.

La virtù diviene quindi l'arte del comportarsi nel modo migliore e ha come mezzo la ragione, ossia il sapere vero, infatti la virtù socratica non è una negazione ascetica dell'esistenza, ma un suo potenziamento tramite la ragione, ossia un calcolo intelligente finalizzato a migliorare la vita e regolare il comportamento.

Platone

La razionalità in Platone è riconoscibile attraverso i suoi dialoghi, in cui si evidenziano chiaramente i capisaldi del suo pensiero: la dottrina delle idee, la dottrina dell'amore e quella dell'anima. Il carattere dialogico degli scritti platonici rappresenta appunto la sostanza stessa della sua filosofia. Il dialogo è sempre costituito da una tesi aperta, che viene esplicandosi nel contraddittorio, mentre l'interlocutore-contraddittore sposta di continuo le sue opposizioni ogni volta che una verità va affermandosi. Egli stesso è, del resto, adeguatamente sollecitato a riconoscere la verità. *La dottrina delle idee* (secondo periodo). Non viene esposta in modo sistematico ma riferimenti ad essa si riscontrano soprattutto nei dialoghi della maturità (specialmente nel *Fedone*). Durante la vecchiaia (terzo periodo) Platone tornerà invece su questi temi rimettendone in discussione gli assunti. La genesi di questa teoria si deve ricercare nell'influenza esercitata su Platone dai filosofi precedenti. Nel campo della conoscenza sensibile egli accetta la teoria del *pànta réi* (tutto scorre) di Eraclito ed il fenomenismo degli jonici. Da queste premesse egli deduce che la conoscenza sensibile porta solo a risultati provvisori, validi unicamente per le circostanze particolari in cui sono stati ottenuti. Con essi non è possibile raggiungere una conoscenza oggettiva, perché su ogni aspetto del reale si possono fare discorsi diversi e tutti apparentemente accettabili. Platone vuole togliere ogni carattere provvisorio alla conoscenza. A tale fine egli scende nella più profonda interiorità dell'uomo affermando che la certezza assoluta è frutto soltanto di una conoscenza razionale. Quindi, laddove Socrate aveva scoperto l'universalità dei valori morali in quanto comuni e validi per tutti gli uomini, Platone estende tale validità anche al campo della conoscenza. Ritorna qui la contrapposizione parmenidea tra razionalità e sensibilità, tra percezioni sensibili diverse da soggetto a soggetto, e differenti anche

nello stesso individuo, e le idee, forme reali, immutabili e perfette delle cose. A differenza di Parmenide però Platone non concepisce l'essere vero come unico, perché egli fa riferimento ad una pluralità di idee. Il concetto è illustrato dal “mito della caverna”(vedi VII libro della *Repubblica*): gli uomini sono come prigionieri incatenati in una caverna, con le spalle rivolte all'apertura ed il viso che guarda la parete di fondo. Fuori brilla la luce di un fuoco, davanti al quale passano gli esseri che portano sulle loro teste delle statuette di enti naturali, La luce, filtrando attraverso l'apertura delle caverna, proietta le ombre degli oggetti sulla parete e gli uomini credono di vedere il mondo reale, mentre in realtà ne vedono soltanto le ombre. Per arrivare alla verità, qualcuno deve spezzare le catene e uscire dalla caverna, alla luce. Fuori dalla metafora, l'uomo è dotato di sensi, che lo legano al mondo delle apparenze, e di ragione, che gli permette di cogliere invece la vera realtà, facendolo pervenire alla scienza (*epistème*), che è conoscenza assoluta e universale. Ma come rompere le catene che ci legano al mondo sensibile? Platone si richiama a questo punto al *metodo maieutico* di Socrate: ma, se il suo maestro l'aveva usato per risvegliare la voce della coscienza del suo interlocutore e per fargli scoprire le verità della vita morale, egli mira con esso a far scoprire al discepolo le verità razionali.

La scienza dei numeri e delle figure

La scienza dei numeri e delle figure è studiata da Platone per la sua “purezza concettuale”, che consente di fare considerazioni logiche molto rigorose su concetti nitidi e liberi da ogni riferimento all'*empiria*, aiutando l'uomo a realizzare il passaggio “*da ciò che diviene, a ciò che è*”. È un tentativo del filosofo di salvare con la matematica la sua “teoria delle idee” e giungere a cogliere l'essenza della realtà.

Particolare e universale

Le idee rappresentano l'assoluto e l'universale, gli oggetti della conoscenza sensibile rappresentano invece il particolare e il contingente; fra particolare e universale i rapporti sono tre: di *mimesi*, in quanto il particolare imita l'idea che ne è il modello; di *metessi*, in quanto il particolare partecipa dell'essenza delle idee e di *parusia*, ossia di presenza dell'idea-universale alle cose-particolari. Per il salto gnoseologico dal particolare all'universale bisogna percorrere i quattro gradi della conoscenza, di cui Platone scrive

nel VI libro della *Repubblica*, dove introduce la cosiddetta “teoria della linea”. Il primo grado del sapere è la congettura (*eikasía*) basata sulle pure immagini dei sensi. Segue la credenza (*pístis*), che dà della conoscenza delle cose particolari giudizi variabili da individuo a individuo. Quindi c’è la ragione discorsiva (o *diánoia*), che offre una visione delle idee nei loro rapporti matematici. Infine l’intelligenza filosofica (*nóēsis*) si colloca in diretto rapporto con le idee-valori, attraverso la dialettica, definita da Platone «la vera scienza delle idee».

L’immortalità dell’anima.

Quando l’uomo arriva alla verità razionale, non acquista una nuova conoscenza, ma ricorda soltanto ciò che già aveva appreso prima di nascere e che aveva poi dimenticato. Per avanzare nella sua spiegazione, Platone deve ammettere la preesistenza dell’anima: prima della vita presente, in cui è imprigionata nel suo corpo sensibile, l’anima dell’uomo è preesistita nel mondo delle idee, in cui essa aveva visione intellettiva ed immediata degli archetipi delle cose sensibili. L’anima passa poi attraverso diverse vite corporee, ma, in realtà, rimane sempre identica a sé e questo prova, secondo Platone, la sua immortalità. Nei vari passaggi da un corpo all’altro, l’anima ha acquisito molte conoscenze, quindi non ci deve meravigliare che ricordi ciò che ha già conosciuto. La vera causa della sua immortalità consiste però nel fatto che essa partecipa della stessa natura delle idee e, siccome queste sono immortali, immortale è pure l’anima: è la tesi sostenuta nel *Fedone*, dove egli parte dal pitagorismo, ma lo trascende. Altri elementi religiosi Platone ci offre nel *Fedro*, quando paragona l’anima razionale all’auriga, che guida una biga alata, tirata da due cavalli, l’uno pieno di generosi impulsi (*anima irascibile*), l’altro portato solo ai piaceri più abietti (*anima concupiscibile*). Il prepotente affermarsi dell’anima concupiscibile ha imprigionato l’anima nel corpo. Nel *Timeo* la formazione *dell’Anima del mondo* si ha invece in un contesto cosmogonico ad opera del Demiurgo: questi dopo aver contemplato il mondo delle idee, ha plasmato la *chora*, o Necessità, secondo il modello iperuranico. Quindi ha plasmato gli esseri, immettendo in essi l’Anima del mondo. Essa, calata nei corpi, dà forma e vita alle cose. Alla fine della *Repubblica* Platone fa raccontare ad Er, morto in battaglia e risuscitato, la vita delle anime nell’oltretomba: quelle che hanno vissuto secondo ragione godono, di uno stato originario di beatitudine; le altre devono trasmigrare di corpo in corpo

scendendo sempre più in basso nella scala degli esseri.

L'autocritica (terzo periodo).

Giunto alla maturità del suo pensiero, Platone si accorge che le premesse da cui è partito non risolvono alcune difficoltà fondamentali e si accinge a una coraggiosa revisione. Nelle opere giovanili aveva affermato che le idee sono molteplici: ma quale rapporto lega un'idea all'altra? Egli aveva affermato che esiste una “subordinazione” di tutte le idee a quella del Bene, in quanto questa rappresenta il fine ultimo dell'universo. È l'unica distinzione che egli avanza ma la mancanza di altre osservazioni mette il suo sistema in grave difficoltà: infatti, se i rapporti fra le idee sono analoghi a quelli esistenti fra gli oggetti che a esse corrispondono, si potrebbe pensare che il mondo delle idee sia la copia del modello costituito dagli oggetti sensibili. Allora però non sarebbe il mondo sensibile a copiare il mondo delle idee ma il contrario. Se poi rigettiamo questa ipotesi, cadiamo nella concezione opposta di un mondo delle idee le quali, rimanendo indistinte fra loro, vengono ad identificarsi con l'essere unico. Nel *Parmenide*, nel *Teeteto* e nel *Sofista* Platone cerca di risolvere questa antinomia, specie nel terzo dei dialoghi citati, ricorrendo alla *diàiresis* (suddivisione dell'idea in due parti, e ognuna di queste ancora in due, fino a raggiungere quello che si deve definire) e a rapporti di tipo numerico. Con queste armi logiche cerca di difendere la “positività del molteplice” contro il diffondersi, nella sua stessa scuola, della dottrina megarica dell’“essere unico”, e su questa strada giunge a sostenere come positiva la stessa idea di non-essere. Se, infatti, un'idea si dice diversa da un'altra in quanto realizza ciò che un'altra idea non è, dovremo ammettere che il non-essere esiste, perché il non-essere non significa “contrario all'essere”, ma solo “diverso”. Qui egli tocca il punto centrale della sua autocritica: se infatti il non-essere è positivo, di tale positività sarà partecipe anche il mondo sensibile (definito all'inizio della sua ricerca pura e sola non-realtà) e la conoscenza sensibile, pur non essendo ancora conoscenza del reale, porta però in sé i germi della verità. La dialettica platonica a questo punto dilata le sue funzioni. Pur rimanendo ancora sul campo del mondo delle idee, si traduce al contempo in un metodo di ricerca ben più duttile e lo piega alle proprie esigenze di ordine metodologico e logico. Questa autocritica mette in crisi la sua costruzione precedente, ma egli non s'impresiona delle conseguenze: Platone ha infatti, il coraggio di un continuo

rinnovamento del suo pensiero e vi si infervora con la stessa forza creatrice del primo periodo giovanile. Il filosofo non porta però a termine questo processo di autocritica; altri dopo di lui lo definiranno compiutamente.

Approfondimento sulle tre opere.

Nel *Parmenide* Platone introduce una serie di domande circa la consistenza della “teoria delle idee”, rivolgendo ad essa, per bocca del filosofo di Elea, alcune difficoltà. Attraverso il dialogo ch’egli mette in scena tra Socrate e Parmenide, Platone ha il coraggio di porre a se stesso delle obiezioni:

1. com’è possibile che un’idea, che è unica nell’Iperuranio, possa essere partecipata (*parusia*) da più oggetti del mondo sensibile, senza moltiplicarsi?
2. se si ha un’idea, ogni volta che si considera nella sua unità un insieme di oggetti, non si avrà forse una terza idea quando si guardi all’insieme di questi oggetti più la loro idea? (idea del terzo uomo).

In questo secondo caso potrebbe quindi verificarsi una moltiplicazione all’infinito delle idee; la soluzione sarebbe quella di eliminare i dualismi. Nonostante tutti questi ostacoli, Platone manifesta di non voler rinunciare alla teoria delle “forme ideali”, in quanto ribadisce che, senza le idee, ossia senza un punto fermo nelle molteplicità delle cose, non si potrebbe neppure pensare e filosofare. Se però non è possibile rinunciare alle idee, non rimane che rinunciare al principio eleatico, ed è ciò che egli fa nel *Sofista*, in cui avviene quello scontro decisivo con il *maestro terribile e venerando* Parmenide, che si conclude con un vero e proprio *parmenicidio*. Nel *Sofista*, per spiegare come possano esistere più idee e come esse possano comunicare fra di loro, Platone elabora la cosiddetta teoria dei *generi sommi*, cioè degli attributi fondamentali delle idee che per il filosofo sono cinque:

1. esistenza (ogni essere esiste);
2. identità (ogni essere è identico a sé);
3. diversità (ogni essere è diverso da ogni altro);
4. quiete (ogni essere può darsi nello stato delle quiete);
5. movimento (ogni essere può darsi nello stato del movimento).

Poiché queste determinazioni non si applicano soltanto alle idee, ma anche al mondo naturale ed umano, esse finiscono per configurarsi come le caratteristiche formali

dell'essere in generale. Qui per *dialettica*, Platone intende la *scienza delle idee*, ovvero la filosofia stessa, concepita come operazione mentale che si sviluppa attraverso il procedimento socratico del domandare e del rispondere. Essa si compone di due momenti: - il primo consiste nel ricondurre ad un'unica idea cose disperse e nel definire l'idea in modo da renderla comunicabile a tutti; - il secondo consiste nella divisione dell'idea nelle sue articolazioni interne, secondo il metodo cosiddetto dicotomico, di cui si è parlato nella sezione precedente, dedicata all'autocritica. In sintesi, la tecnica dialettica consisterà nel definire un'idea mediante successive identificazioni e diversificazioni, attraverso un processo di tipo dicotomico, che avanza dividendo per due un'idea, sino a giungere ad un'idea indivisibile; essa ci fornisce la definizione "specificata" di ciò che cercavamo. Quella proposta ovviamente non è l'unica possibile, perché, scegliendo altre identificazioni iniziali, potremmo costruire altre mappe dicotomiche; sommando le varie definizioni ottenute, avremo quindi raggiunto una miglior comprensione dell'idea studiata.

Aristotele

In Aristotele sono presenti due tipi di razionalità estremamente flessibili, sui quali egli costruisce la sua riflessione filosofica:

- a. Il primo tipo riguarda una forma di razionalità calcolante, riscontrabile soprattutto negli *Analitici* e *secondi* e nella *Metafisica*
- b. Il secondo tipo di razionalità è prudenziale, dialogica e topico-dialettica: si può individuare nell'*Etica a Nicomaco* e nei *Topici*.

Oltre a queste due forme di razionalità talora se ne può ritrovare anche una "intermedia", che nasce dalla mescolanza delle prime. Essa è ambigua e sfuggente: trova spazio nel *libro gamma* della *Metafisica*. Volendole dare una connotazione, si potrebbe definire una razionalità ricorsiva e autoreferenziale (ma in senso positivo). Da un lato conduce a risultati apoditticamente certi e dall'altro procede secondo un metodo dialettico, anche se la dimostrazione del principio di non contraddizione è un caso unico e, in un certo senso, limite, perché riguarda l'unico principio che è condizione di

qualsiasi altro discorso.

Si potrebbe dire, in generale, che proprio questo terzo tipo di razionalità, che riassume in sé i caratteri della prima e della seconda forma, è quello che meglio connota la “ragione” secondo Aristotele. Quella aristotelica non è infatti mai un tipo di ragione esclusivamente calcolante, astratta e strumentale, ma è spesso anche dialogica, comunicativa e valutativa. Del resto, anche oggi, le scienze hanno smesso di utilizzare solo ed esclusivamente metodi matematici ma hanno cominciato ad utilizzare la razionalità dialettica, procedendo per tentativi ed errori, per ipotesi e confutazioni.

Aristotele, in breve, elabora una forma di conoscenza non scientifica ma anch’essa razionale, anch’essa opera della ragione. Come si evince *dall’Etica Nicomachea*, la nuova scienza che vi trova la sua fondazione, ossia l’etica o filosofia pratica, non può avere lo stesso rigore che è proprio delle matematiche, perché ha a che fare con il bene, il male, il fine, i mezzi, le azioni degli uomini, che non hanno quella regolarità, quella costanza, quella necessità che è propria degli oggetti della matematica. Quindi, per capire questi oggetti, per conoscerli, bisogna fare uso di un tipo diverso di razionalità, senza tuttavia rinunciare ad argomentare; bisogna trovare delle argomentazioni diverse dalle dimostrazioni della matematica, meno rigorose, più duttili, più elastiche, più capaci di adattarsi alle situazioni concrete; in definitiva, bisogna fare *dimostrazioni che partano da premesse valide non sempre, ma per lo più*, il che significa che esse ammettono delle eccezioni, che non pretendono di ingabbiare la realtà in regole fisse. In ogni caso, per semplificare il discorso, si può tornare alla distinzione iniziale fra i due modelli primari di razionalità, considerandoli ancora separatamente per metterne meglio in evidenza le caratteristiche di fondo.

Per comprendere il primo tipo di razionalità, occorre rifarsi sia all’ontologia della sostanza, trattata soprattutto nella *Metafisica*, sia all’*Organon* (logica). Con riferimento alla *Metafisica*, si può dire che al centro del discorso di Aristotele è collocato l’essere. L’essere di Aristotele è immanente, esiste nella realtà: diversamente da quanto aveva teorizzato Platone, non è collocato nella trascendenza. Aristotele organizza il sapere in branche e discipline e pone la metafisica come disciplina primaria per individuare l’esistenza dell’essere di un ente. Il contenuto dell’essere, secondo il suo pensiero, è l’ente stesso. Ogni ente deve essere formato da una parte materiale e da una parte formale. La parte finita dell’ente viene rappresentata dalla *materia*, invece la parte che

rimanda all'universale è rappresentata dalla *forma*. Il dualismo in questo caso non è nella realtà, ma nell'ente stesso. La materia e la forma, insieme, costituiscono la *sostanza*, ossia il substrato di ogni ente e la forma è la sostanza primaria, poiché, senza questa, l'ente perderebbe di significato e di determinatezza. Inoltre ogni ente non potrà fare a meno né della sua parte materiale e della sua parte formale, ma sarà dato dall'unione tra questi due aspetti. Aristotele chiama questa unione *sinolo*. Ogni sinolo ha possibilità di divenire e quindi di svilupparsi mettendo in atto le proprie potenzialità. In ogni uomo la parte materiale è il *corpo* e l'elemento formale è l'*anima*, in cui ha sede la *ragione*. Pertanto, *la ragione, che è principio comune al genere umano, si connota come la nostra specifica forma d'essere.*

Ora, se il nostro scopo è la tensione a realizzare la parte formale in noi, allora è forse esatto dire che, seguendo Aristotele, realizzare noi stessi significa arrivare a *conoscere* il più alto grado di "razionalità" possibile e tale da soddisfare il nostro "benessere". Tuttavia, la razionalità di Aristotele si basa anche sull'*esperienza*, intesa nel senso dell'essere esperti, perché bisogna essere esperti della vita per conoscere tutti i suoi problemi. In altri termini, c'è una razionalità che, oltre a dipendere dall'anima intellettuale, deriva anche dall'*esperienza* ed è a sua volta ricollegabile alla *conoscenza*. Si tratta infatti non tanto della *sophia* quanto della *phronesis*. Essa rimanda al secondo tipo di razionalità, quella dilogico-dialettica e prudentiale, evidente soprattutto nell'*Etica Nicomachea*.

Per quanto concerne invece ancora il primo tipo di razionalità, come si è detto, oltre che nell'ontologia della sostanza esso è riscontrabile negli scritti di *logica* propri dell'*Organon*. Questo corpo di scritti comprende: *Categorie, Dell'interpretazione, Analitici primi, Analitici secondi, Topici, Confutazioni sofistiche*. Nell'*Organon*, per dirla in breve, vengono descritti i *mezzi* che l'intelletto usa per *ragionare*. Secondo Aristotele, il pensiero va scomposto nelle sue varie parti e quest'operazione può essere intrapresa attraverso lo studio dell'*analitica* (termine aristotelico per indicare la logica): questa è uno strumento (*organon* = strumento) utilizzabile per lo studio di tutte le scienze. La logica, in definitiva, non studia una particolare porzione dell'essere, come avviene con le scienze, bensì è uno strumento ad utilizzo interdisciplinare. Il termine *organon* manifesta quale fosse il vero intento di Aristotele nel parlare del pensiero e dei ragionamenti: esporre gli "strumenti" e i mezzi di qualsiasi procedimento che rientri

nell'*episteme*.

Nella *conoscenza umana* Aristotele distingue tre operazioni fondamentali:

1. *la semplice apprensione*, con cui astraiano la natura delle cose e attraverso la quale otteniamo i concetti;
2. *il giudizio*, che mette in relazione i concetti tra loro;
3. e infine *il raziocinio*, con cui procediamo da giudizi già formulati ad altri da formulare.

Queste tre operazioni danno luogo ai diversi trattati della logica aristotelica. Per Aristotele, dunque, *conoscere vuol dire giudicare*, poiché una volta conosciuta la realtà, non si fa altro che esprimere dei propri giudizi ossia si mettono in relazione i concetti fra loro. Ma come facciamo a giudicare? Aristotele spiega che noi ci serviamo di categorie, cioè di concetti generalissimi con i quali riferiamo quanto avviene nell'esperienza tramite il linguaggio. Per esempio, nell'affermazione: "Io sto parlando in questa classe in questo momento", si nota che si sono utilizzati un concetto di spazio, uno di tempo e uno relativo a ciò che si sta facendo. Aristotele sostiene quindi che la realtà si conosce per mezzo di concetti generali.

Egli riassume questi concetti generali nelle otto categorie:

- la sostanza
- la qualità
- la quantità
- la relazione
- l'agire
- il subire
- il dove (luogo)
- il tempo

A queste otto categorie, Aristotele in alcuni passi ne fa seguire altre due: l'aver e il giacere. Per questo motivo, ci si riferisce preferibilmente alle categorie considerandole nel numero di dieci, ossia nella loro totalità. Le categorie hanno sia un valore logico, poiché sono i mezzi logici del nostro conoscere o i vari modi in cui la realtà può essere detta, sia un valore ontologico, poiché l'intelletto le ha tratte e derivate dalla realtà ed esse allora si definiscono come i modi fondamentali in cui la realtà si presenta.

Nel secondo trattato di logica, intitolato *Dell'interpretazione*, Aristotele si occupa della

proposizione. Perché la proposizione? Essa ci riporta immediatamente ad un qualche genere di “affermazione”, dunque ad un “discorso”: il discorso, ovviamente, non può che essere di un uomo, perché è lui soltanto che può esprimerlo. Si distingue allora la proprietà fondamentale che distingue l’uomo dagli animali: la parola, il *logos* greco.

Per Aristotele *il linguaggio può essere l’espressione più adeguata della conoscenza intellettuale* e questa, a sua volta, la è della realtà. Pertanto, posta la corrispondenza fra linguaggio/pensiero (piano logico) e realtà (piano ontologico), le parole riflettono i diversi e fondamentali modi di essere a cui l’intera realtà può essere ricondotta. Questi modi di essere sono dieci e costituiscono i "predicamenti" o "categorie". Se uniamo due termini tra loro affermando o negando una qualsiasi cosa di un'altra, abbiamo il *giudizio*, composto da un soggetto e da un predicato. Il giudizio è pertanto l'atto con cui affermiamo (o neghiamo) un concetto di un altro concetto, e l'espressione logica del giudizio è l’asserzione o *proposizione*. Quindi, la proposizione - a differenze delle parole o dei termini - è sempre vera o falsa. Il giudizio sarà vero o falso a seconda che la ragione abbia unito o separato ciò che è realmente unito o separato nell'oggetto della conoscenza. Le affermazioni, così come le negazioni, possono esistere solamente quando vari termini si combinano o si uniscono tra loro.

Dopo *Categorie* e *Dell’interpretazione*, il terzo trattato è *Analitici primi*, in cui si esamina il legame tra proposizioni, ossia la *struttura del ragionamento*, che per Aristotele coincide col *sillogismo*. Se la proposizione è la combinazione di due concetti, il ragionamento è la combinazione di tre proposizioni: due premesse (una maggiore ed una minore) e la conclusione. È necessario però che esse siano logicamente concatenate e non solamente giustapposte.

Aristotele ha il merito di aver per primo elaborato tutta una teoria e una tecnica del sillogismo che la filosofia medioevale ha poi sviluppato. Questo studio costituisce dunque una vera logica formale, la scienza che lo stesso Aristotele ha istituito. Il quarto trattato è *Analitici secondi*, che si occupa della dimostrazione così come viene impiegata dalle scienze, dunque della *veridicità dei ragionamenti*. Temi centrali sono l'*induzione*, che è il metodo per arrivare ai primi principi della scienza, e la *deduzione*. Secondo il pensiero di Aristotele, in particolare, la verità di un ragionamento dipende dalla verità delle proposizioni che lo costituiscono. Il *sillogismo scientifico* è un sillogismo in cui, data la verità delle premesse, la conclusione che si ricava non può che essere vera.

Aristotele si preoccupa del modo tramite il quale arrivare a formulare delle premesse vere. Le premesse dovrebbero essere costituite dai *principi primi* o assiomi, verità non dimostrabili colte per via intuitiva. Queste sono condizioni necessarie per costruire un ragionamento, ma non sufficienti, poiché le premesse che sono costituite dai principi primi risultano troppo ampie.

A questo proposito il filosofo di Stagira enuncia i tre principi fondamentali. Essi sono:

- 1- Il *principio di identità*, per il quale ogni cosa è uguale a se stessa.
- 2- Il *principio di non contraddizione*, con cui si afferma che è impossibile attribuire contemporaneamente allo stesso soggetto predicati opposti. È infatti impossibile che una cosa sia e al tempo stesso non sia quella che è.
- 3- Il *principio del terzo escluso*, per il quale tra due contraddittori può essere vero solamente o l'uno o l'altro: non vi è un terzo medio.

Aristotele inoltre afferma che le premesse possono essere formulate per via induttiva o intuitiva. La via dell'induzione non è una via affidabile, poiché sarebbe necessario esaminare la totalità dei casi particolari per avere una visione esatta della conclusione cui si vuole giungere.. L'altra strada è quella dell'*intuizione intellettuale*, che si manifesta quando l'intelletto coglie immediatamente alcune verità. La via migliore è quindi quest'ultima.

Ai fini di questo discorso, l'*Organon* si completa in un certo senso con il quinto trattato, i *Topici*. I principi della dialettica cui si rifanno i *Topici* non sono caratterizzati dalla necessità (come avveniva per *Analitici primi* e *Analitici secondi*), ma soltanto dalla *probabilità*, cioè essi “*sembrano accettabili a tutti o ai più o ai competenti e tra questi o ai più o a quelli più noti ed illustri*” (*Topici*). In quest'ultimo, infatti, viene proposta un'altra questione metodologica, la *dialettica*. Si tratta dunque di rilevare ciò che di vero c'è nel linguaggio ordinario o nell'oratoria forense. Il tema della razionalità viene indagato, interrogato e scandagliato da Aristotele nei termini che abbiamo sommariamente descritto.

La razionalità si esplica, in definitiva, nell'*attività* che ognuno mette *in atto*, qualsiasi essa sia (anche, per assurdo, l'attività di un criminale che deve compiere una rapina a mano armata). Nello svolgere questa attività l'uomo è alla ricerca del massimo bene possibile. Ovviamente, tale attività può essere svolta con diversi *gradi di valore*. Ma, nell'agire umano, le *variabili* che rimbalzano qua e là all'interno del *sistema* sono

infinite e mai “del tutto” note. Ci sarà sempre qualcosa che l’uomo non potrà controllare e gli sfuggirà . Quindi ci sarà sicuramente sempre qualcosa che va al di fuori del nostro controllo, che esula da quella che noi chiamiamo “razionalità”. E allora, provocatoriamente, viene da domandarsi perché l’uomo si affanni tanto a *regolare* il suo vivere secondo ragione.

In altri termini, è proprio vero che valga la pena di agire razionalmente? Dal momento che, oggi, non appare più sicuro e indiscutibile l’appello ad una sostanza eterna, finalisticamente intesa, atemporale, che si faccia garante sia dell’oggettività e dell’assolutezza delle nostre regole di pensiero sia dei codici del nostro comportamento, non rischia forse l’intero sistema del sapere di cadere sotto il sospetto, la follia o il dolore? In realtà, uno dei più solidi pilastri che sta alla base del nostro discorso è che, fondamentalmente, noi siamo ancora profondamente influenzati sia dal pensiero di Aristotele sia dalla grande stagione illuministica. Anche se, diversamente da Aristotele, riconosciamo di non poter disporre che degli apparati linguistici e concettuali che ci siamo costruiti, siamo però consapevoli che già questo “poco” è pur sempre “molto”; esso ci permette infatti di demarcare, anche se con una fragile linea, il confine fra razionale e irrazionale. Siamo così come l’acrobata che cammina sulla corda sospesa nel vuoto. Egli sa che l’unica salvezza che egli ha è quella di non pensare al vuoto e di non pensare fino in fondo a *come* egli faccia a tenersi in equilibrio lassù, sull’orlo dell’abisso.

Lo Stoicismo

La ragione assume, per la scuola stoica, la funzione di principio attivo, che dà forma alla materia. Nella Fisica stoica ragione e Dio coincidono e definiscono il logos. Esso si concretizza in un ordine immutabile, razionale, perfetto e necessario che governa e sorregge infallibilmente tutte le cose e le fa essere e conservarsi per ciò che sono. L’ordine divino, quindi la ragione, permea ogni ente del mondo e contiene in sé le ragioni seminali, tramite le quali tutte le cose si generano, secondo cicli destinati a ripetersi per l’eternità sempre identici. Su di un piano etico, la ragione è la forza

infallibile che garantisce l'accordo dell'uomo con se stesso e con la natura in generale. Il precetto del vivere "secondo natura" si concretizza nella conformità o convenienza dell'azione umana all'ordine razionale del tutto che è la natura: vivere "secondo ragione" è il dovere dello stoico.

L'Epicureismo

La critica epicurea al modello provvidenziale proposto dagli stoici tende a negare la presenza sia di "anime", o principi spirituali nel mondo, sia di ogni tipo di finalismo.

La Fisica di Epicuro nega ogni possibile *logos* ordinatore e spiega la realtà con le sole leggi che regolano il movimento degli atomi.

In campo etico, l'epicureismo è stato definito un *razionalismo morale*, in quanto tale filosofia non predica l'abbandono smodato ai godimenti, ma il calcolo razionale dei piaceri. Tale calcolo non è fatto solo di equilibrio, ma anche di misurata rinuncia.

Lo Scetticismo

La critica scettica si concentra essenzialmente sulle possibilità dell'uomo di conoscere la realtà, che (almeno nel caso di Pirrone) pare venisse pensata esistente, benché inafferrabile.

I modelli cosmologici e teologici precedenti, che pretendono di ragionare dogmaticamente su materie "oscure" e non direttamente conoscibili, sono i principali bersagli dello scetticismo.

Come Gorgia, anche gli scettici professano l'impossibilità di conoscere una verità che si possa dire oggettiva ed assoluta. Essi concludono quindi sfiduciando la ragione di ogni capacità gnoseologica.

Plotino

Plotino è il maggiore rappresentante del Neoplatonismo. Il suo pensiero può essere inteso come una sintesi di elementi tratti dalle riflessioni filosofiche e dalle concezioni religiose precedenti, in cui molteplicità e unicità, divinità e mondo tendono a convergere entro un sistema gerarchico ed unitario.

In Plotino si definisce e si ordina il rapporto tra l'Uno e i molti, in una dipendenza dei molti dall'Uno: senza il richiamo a un'originaria unità, i molti sarebbero infatti impensabili e non potrebbero esistere. L'unità si pone come fondamento di pensabilità e realtà.

L'uno risulta caratterizzato da una serie di attributi di eccellenza, quali infinito, illimitatamente potente, privo di forma e figura.

Si tratta di una "teologia negativa", data dall'inadeguatezza della nostra mente a concepire Dio, di cui non possiamo che limitarci a dire ciò che non è (negandogli i difetti che caratterizzano il mondo), piuttosto che ciò che Egli è. Lo stesso Uno è pensato per negazione dei molti, ma l'unicità di cui gode non risulta per noi non pienamente leggibile. Inoltre esso è Bene ed è causa del molteplice.

Per Plotino l'Uno genera i molti, nel modo dell'emanazione involontaria, mediante una sovrabbondanza generatrice di essere, essendo l'Uno perfetto e perciò non bisognoso del mondo.

La ragione, non a caso rappresentata come luce, è riscontrabile proprio in questo processo di emanazione del mondo dall'Uno, attraverso una serie di ipostasi, ovvero di gradi intermedi di emanazioni. Le ipostasi sono realtà sostanziali per sé sussistenti.

La prima è l'Uno stesso, in quanto principio di tutte le cose che da lui si irradiano. Esso è piena identità priva di qualsiasi riferimento al molteplice.

Le ipostasi successive vedono progressivamente introdursi il principio di molteplicità.

La seconda è l'Intelletto (sole) che esprime l'Unità come corrispondenza di soggetto pensante e oggetto pensato, quindi nel modo dello sdoppiamento. L'intelletto, nel contemplare l'Uno, lo esprime in una molteplicità di idee (l'iperuranio platonico), che sono gli infiniti pensabili.

La terza ipostasi è l'Anima (luna), anch'essa caratterizzata da quell'ambiguità già presente nell'Intelletto, che la porta ad agire come il Demiurgo platonico: contempla le

idee nell'Intelletto e, in base ad esse, interviene sulla materia. Questa appare come il limite estremo dell'emanazione, non essere e male in quanto assenza di essere e di bene, ombra e opacità in cui la luce e l'emanazione trovano il proprio confine. L'anima agisce provvidenzialmente sulla materia, dandole forma, senso, valore ed essere a seconda il modello ideale a cui essa si rivolge. L'Anima compie un'opera di idealizzazione, di razionalizzazione della materia. L'Anima è anche presente all'interno della materia, come "Anima del mondo". Si osserva in questo caso una ripresa dall'ultimo Platone, quello del *Timeo* e l'Anima si configura come il principio che vivifica dall'interno il mondo fisico e gli dà unità e coerente sviluppo.

L'uomo possiede in sé una scintilla dell'Anima, non solo come principio di vita ma anche di consapevolezza; ciò lo conduce a provare nostalgia verso la fonte unitaria di cui essa rappresenta l'ultimo riverbero. Il desiderio di idealità e di unità spinge l'anima umana sulla via del ritorno all'Uno. Scrive a tale proposito Plotino: "L'Anima (...) una volta caduta, è finita schiava, 'in catene', costretta ad agire per via dei sensi a causa dell'impossibilità, almeno iniziale, di rendere attiva l'Intelligenza. Però, se ha la forza di convertirsi alla conoscenza, si libera dalle catene e riprende quota, non appena la reminiscenza la spinge a 'contemplare i veri esseri': l'Anima, infatti, serba sempre in sé, nonostante tutto, qualcosa di lassù" (*Enneade* IV 8,4).

L'immagine del ritorno è mutuata anch'essa da Platone: fa pensare al "mito della caverna" ed alla tensione verso il Bene che pervade l'intera *Repubblica*, ma anche alla "perdita d'ali" del *Fedro* ed al desiderio dell'Anima di "liberarsi delle catene" del corpo del *Fedone*, per ricongiungersi all'Uno come l'amante all'oggetto amato del *Simposio*. Tuttavia, rispetto a Platone, altro appare l'esito della riflessione sull'Eros e sulla razionalità di cui scrive Plotino.

Il ritorno dell'anima umana all'Uno comprende cinque fasi, che hanno inizio nel momento in cui l'uomo cessa di disperdersi nelle cose del mondo e si concentra su se stesso, sulla propria interiorità (auto-auscultazione). Il processo inizia dalle virtù civili, che consentono all'anima di liberarsi dalla dipendenza nei confronti del corpo. Seguono l'arte, come contemplazione della bellezza intesa alla come idealità, e l'amore, che dalla bellezza corporea solleva a quella incorporea, intesa come riflesso del Bene.

Nella sua forma suprema l'amore è filosofia e conduce verso la fonte della bellezza stessa e del bene, ma, tramite la ragione filosofica, l'anima non raggiunge l'Uno.

La nostra anima, giunta all'ultimo scalino, data l' inadeguatezza della mente umana al divino, è necessario che compia un salto mistico verso di l'Uno, dimentica di se stessa e disposta ad identificarsi con l'Unità, superando lo sdoppiamento soggetto-oggetto, tipico dell'approccio razionale. All'apice della razionalità Plotino pone dunque un salto mistico, che è esperienza di natura religiosa.

Scriva infatti il filosofo di Licopodi che l'Anima, percorse le tappe che la conducono alla "fonte" da cui ebbe origine, di fronte all'Uno, sarà nella condizione di abbandonare l'istanza teoretica sia del conoscere sensibile sia della riflessione razionale. Ecco, per concludere, alcuni passi-chiave.

“ Verrà, però, il momento in cui la contemplazione non subirà interruzioni, né patirà i disturbi di un corpo molesto. (...) Il vedere e la facoltà contemplativa dell'Anima non sono più ragione, ma sono superiori alla ragione e più originari e più alti di essa, come lo è l'oggetto contemplato. Nell'atto della visione, quando uno guarda a se stesso, si vedrà quale egli è; o meglio, si identificherà con questo se stesso di cui avrà percezione, grazie al fatto che è divenuto semplice. Forse, però, non si può dire che 'si vedrà', ma si deve parlare di oggetto 'visto' (...). In quello stato, chi contempla non si distingue più in forma di veggente né si rappresenta diviso in due, ma come se si fosse trasformato in un altro; non più se stesso, non più padrone di sé, ma dissolto nel mondo di lassù: essendo in potere dell'Uno, ormai è una sola cosa con l'Uno, quasi facesse coincidere centro con centro (...). Per questo motivo, ora, nel parlare, ricorriamo al diverso, perché questa contemplazione è difficile da esprimere” (*Enneade VI 9, 9*).

Plotino, infine, chiude questo passo suggerendo una domanda con la quale i fondamenti del conoscere razionale vengono totalmente posti in discussione sino ad essere sopraffatti dalla sovrarazionale immedesimazione con l'Ineffabile.

“Eppure, come è possibile descrivere qualcosa come diverso, se lassù non lo si è visto come tale, ma uno con se stesso?” (*Enneade VI 9, 9*).

Agostino

Lo scopo della ricerca filosofica per Agostino coincide con la ricerca di Dio. È Dio

stesso che definisce e sorregge ogni indagine, sia teoretica sia pratica. Agostino scrive infatti: “*Io desidero conoscere Dio e l’anima (...). Nient’altro, assolutamente*” (*Soliloquia*, I, 2).

Ragione e fede sono dunque indissolubilmente legate, col fine di supportarsi e rafforzarsi a vicenda.

Questa teoria dei rapporti tra fede e ragione è esplicitata nella formula *crede ut intelligas* (credi per capire) e *intellige ut credas* (comprendi per credere). Con queste espressioni Agostino intende suggerire che, per capire, ossia per trovare la verità esercitando la filosofia in modo corretto, è assolutamente indispensabile credere, poiché la fede è la luce che indica il giusto cammino. Al contrario, per avere una salda fede, occorre comprendere ed utilizzare l’intelletto, cioè fare filosofia. Quindi la ragione e la fede di fatto sono due parti complementari della realtà del rapporto tra umano e divino.

In questo senso, però, la filosofia agostiniana non assume più il cosmo come oggetto privilegiato di ricerca, ma sceglie piuttosto di occuparsi del “problema dell’uomo” che coinvolge Agostino stesso in prima persona. Riguarda infatti la sua inquietudine, i suoi dubbi, il tormento e la redenzione nell’esperienza alla ricerca di Dio. La filosofia agostiniana assume dunque la *persona* nella sua individualità irripetibile e nello sforzo continuo di venire in chiaro con se stessa per conoscere la sua origine in Dio.

Questa scelta conferisce alla ricerca di Agostino un carattere introspettivo, autobiografico e religioso-esistenziale.

La Scolastica e Guglielmo d’Ockham

Guglielmo d’Ockham chiude il periodo della Scolastica, o filosofia cristiana del Medioevo, e demarca la linea di separazione tra questa età e l’Età moderna.

Tradizionalmente la Scolastica si suddivide in quattro periodi:

- **PRE-SCOLASTICA:** (fine VIII sec. inizio XI sec.) di cui il massimo esponente fu Giovanni Scoto Eriugena, un filosofo che visse in età carolingia.
- **ALTA SCOLASTICA:** (dall’ XI sec. al XII sec.) in cui i filosofi più noti furono il logico Abelardo e Anselmo D’Aosta, che introdusse la prova ontologica per dimostrare

l'esistenza di Dio.

- **PERIODO AUREO:** fu il periodo di massima fioritura della Scolastica (XIII sec.) ed ebbe come maggiore esponente Tommaso D'Aquino, il quale reinterpretò il pensiero aristotelico in chiave cristiana.
- **PERIODO DELLA DISSOLUZIONE:** (prima metà del XIV sec.) in cui si riconobbe l'impossibilità d'un accordo fra fede e ragione, ossia si dissolse il problema di fondo della filosofia cristiana del Medioevo.

La fede, fondata sulla Rivelazione, richiede l'adesione dell'uomo ad una verità accettata in quanto testimonianza superiore, divina. Nel Medioevo, in cui dominante appariva la dimensione religiosa, la ragione e la filosofia erano considerate "ancelle della teologia". Il loro scopo era quello di avvicinare gli uomini alla Verità Rivelata e comprenderla in modo da renderla profondamente propria, persuasi dell'autenticità del messaggio cristiano.

Non si dava più quindi una filosofia intesa, in senso greco, come libera ricerca del sapere. Un filosofo, anche laico, vissuto durante la Scolastica, doveva fare i conti con le Sacre Scritture e con la vita storica della Chiesa (le sue sentenze, i dogmi, gli scritti da essa approvati) oltre che con le teorie dei padri, prima di poter esprimere la propria filosofia.

L'unico fine del filosofo scolastico era quello di cercare con la ragione di comprendere la verità rivelata e apportare delle prove che ne attestassero la fondatezza.

Il connubio tra fede e ragione è particolarmente forte nella pre-scolastica. Durante l'alta Scolastica iniziano a presentarsi delle fratture all'interno di questo binomio, che in parte verranno poi risolte durante il Periodo aureo da Tommaso, autore di una sintesi di tale complessità e accuratezza da far riconciliare i due poli del rapporto fede/ragione.

Una frattura netta avviene invece durante il Periodo della dissoluzione, in cui la ragione umana si rivolge esclusivamente al piano della logica e a quello dell'esperienza, mentre la fede si attiene a quello dei sentimenti ed alla speranza.

Ockham afferma addirittura che per avere fede non è necessaria la ragione. La teologia non è una scienza e quindi non è razionalmente dimostrabile; nemmeno la proposizione "Dio esiste" è quindi dotata di senso, in quanto non ha valore dimostrativo. Ogni esistenza è conoscibile infatti sulla base della sola intuizione, che consente di comprendere immediatamente se una cosa c'è o non c'è. Ma, nel caso di Dio, la

conoscenza intuitiva della sua esistenza all'uomo è negata. Pertanto anche la sua essenza gli sfugge.

Ockham limita quindi il raggio d'azione della ragione, la quale può esprimersi solo per quanto riguarda la natura percepibile dai nostri sensi.

Questa riduzione avviene grazie al Principio di economia, detto anche dai discepoli del filosofo "rasoio di Ockham", che mira a ridurre e a semplificare i concetti della metafisica aristotelica.

Solo indagando sulle esperienze empiriche, infatti, si può giungere alla verità. Se si cerca invece di indagare su qualcosa di invisibile e di cui non è certa neppure l'esistenza, come per esempio l'anima, ciò che se ne ricava non può essere considerato veritiero.

Dato che il mondo, procedendo da un'impenetrabile volontà divina, non può essere spiegato secondo la logica umana, per Ockham ai filosofi non resta che prendere atto della realtà così com'è, senza pretendere di spiegarne le ragioni metafisiche. È questa la dottrina del cosiddetto "volontarismo teologico", in base alla quale gli sforzi della filosofia greca e cristiana di scoprire le cause ultime del mondo si rivelano vani. Alla filosofia non resta che abbandonare la pretesa di capire l'essenza o il fine dei fenomeni, sforzandosi invece di descrivere come essi avvengono secondo le conoscenze fisiche.

Con queste affermazioni Ockham non vuole assumere una posizione totalmente materialista e antireligiosa, (ricordiamo a proposito che egli era francescano) ma, anzi, vuole dimostrare l'esistenza di un'entità ultraterrena talmente onnipotente da non poter essere né compresa, né contemplata dalla ragione umana.

Per questa sua filosofia Ockham è spesso entrato in contrasto con la Chiesa. Nel 1324 fu costretto a raggiungere la curia papale ad Avignone poiché alcuni dei suoi scritti avevano subito critiche. Alcuni dei suoi articoli vennero censurati. Poté continuare a scrivere soltanto sotto il rigido controllo della Chiesa ed entrò comunque in conflitto con papa . Fu quindi costretto a fuggire da Avignone e trovò infine rifugio presso l'imperatore Ludovico di Baviera.

Una delle tesi che gli costò questa ostilità con la Chiesa fu quella ch'egli rivolse alla dottrina della transustanziazione, secondo la quale, nella consacrazione eucaristica durante la messa, il pane e il vino si trasformano in sangue e corpo di Cristo, pur rimanendo immutati nel loro aspetto esterno. È questa l'interpretazione che fu proposta

da Tommaso e che il Concilio di Trento fece sua nel 1551. Tuttavia Ockham criticò tale dottrina, introducendo la consustanziazione, secondo la quale la sostanza del pane e del vino rimane insieme a quella del corpo e del sangue di Cristo. In altri termini, Ockham mostrò che era possibile un'altra interpretazione dell'eucarestia: se il pane rimane pane, la presenza di Cristo è pensabile senza contraddizioni e in maniera puramente simbolica.

La commissione papale accentuò ulteriormente il tono dell'indignazione definendo "temeraria, pericolosa, e priva di rispetto nei confronti della dottrina della Chiesa" questa critica di Ockham, che venne invece accolta da quasi tutte le chiese riformate..

La Rivoluzione scientifica: Galileo, Bacone e Cartesio

“Voglio dire in sostanza, che il fatto nostro non sarà così semplicemente materiale, come pare a prima vista debba essere; e che gli effetti suoi non apparterranno alla fisica solamente: perché esso sconvolgerà i gradi della dignità delle cose, e l'ordine degli enti; scambierà i fini delle creature; e pertanto farà un grandissimo sconvolgimento anche nella metafisica, anzi in tutto quello che tocca alla parte speculativa del sapere. E ne risulterà che gli uomini, se pur sapranno o vorranno discorrere sanamente, si troveranno essere tutt'altra roba da quello che son stati fin qui, o che si hanno immaginato di essere”.

Giacomo Leopardi, *Il Copernico*

La Rivoluzione scientifica offre una nuova visione della natura ed un nuovo modo per studiarla; pertanto tutte le certezze precedenti, derivanti dalla tradizione aristotelico-tolomaica, vengono messe in discussione.

Il periodo della Rivoluzione scientifica si pone così come premessa per un nuovo modello di razionalità.

L'approccio con la natura risulta profondamente mutato; la natura è ora vista come ordine oggettivo, quindi svincolata dall'uomo. Essa è inoltre regolata da un processo di

causalità, che ne presuppone l'irreversibilità e la sicurezza che uno o più fatti diano origine ad uno o più effetti sempre in maniera costante. Questo nuovo modello di pensiero presuppone un sapere di tipo matematico; la scienza infatti considera la natura come un insieme di fenomeni relazionati fra loro che fanno capo a delle leggi, ovvero le leggi della fisica. L'obiettivo ultimo della scienza è quindi la conoscenza delle leggi fondamentali della natura.

Galileo, in accordo con questa moderna concezione della natura, nella prima giornata del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano* (1632), sostiene che la fiducia nella verità assoluta della scienza viene confortata mediante la teoria secondo cui la conoscenza umana, pur differendo da quella divina per il modo di apprendere e per l'estensione di nozioni possedute, risulta simile per il grado di certezza. Mentre Dio conosce intuitivamente, cioè in modo immediato la verità, l'uomo la conquista progressivamente attraverso il ragionamento discorsivo. Inoltre Dio conosce tutte le infinite verità (*extensive*), mentre l'uomo solo alcune di esse. Tuttavia, per quanto riguarda le dimostrazioni matematiche, dal punto di vista dell'intensità (*intensive*) la qualità della certezza è identica sia nell'uomo sia in Dio.

La concezione di Galileo si differenzia dalla gnoseologia tradizionale e dalla filosofia cristiana. Se la gnoseologia tradizionale sosteneva che il fondamento del conoscere fosse nelle cose e la filosofia cristiana che fosse in Dio, Galileo sostiene che il fondamento del conoscere è sia negli oggetti che in Dio.

Nello scenario della Rivoluzione scientifica troviamo un'altra fondamentale figura, Francesco **Bacone**. Secondo la sua concezione della scienza, la ragione umana, quando si affida al concreto procedimento della nuova logica, prevale sulla natura. La scienza e la potenza umana infatti coincidono; pertanto, attraverso lo strumento empirico e l'elaborazione di un primo metodo scientifico, l'uomo può individuare le leggi che regolano la natura e dominarla a proprio vantaggio. La ricerca scientifica non si fonda né soltanto sui sensi, né soltanto sull'intelletto.

L'intelletto, da solo, produce nozioni arbitrarie ed infeconde; i sensi, senza l'ausilio della ragione, danno indicazioni disordinate ed inconcludenti. Dunque la scienza non può costituirsi come conoscenza vera e feconda se poggia soltanto su una delle due

forme di conoscenza. Il metodo induttivo della scienza dovrà imporre all'esperienza sensibile la disciplina dell'intelletto ed all'intelletto la disciplina dell'esperienza sensibile. Scrive infatti Bacone che: *“La nostra speranza è riposta nell'unione sempre più stretta e salda delle due facoltà, quella sperimentale e quella razionale, unione che finora non si è mai realizzata”* (*Novum organon*, 1. I).

Se Bacone attribuisce dei limiti alla ragione umana, **Cartesio** invece ne afferma l'assoluta l'importanza. Egli sostiene che, oltre ad essere uguale in tutti gli uomini, essa è infallibile ed è in grado di apportare una critica radicale al sapere già dato, al fine di giungere ad un principio sul quale il dubbio non è possibile. Tale principio garantisce la validità della conoscenza umana e l'efficacia dell'azione umana nel mondo: esso è il *cogito*. Partendo dalla celebre proposizione *“cogito, ergo sum”*, ovvero *“penso quindi sono”*, Cartesio giunge ad affermare la propria esistenza non in quanto corpo, ma come pensiero, ossia come qualcosa che dubita, cioè che pensa. La proposizione *“io esisto”* equivale pertanto a quest'altra: *“io sono una sostanza pensante”* (*res cogitans*): ciò di cui posso fidarmi non è il mio corpo né sono gli altri uomini, né alcuna altra cosa posta al di fuori di me, bensì soltanto il mio pensiero. Il cogito rappresenta quindi la verità originaria che permette di sconfiggere il dubbio metodico e di procedere alla riedificazione delle altre verità. Questo passaggio è risolto da Cartesio col ricorso a Dio, dimostrato esistente a partire dall'idea innata di perfezione nel *cogito*. Se Dio è buono, onnipotente, onnisciente e perfetto, non può permettere che le sue creature si ingannino o siano ingannate da forze malvagie. Inoltre, in positivo, Egli si fa garante del principio dell'evidenza e dell'intera conoscenza umana, tale per cui, se abbiamo idee chiare e distinte di corpi fuori noi, tali idee derivano sicuramente da qualcosa di diverso dalla *res cogitans*. Questo qualcosa posto fuori di noi e che ha tratti opposti al pensiero è la sostanza estesa (*res extensa*). La riduzione della corporeità all'attributo dell'estensione e della causalità alla sola azione meccanica implica una ulteriore riduzione della fisica alla matematica e una fisicizzazione dello spazio geometrico, che risulta continuo ed infinito. Anche la biologia viene ricondotta alla fisica meccanicistica, contro ogni vitalismo o finalismo di tipo aristotelico.

L'operazione di Cartesio apre quindi ad una duplice conseguenza: da un lato, si afferma la pura spiritualità dell'anima; dall'altro, privando la natura di qualsiasi tipo di forze, la

si riduce a mera spazialità governata dal meccanicismo.

Dopo queste riflessioni, possiamo dunque affermare che la Rivoluzione scientifica non fu solo un fatto astronomico e scientifico, ma anche un appassionante avvenimento filosofico.

Attraverso il pensiero di queste fondamentali figure la visione complessiva del mondo, che per secoli era stata propria dell'Occidente, mutò radicalmente, segnando in profondità la cultura moderna.

Hobbes

Thomas Hobbes visse in un periodo assai frammentato della storia inglese, che si caratterizzò per il conflitto fra il tentativo di accentramento del potere ad opera degli Stuart, l'opposizione del Parlamento all'assolutismo e la tendenza, parallela a quella monarchica, della Chiesa anglicana a rafforzare la sua struttura gerarchica ed autoritaria.

I maggiori interessi del filosofo furono la vita politica del suo Paese e, a partire dal 1630, gli studi matematico-scientifici che lo portarono all'elaborazione di una filosofia empirista e materialistico/meccanicista che si traduce nel fenomenismo.

Egli considerò l'argomentazione matematica come l'esempio più perfetto di razionalità, da prendersi a modello di ogni discorso rigorosamente scientifico.

Uno degli argomenti più singolari della gnoseologia di Hobbes, che compare fin dalle prime redazioni del *De Corpore*, è l'ipotesi dell'*annihilatio mundi*: “Nella maniera migliore –egli scrive- faccio cominciare la filosofia naturale dalla privazione cioè da un finto annichilimento del mondo” (*De Corpore*, VII, 1). Se, d'un tratto, il mondo reale venisse annientato in modo però che si salvasse un unico uomo, questi, operando sulle sole immagini conservategli dalla memoria (*fantasma*) ed elaborandole concettualmente, sarebbe in grado di ragionare nell'identico modo con cui noi ragioniamo nella vita quotidiana. Quest'uomo continuerà infatti a concepire idee che, pur essendo soltanto immagini interiori, gli sembreranno però indipendenti dal potere

della sue mente. A tali fantasmi egli assegnerà nomi e li calcolerà, così come noi, anche quando le cose esterne ci sono, noi non facciamo altro che “calcolare” i nostri fantasmi. La sua concezione generale del conoscere è, ovviamente, fenomenistica. I nostri ragionamenti, compresi quelli scientifici, non sono in ultima istanza che elaborazioni di immagini che non hanno nulla a che vedere con la realtà esterna ma sono unicamente collegati alle idee.

Una volta preso atto che la nostra mente ha a che fare soltanto con le idee, Hobbes può sostenere che l'elemento basilare di ogni sapere è costituito dai nomi, in quanto questi risultano direttamente collegati alle idee. Ne segue che la verità riguarda proprio i nomi, non la realtà.

Tenuto poi conto che le idee possono poi combinarsi fra loro, da qui più idee semplici possono formarne una composta, se ne ricava che anche i nomi potranno sommarsi o sottrarsi gli uni con gli altri, sempre che ciò risulti attuabile fra le idee corrispondenti. Somma e sottrazione sono pertanto le due operazioni fondamentali per un lato della mente e per l'altro del ragionamento.

Quanto alla proposizione, essa non sarà altro che l'unione di due nomi. Ora, “*vero o falso* sono attributi delle parole, non delle cose” (*Leviatano* IV) perché il criterio di verità è interno allo stesso sistema linguistico che organizza formalmente i processi reali e non consiste in un rispecchiamento della struttura ontologica del reale. In particolare, una proposizione risulterà vera se il nome che viene dopo e il nome che viene prima sono effettivamente nomi dello stesso oggetto, in caso contrario risulterà falsa. False saranno, ad esempio, le proposizioni che intendono accostare nomi di corpi con nomi di accidenti

Il carattere nominalistico di questa logica è evidente; si può anche parlare tuttavia di concettualismo in quanto i nomi valgono, per Hobbes, non in se stessi ma per il loro riferimento alle idee cui sono direttamente collegati.

Se per Hobbes ogni proposizione universalmente vera non può essere altro che una definizione, o parte di una definizione, è chiaro che tale carattere dovrà pure essere presente, secondo lui, nei primi principi di qualunque sapere scientifico. Partendo dai principi si dovranno poi dedurre con estremo rigore tutte le conseguenze ricavabili dalle combinazioni dei concetti definiti; così la scienza avrà unico fondamento nelle definizioni iniziali, senza doversi preoccupare di

apporti diretti o indiretti che le derivano dall'esperienza.

L'autonomia del discorso dell'essere delle cose ribalta il *lógos* tradizionale della metafisica platonico-aristotelica. Diversamente dal pensiero post-parmenideo, che pone una stretta corrispondenza fra pensiero (linguaggio) ed essere allo scopo di neutralizzare nel discorso ogni connotazione di tipo soggettivo, nel nominalismo di Hobbes, invece, la decisione del soggetto, la sua creatività ma anche il suo arbitrio diventano fondamentali: *“Le verità prime nacquero dall'arbitrio di quelli che, per primi, imposero nomi alle cose o li accolsero, una volta posti dagli altri”* (*De Corpore*, III,8). Dunque, la ragione non ha per Hobbes alcuna implicazione ontologica, perché si definisce come puro procedimento formale che connette fra loro nomi. Egli infatti sostiene che: *“La ragione in quanto senso non è che il calcolo delle conseguenze dei nomi generali su cui c'è accordo per contrassegnare e significare i nostri pensieri”* (*Leviatano*,V)

Pertanto, ragionare significa calcolare, ossia aggiungere e sottrarre. Si tratta di operazioni che non si riferiscono soltanto alle grandezze dell'aritmetica (i numeri), della geometria (linee e figure) e della fisica (velocità, forza, peso, ecc.), ma che trovano applicazione anche nel campo della logica, relativamente ai rapporti fra nomi. Ad esempio: sostenere che fra due vocaboli c'è un rapporto di antecedente e conseguente, significa aggiungere il secondo (come conseguente) al primo (come antecedente); al contrario, negare questo rapporto significa sottrarre il secondo al primo. In questo modo Hobbes recupera in forma nuova la logica tradizionale. Il modello del sapere cui egli si ispira è di impianto matematico.

Locke e l'empirismo inglese

La ragione presentata dall'empirista inglese John Locke è priva dei caratteri che il razionalista Cartesio le aveva attribuito. Non è identica in tutti gli uomini poiché essi ne partecipano in misura differente. Talora è fallibile perché sovente le idee di cui può disporre sono in numero molto limitato o non si lasciano concatenare nella forma del ragionamento; e anche perché può essere ingannata da falsi principi e dal linguaggio

stesso, del quale però non può fare a meno. Ma, soprattutto, la ragione non può ricavare da sé idee e principi come sostenevano i razionalisti, in quanto deve ricavarli dall'esperienza che è sempre soggetta a limiti e condizioni.

Tuttavia la ragione è l'unico mezzo efficace di cui l'uomo dispone e tutto l'operato di Locke è rivolto ad estendere il campo della sua azione a tutto ciò che interessa il mondo umano quindi alla morale, alla politica e alla religione, secondo una prospettiva d'indagine che, nel secolo successivo, sarà propria dell'Illuminismo.

Locke è ritenuto l'iniziatore dell'indirizzo critico della filosofia. Come egli stesso afferma nell'*Epistola al lettore* che precede il *Saggio sull'intelletto umano*, l'esigenza dalla quale muovere in qualsiasi contesto di ricerca consiste nell' "esaminare le nostre stesse capacità, e vedere quali oggetti siano alla portata della nostra intelligenza, e quali invece siano superiori alla nostra comprensione". L'indagine critica consiste dunque nello stabilire le capacità effettive dell'intelletto umano, gli oggetti che esso può cogliere e i limiti che sono propri dell'uomo.

Locke prende in esame i limiti della ragione perché essa deve fare i conti con l'esperienza. È l'esperienza infatti che fornisce alla ragione l'unico materiale di cui essa dispone. Le idee semplici sono le basi di ogni sapere umano. La ragione può bensì combinare e ordinare questo materiale a modo suo, formando idee complesse e ragionamenti; ma anche in questa sua attività deve essere controllata dall'esperienza perché altrimenti le sue costruzioni sono arbitrarie o fantastiche. Soltanto una ragione controllata dall'esperienza impedisce all'uomo di avventurarsi in problemi che sono al di là delle sue capacità, come per esempio quelli che la ricerca metafisica tradizionale da sempre esamina. Del resto è sempre la ragione, indirizzata dall'esperienza, che consente all'uomo di intendere le basi della sua morale e della sua politica e l'essenza permanente della religione, al di là della superstizione e dei miti cui essa è andata soggetta.

Hume

Il contrasto ragione-passioni e la superiorità della ragione sulle passioni sono due

elementi comuni a tutta la storia della filosofia. Secondo Hume, invece, il contrasto ragione-passioni non esiste, perché la ragione non è in grado né di influenzare né di ostacolare le passioni: “*la ragione è, e può solo essere, schiava delle passioni*” (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro secondo, Parte terza, Sez. terza).

Non c'è nulla di più comune in filosofia, e anche nella vita quotidiana, che parlare del conflitto tra passione e ragione per dare la palma alla ragione, e per affermare che gli uomini sono virtuosi solo nella misura in cui obbediscono ai suoi comandi. Si sostiene che ogni creatura razionale ha l'obbligo di regolare le proprie azioni secondo i dettami della ragione, e che nel caso in cui ci sia qualche altro motivo o principio che pretenda di determinare la sua condotta, deve opporsi a esso finché non sia completamente domato o almeno conciliato con quel principio superiore. La maggior parte della filosofia morale, antica e moderna, sembra fondarsi su questo modo di pensare; e non c'è nulla che offra maggior spazio sia alle disquisizioni metafisiche, come alle declamazioni popolari, quanto questa presunta superiorità della ragione sulla passione. Si sono poste nella miglior luce l'eternità, l'invariabilità e l'origine divina della prima; mentre si è continuamente insistito sulla cecità, incostanza e falsità della seconda. Per dimostrare come tutta questa filosofia sia erronea, cercherò di dimostrare in primo luogo che la ragione, da sola, non può mai essere motivo di una qualsiasi azione della volontà; e in secondo luogo che la ragione non può mai contrapporsi alla passione nella guida della volontà.

(...) Ma se la ragione non ha questa influenza originaria è impossibile che possa ostacolare un principio che invece possiede tale capacità, o che riesca a fare esitare la nostra mente sia pure per un attimo. Risulta quindi chiaro che il principio che si contrappone alla passione non può coincidere con la ragione e solo impropriamente lo si chiama così. Non parliamo né con rigore né filosoficamente quando parliamo di una lotta tra la passione e la ragione. La ragione è, e può solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse.

(D. Hume, *Opere*, Laterza, Bari, 1971, vol. I, pagg. 433-436)

Per Hume la fonte del conoscere umano è la percezione sensibile (empirismo).

Quando l'individuo si rapporta all'oggetto esterno riceve un' impressione vivida e immediata di questo. Tuttavia, con il trascorrere del tempo, l'impressione sbiadisce e il ricordo della percezione si affievolisce: in tal modo si viene a formare l'idea. Le idee però sono necessariamente meno fedeli alla realtà di quanto non lo siano le impressioni immediate da cui derivano. Secondo Hume non esistono idee innate e ogni idea varia anche in piccola parte per ogni individuo. I concetti generali nascono quindi da un'astrazione dei tratti comuni di più oggetti e questo processo è finalizzato esclusivamente alla necessità linguistica di comunicare con altri individui e con il nostro stesso intelletto. Senza la facoltà di astrazione non si darebbe un ordine alle idee e quindi non si darebbe neppure pensiero. Nell'intelletto umano esiste inoltre una facoltà

sufficientemente libera e svincolata che è l'*immaginazione*. Questa è regolata da un'istanza direttiva che è il *principio di associazione*, che risponde a tre criteri: somiglianza, contiguità e causalità. L'associazione di idee semplici e individuali con altre idee dà origine a idee più complesse e ulteriormente astratte, come i concetti di spazio e tempo. Hume riconduce i processi conoscitivi a facoltà mentali basse, che non appaiono legate ad una razionalità pura, ma che sono vincolate da necessità antropologiche, quali il bisogno di comunicare. La conoscenza dell'uomo si basa su concetti estremamente astratti e lontani dalla realtà e su idee filtrate dal ricordo.

Il sapere scientifico si forma a partire da proposizioni che concernono *relazioni fra idee* e si sviluppa su un piano che è esclusivamente quello del pensiero e può anche logicamente e razionalmente essere ritenuto vero anche senza un effettivo riscontro con la realtà esterna. Ad esempio, le scienze matematiche, basandosi sul principio di non contraddizione, hanno regole proprie, leggi valide che tuttavia non hanno una necessaria validità anche al di fuori dell'ambito dell'astrazione, del pensiero.

Hume critica anche le cosiddette *materie di fatto* (fisica e scienze naturali) che studiano gli enti della natura e le cui nozioni si ricavano a partire dall'esperienza. Perché le leggi “è probabile che il sole domani sorga”). Il nesso causa-effetto però non può essere assunto a priori; la causalità infatti è pensata dall'uomo soltanto dopo aver avuto esperienza di un dato fenomeno, cioè soltanto dopo l'assimilazione, il ricordo di un dato e l'accostamento di idee. Ma l'associazione è un processo esclusivamente mentale: non è detto che nella realtà due eventi siano necessariamente collegati come ci suggeriscono i nostri sensi e la nostra esperienza.

Le leggi delle materie di fatto non si basano quindi sulla ragione ma sono vincolate da un sentimento: *l'abitudine*, per cui l'uomo è portato a credere che ciò che si è verificato ripetutamente continuerà a verificarsi nelle stesse modalità.

Attraverso questi presupposti, Hume arriva a essere scettico sulla possibilità di conoscere effettivamente il mondo esterno e la reale esistenza di questo.

Kant

Kant si occupa della ragione umana attraverso tre critiche, nelle quali si esplica il suo indirizzo filosofico del “criticismo”; ciascuna di esse risponde ad una precisa domanda:

1. *Critica della ragion pura* (prima edizione 1781 e seconda edizione 1787):
“cosa posso sapere ?”
2. *Critica della ragion pratica* (1788): “cosa devo fare ?”
3. *Critica del giudizio* (1790): “cosa posso sperare ?”

Con la filosofia kantiana viene introdotta la cosiddetta “rivoluzione copernicana” in ambito conoscitivo in quanto il rapporto gnoseologico tra soggetto ed oggetto si complica perché si aggiunge un elemento che è il *fenomeno*, ossia l’oggetto “come a me appare”, mentre il *noumeno*, ossia l’oggetto “com’è in sé”, è definito come “x sconosciuta”. Inoltre il baricentro del conoscere, che nella gnoseologia tradizionale risiedeva nell’oggetto, si sposta nel soggetto che ordina e disciplina il fenomeno.

Nella *Critica della ragion pura* (che abbreviamo con le iniziali *C.R.P.*) Kant definisce la ragione almeno in tre diverse accezioni:

- in senso lato: come la facoltà di conoscere in generale
- pura: in quanto facoltà divisa in *sensibilità* ed *intelletto* che fornisce le *forme pure a priori*, ossia spazio e tempo (*sensibilità*), 12 categorie o concetti puri (*intelletto*).
- in senso stretto: facoltà tramite la quale si cerca di spiegare globalmente la realtà con le tre *idee innate di anima, mondo e Dio*.

Nella *ragion pura* la sensibilità si sviluppa tramite le forme pure a priori di spazio e tempo che collocano nel qui ed ora (*hic et nunc*), tramite intuizioni sensibili, l’oggetto fenomenico. L’*estetica trascendentale* è la sezione della *C.R.P.* che esamina la sensibilità al fine di dimostrare come su questa si costruiscano le *matematiche*. La sezione dell’*analitica trascendentale* invece esamina la facoltà dell’*intelletto* e le sue forme pure a priori (*categorie o concetti puri*) affinché si dimostri che su di essa si fonda la scienza della *fisica*. Le categorie sono i concetti puri basilari della mente, che rappresentano le supreme funzioni unificatrici dell’*intelletto*; le categorie sono infatti le varie maniere con cui l’*intelletto* unifica a priori, nei giudizi, le molteplici intuizioni

empiriche della sensibilità.

Pensare per concetti e giudicare sono, per Kant, la stessa cosa. *Giudicare* significa attribuire un predicato ad un soggetto. Le dodici categorie sono quindi le maniere universali e necessarie tramite cui un concetto sussume diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune; in altri termini, significa sussumere un certo soggetto sotto un predicato dell'intelletto. La connessione fra giudizi e categorie comporta per Kant che ci saranno tante categorie quante sono le modalità di giudizio. Il filosofo, partendo da tale presupposto, elabora la sua *tavola delle categorie* riprendendo con un principio sistematico la tavola dei giudizi in uso presso le scuole del suo tempo. La tavola kantiana raggruppa quindi quattro gruppi di categorie secondo la *quantità, la qualità, la relazione e la modalità*; poiché ciascun gruppo di categorie è costituito da tre concetti puri, in tutto le categorie risultano 12. Infine Kant fa corrispondere ad ogni tipo di giudizio un tipo di categorie.

Egli inoltre giustifica razionalmente l'applicazione delle categorie ai fenomeni introducendo la "deduzione trascendentale". Il filosofo trae il termine "deduzione" dal linguaggio giuridico, per il quale "dedurre" significa dimostrare la legittimità *di diritto* di una pretesa *di fatto*. Per analogia, Kant chiama "deduzione trascendentale" delle categorie la giustificazione della loro pretesa di valere per degli oggetti che non sono prodotti dall'intelletto medesimo. La soluzione kantiana consiste nel mostrare come gli oggetti dell'esperienza non sarebbero tali se non fossero pensati dalle forme pure a priori dell'intelletto e dalla sua opera unificatrice. Il che equivale a dire che la natura fenomenica obbedisce necessariamente alle categorie.

Didatticamente, la deduzione trascendentale può essere esposta distinguendo al suo interno cinque fasi, inoltre essa necessita dell'introduzione di un altro elemento formale a priori dell'intelletto che coordina le categorie, *l'io penso*. Nella prima fase si considera il pensare come l'azione di unificazione del molteplice; nella seconda entra in scena l'io penso, centro mentale unificatore, *appercezione trascendentale*, che è attività logica di pensiero sempre in atto, universale e necessaria. Nella terza fase si considera che l'io penso agisce tramite le categorie in 12 modi diversi; nella quarta si vede come l'io penso estrinsechi la sua funzione solo quando ha a disposizione *intuizioni empiriche*. In questo caso abbiamo un *uso empirico e legittimo* delle categorie. Nell'ultima fase l'io penso si attiva e unifica ulteriormente le molteplici intuizioni empiriche già unificate

dalle categorie. Pertanto è legittimo solo l'uso empirico (e non trascendente) delle categorie, cioè la loro applicazione su materiale conoscitivo derivato dai sensi. In caso contrario, si incorrerebbe nell'errore ossia nella *metafisica* (che dipende dalla *ragione in senso stretto*), la quale viene sottoposta a sistematica indagine nella *Dialettica trascendentale*.

La dialettica trascendentale costituisce la seconda parte della *Logica trascendentale*, in cui si illustrano e si confutano gli errori in cui incorre la ragione in senso stretto, della quale tuttavia l'uomo non può fare a meno in quanto essa si caratterizza come una tensione naturale verso la totalità espressa mediante le *idee* di *anima, mondo e Dio*. Tali idee danno luogo a tre pseudoscienze: *psicologia razionale, cosmologia razionale e teologia razionale*. Ciascuna di esse contiene procedimenti errati che Kant singolarmente individua. La prima si fonda sul "paralogisma" ossia un ragionamento errato che implica un utilizzo illegittimo della categoria di sostanza; la seconda sulle "antinomie" ossia su procedimenti in cui la ragione entra in conflitto con se stessa e la terza sulle prove dell'esistenza di Dio delle quali Kant fa emergere le contraddizioni di fondo. Dopo questa analisi il filosofo può concludere che le tre idee di totalità non hanno *funzione conoscitiva*, bensì *regolativa* e che la metafisica non è una scienza.

Se nella *C.R.P.* la razionalità umana è stata esaminata/criticata nella sua funzione teoretica, nella Critica della ragion pratica (*C.R.Pr*) emerge la sua funzione morale o etica, ossia regolativa dell'agire umano. Mentre la prima opera sottoponeva al criticismo kantiano la ragion pura (che, se non viene tenuta a bada, può sconfinare nella metafisica) ed esaltava invece l'aspetto empirico; la seconda critica presuppone un rovesciamento: la moralità, infatti, risiede nella purezza della ragione non nella sua empiricità, pertanto sarà la *ragion empirica pratica* (fondata sulla sensibilità e sugli istinti) e non quella *pura pratica* ad essere sottoposta alla critica.

Se, dunque, l'eticità kantiana risiede nell'aspetto puro della razionalità pratica, quest'ultimo dovrà agire in modo perentorio ed imperativo, imponendosi con un comando nei confronti della sensibilità dell'aspetto empirico-pratico. La ragione in ambito etico si esplica dunque con un imperativo, la cosiddetta *legge morale*, che è assoluto ed incondizionato in quanto autonomo rispetto alla sensibilità. Tali caratteristiche presuppongono, però, la libertà da parte dell'individuo di affrancarsi dalla

sua corporeità e di raggiungere una *dimensione noumenica* che, in ambito gnoseologico (prima critica), gli era preclusa (la scienza risulta infatti circoscritta nell'ambito del qui e ora spazio-temporale mentre la moralità supera queste barriere di natura fisica). La moralità assume dunque caratteri analoghi alle tre idee di totalità della ragione in senso stretto.

Stante la bidimensionalità dell'uomo, che si connota per essere ragion pura pratica ed istinti, l'etica kantiana presuppone una lotta incessante fra la legge morale e la sensibilità. Il soggetto morale è colui che esercita la *virtù*, ossia *l'intenzione morale in lotta* e che, nel momento in cui agisce, pone al proprio posto l'intero universo (dimensione noumenica dell'imperativo categorico). L'uomo etico non cade nel fanatismo, né crede di esercitare la *santità*, cioè la *perfetta adeguazione della volontà alla legge*.

Kant definisce quindi il comando etico tramite *principi pratici* che si dividono in *massime*, intese come prescrizioni pratiche con valore soggettivo, e *imperativi*, ossia prescrizioni pratiche con valore oggettivo. Gli imperativi a loro volta si dipartono in *imperativi ipotetici*, con cui ci si riferisce alla prescrizione di mezzi in vista di specifici fini, e *nell'imperativo categorico, il tu devi*, che costituisce l'essenza della legge morale e che comanda in modo assoluto, prescindendo da qualunque scopo. L'eticità kantiana risulta pertanto avulsa da qualsiasi tipo di sentimento che non sia il *rispetto* verso la legge morale stessa. Essa inoltre si caratterizza per i seguenti attributi: è formale (la forma sopravanza il contenuto, in quanto la legge morale non ci dice *cosa* dobbiamo fare, ma indica costantemente *come* dobbiamo fare ciò che facciamo), antiutilitaristica e rigoristica (coincide con il senso del dovere). Essa si differenzia dalla mera legalità ed è congiunta all'*intenzione*, in quanto non è sufficiente che un'azione sia fatta esteriormente secondo la legge, ma si richiede una effettiva partecipazione interiore.

Nel momento in cui l'individuo agisce moralmente, egli entra nel cosiddetto *regno dei fini*, "luogo etico" che rende l'uomo partecipe del mondo noumenico. Si giunge pertanto ad una dimensione etica più elevata: quella dei "valori". Nell'ultima parte della *C.R.Pr., la dialettica della ragion pura pratica*, Kant si dedica al controverso tema del *sommo bene* ossia il bene più compiuto e perfetto al quale mira ogni comportamento che voglia definirsi etico e che, secondo il filosofo, risulta essere l'esito di una metaforica *addizione tra virtù e felicità*. In questo caso, però, si rischia di incorrere in un'*antinomia*

in quanto, se la virtù persegue la morale che si esplica nel *tu devi* e che non prevede che si pongano fini al proprio agire (ecco il senso profondo dell'antiutilitarismo ma anche l'antiedonismo e l'antieudaimonismo kantiani), l'individuo che persegua la felicità non risulterà virtuoso, cioè conforme all'imperativo morale.

Allo scopo di risolvere tale contraddizione, Kant introduce la *teoria dei postulati*, ossia postula, per poter giustificare la validità della legge morale, l'esistenza di un mondo altro da questo nel quale il sommo bene possa trovare realizzazione. I postulati sono tre: i primi due sono detti "tipici o religiosi" e il terzo è definito "atipico". Il primo riguarda *l'immortalità dell'anima*, il secondo *l'esistenza di Dio* e il terzo la *libertà*, principio cardine dell'etica kantiana. In questo modo Kant finisce per ammettere, in sede pratica, proposizioni che la ragione teoretica non avrebbe mai potuto accogliere. È in questo che si traduce il *primato della ragion pratica*, ma è pur vero che i tre postulati non hanno valore conoscitivo, né riguardano "certezze razionali". Come sostiene Pietro Chiodi (vd. Kant, *Scritti morali*, Utet. Torino 1986, p. 13) il *primato* della ragion pratica rispetto alla ragion pura non significa che essa ci può dare ciò che questa ci nega, ma semplicemente che le sue condizioni di validità comportano la *ragionevole speranza* dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. Se questa ragionevole speranza venisse accolta come verità teoretica, allora l'intera dimensione morale kantiana, fondata sulla libertà e l'autonomia, ne risulterebbe distrutta.

Nella *Critica del giudizio* (C.R.) quella che nella C.R.P. veniva chiamata come *ragione in senso stretto* gioca un ruolo fondamentale. Tramite la *facoltà del Giudizio*, ovvero il *Sentimento*, l'uomo cerca di trovare una corrispondenza, un accordo tra la necessità che governa il mondo fenomenico (esito della prima critica) e la libertà del mondo morale interiore noumenico (esito della seconda critica).

Infatti, in questa terza critica Kant introduce la riflessione sul rapporto tra l'essere umano e la natura che lo circonda attraverso quelli che chiama *giudizi riflettenti*. Tali giudizi si riferiscono ad una natura già costituita mediante i *giudizi determinanti*. Questi sono i giudizi che Kant, nella C.R.P., definiva *sintetici a priori* e sui quali aveva sostenuto che si costruisce la scienza (matematiche e fisica). Essi "determinano" gli oggetti fenomenici in correlazione alle forme pure a priori. I *giudizi estetici* invece si limitano a "riflettere" sulla natura che è già stata definita mediante i giudizi

determinanti e la interpretano attraverso l'esigenza umana universale della finalità. I giudizi riflettenti possono essere *estetici* o *teleologici*. Il giudizio estetico permette di intuire immediatamente la finalità della natura come se essa dovesse "venire incontro" alle aspettative estetiche del soggetto in termini di bellezza. Col giudizio teleologico, invece, l'uomo pensa concettualmente la finalità della natura, come se essa fosse un carattere proprio dell'oggetto.

I giudizi estetici esaminano i valori del *bello* e del *sublime*. Il *bello* è ciò che piace nel giudizio di gusto ed è riconosciuto, secondo la qualità, come oggetto di piacere senza alcun interesse, secondo la quantità come oggetto di piacere universale senza concetto; tramite la relazione in quanto finalità senza scopo e, secondo la modalità, come oggetto di un piacere necessario.

Il *sublime* invece è un valore estetico che rappresenta l'infinita forza della natura nelle dimensioni fisiche (*sublime matematico*) e nella potenza (*sublime dinamico*). Il sublime matematico produce nell'uomo una netta dialettica emotiva: dapprima una sorta di dispiacere nell'immaginazione, che poi dialetticamente si trasforma in piacere proprio quando la ragione in senso stretto produce l'idea di infinito. Questa idea ci permette di cogliere l'incommensurabile e ci rende superiori alla natura stessa. Il sublime dinamico suscita dapprima in noi debolezza, spavento e impotenza che successivamente, sempre in base ad un processo dialettico, si mutano nel sentimento opposto di potenza, in virtù della consapevolezza umana di essere di essere portatori delle idee della ragione e della legge morale, di contro alla natura, che non sa di essere infinitamente grande forte.

Quindi il giudizio estetico del bello nasce dall'equilibrio e dall'armonia tra fantasia ed intelletto, mentre il giudizio del sublime è frutto di un contrasto, della dialettica emotiva tra immaginazione e ragione e produce commozione.

Il *giudizio teleologico* riflette concettualmente il mondo il *principio (idea) di finalità* pensato dalla ragione umana. La nostra mente, però, quando riflette finalisticamente sul mondo, non conosce in termini di scienza, perché non elabora un sapere con il supporto di categorie dell'intelletto, ma ha una spontanea tendenza a pensare la natura come dotata di un suo senso interno, di un fine. Pertanto il giudizio teleologico può essere formulato ed inteso su vari livelli:

- 1) esso riferisce il concetto di finalità della natura ad un singolo organismo vivente;
- 2) ad un livello più ampio, riferisce l'idea di fine ad un intero sistema vivente, nel quale

fa coesistere, in accordo tra loro, le differenti parti che lo compongono e le pensa in funzione di un obiettivo ultimo comune;

3) se la natura è concepita come un enorme organismo, l'uomo può pensarsi dentro la natura, come parte del grande sistema naturale. Ed è in accordo con la natura tutta che l'uomo comprende il senso del suo esistere;

4) si considera infine la stessa natura come un tutto organico che rimanda alla *causa finale ultima*, allo scopo supremo: che è Dio.

Hegel

Hegel rappresenta l'ultima e la più matura espressione dell'idealismo tedesco. Si tratta dell'idealismo assoluto. Esso si definisce come la dottrina che riconosce la idealità (non realtà) del finito e che, come tale, implica perciò la realtà assoluta dell'infinito che risolve in sé tutti i finiti.

Si può esemplificare questo aspetto con la prima tesi di fondo hegeliana della "risoluzione del finito nell'infinito", in base alla quale il finito, di per sé preso, non ha senso se non in misura meramente ipotetica, perché esso esiste sempre e solo in funzione del tutto.

Per Hegel il tutto è compenetrazione di due aspetti, razionalità e realtà, come egli asserisce nella prefazione ai *Lineamenti della Filosofia del diritto* del 1821. La seconda tesi di fondo del suo pensiero consiste infatti nella "identità di ragione e realtà". Hegel esprime la compenetrabilità di questi due aspetti del tutto attraverso l'aforisma: "Ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale". La razionalità non è mero pensiero, idealità, pura teoria ma è quella *ratio*, immanente alla realtà stessa, che fa sì che quest'ultima non sia materia caotica: essa è il reticolato concettuale del reale.

La realtà, a sua volta, non è mero caos, pura accidentalità ma, ordinata dalla ragione immanente del tutto, essa è razionalità dispiegata. Questa coincidenza di razionalità e realtà sancisce, in Hegel, la perfetta identità tra dover essere ed essere, determinando la necessità stessa della realtà la quale, perciò, è tale da non poter essere diversa da così come è. In riferimento a questo punto, si possono indicare quelle che risultano essere le

due linee di sviluppo del pensiero di Hegel: la Destra e la Sinistra hegeliana. Gli esponenti della Destra dell'aforisma "Ciò che è razionale è reale e ciò che è reale e razionale" assumono la seconda parte (l'identità di realtà e razionalità) sostenendo che ciò che è, è come deve essere, quindi esaltano la politica vigente secondo una visione più conservativa. Al contrario, i filosofi della Sinistra prediligono dell'aforisma la prima parte (ossia l'identità di razionalità e realtà), sostenendo che tutto ciò che è non risponde a criteri di coerenza e razionalità, non è nei fatti come deve essere; pertanto dovrà diventare reale, potrà realizzarsi soltanto nel futuro. Essi interpretano quindi in modo critico il presente, assumendo una visione più progressista e un'istanza volta alla prassi, nel tentativo di destabilizzare la realtà.

Il tutto, ossia la realtà, per Hegel è una totalità processuale e necessaria, un soggetto spirituale in divenire che procede non solo in senso sincronico, ma anche diacronico, secondo la legge della dialettica. Essa, dunque, ha una duplice valenza: è, in quanto logica, legge di sviluppo del pensiero e, in quanto ontologia, legge di sviluppo della realtà.

Hegel, nel paragrafo 79 dell'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in compendio*, testo la cui ultima edizione è del 1830, riflette analiticamente sulla dialettica determinandone i tre momenti:

- *astratto o intellettuale*
- *dialettico o negativo razionale*
- *speculativo o positivo razionale*

Nel primo momento, quello astratto o intellettuale, la facoltà dell'intelletto compie un'astrazione, questa è una modalità di pensiero provvisoria che comporta, letteralmente, il "trarre" una parte dal tutto. In questo primo momento, Hegel definisce compiutamente l'esito dell'astrazione della parte dal tutto attraverso due principi ereditati dalla tradizione: il principio di identità, per cui l'elemento astratto è uguale a sé stesso, e il principio di non contraddizione, per cui è impossibile che l'elemento astratto sia e insieme nello stesso tempo non sia ciò che è. Da questi due principi si ricava l'assoluta diversità e si conferma la rigida separatezza di una determinazione rispetto ad ogni altra.

Nel secondo momento, quello dialettico o negativo razionale, si definisce ancora la parte come indipendentemente dal tutto ma, per fare ciò, la si pone in contrasto con tutto

il resto (*omnis determinatio est negatio*, sosteneva a proposito Spinoza). Si chiama dialettico perché con esso si pone in relazione, anche se in termini di negazione, la parte con tutto il resto ed è razionale perché, a differenza del primo momento, non è l'intelletto-statico ma la ragione-dinamica che agisce come movimento, rapportando la singola parte al tutto.

Nel terzo momento, quello speculativo o positivo razionale, la ragione esercita una capacità più complessa: la speculazione. Rapporta in maniera positiva l'elemento (ossia la parte finita) a tutto ciò che nel secondo momento gli era stato opposto, individuandone ed affermandone i legami. Questo terzo momento si chiama *Aufhebung*, in quanto compresenza di conservare e togliere: si toglie la negazione del secondo momento e si conserva la relazione, cioè l'aspetto dialettico.

Questi tre momenti sono chiamati tesi (affermazione), antitesi (negazione) e sintesi (riaffermazione potenziata del positivo, mediante la negazione del negativo). Lo sviluppo di tesi antitesi e sintesi tende a ripetersi, la sintesi diventa la tesi di una successiva triade e così via.

Questa successione ha posto il problema se la dialettica sia un processo che si conclude oppure se resta aperto ad uno sviluppo infinito. In realtà a questa domanda risulta complesso rispondere in maniera univoca. Da un lato si potrebbe ritenere che la dialettica, come processo evolutivo, non abbia una fine. Dall'altro, però, la Destra hegeliana sostiene che la dialettica sia un processo finito, mentre la maggior parte degli esponenti della Sinistra la considera un processo infinito (ad esclusione dell'ala giacobina che sostiene che si concluda subito dopo la rivoluzione).

La filosofia di Hegel è chiamata sistema, in quanto è un insieme di parti articolate in modo organico. Il filosofo, nell'*Enciclopedia*, ritiene che il farsi dinamico dell'Assoluto passi attraverso tre momenti dell'idea:

- l'idea in sé e per sé (o *Idea pura*)
- l'idea fuori di sé (o *Idea nel suo essere altro*)
- l'idea che ritorna in sé (o *Spirito*)

L'idea in sé e per sé guarda al tutto considerandone però la sola intrinseca razionalità, intesa come la sua ossatura logico-razionale.

L'idea fuori di sé considera ciò che non si palesa come razionale, astraendo dal binomio ragione realtà la mera realtà.

Infine nell'idea che ritorna in sé si verifica la composizione del tutto originario, arricchito questa volta dal pensiero.

A questi tre momenti Hegel fa corrispondere le tre sezioni in cui, nel sistema, si divide il sapere filosofico: la Logica o scienza dell'idea in sé e per sé, la Natura o scienza dell'idea fuori di sé e lo Spirito o scienza dell'idea che ritorna in sé.

La Logica mette in luce gli aspetti razionali del tutto essendo costituita essa stessa da concetti che sono sia *leges mentis* (leggi del pensiero) che *leges entis* (leggi della realtà). La logica si tripartisce in: dottrina dell'essere, dottrina dell'essenza e dottrina del concetto.

La Natura si caratterizza per l'ambiguità in quanto, contemporaneamente, appare positiva e negativa. La sua negatività consiste nell'essere spogliata dell'idea: per questo essa è mero caos, contingenza e casualità, essendo priva di quella razionalità che le conferiva ordine e necessità. La sua positività consiste, invece, nell'essere necessaria ai fini del sistema hegeliano. Essa si suddivide in meccanica, fisica e organica.

La Filosofia dello Spirito per disciplinare la realtà, si suddivide in spirito soggettivo, oggettivo e assoluto. Nello spirito soggettivo, in primo luogo, si guarda agli aspetti biologici e fisiologici dell'uomo (antropologia) poi agli aspetti legati alla formazione, educazione ed dell'individuo (fenomenologia) ed infine alla sintesi di questi due aspetti (psicologia). Nello spirito oggettivo si guarda, in primo luogo, alle leggi dello Stato che sono esterne all'individuo (diritto), poi alla singola coscienza umana (moralità) e infine alla sintesi di questi due aspetti (eticità). Al fine di concentrarci sulla razionalità hegeliana ci dedichiamo in modo particolare all'ultima parte della filosofia dello Spirito: lo spirito assoluto. Esso costituisce il momento in cui l'idea si riconosce nella propria infinità. Tale autosapersi assoluto dell'Assoluto è il risultato di un processo costituito da tre fasi successive e progressive: arte, religione e filosofia. Esse hanno uguale contenuto (l'Assoluto) ma differenti forme.

L'arte manifesta l'Assoluto in maniera imperfetta, attraverso l'intuizione sensibile. L'uomo acquista la consapevolezza di sé e di situazioni che lo riguardano mediante forme sensibili che, in quanto tali, sono manchevoli e imperfette. La religione, pur avendo il medesimo contenuto dell'arte, lo esprime in una forma diversa, ovvero tramite la rappresentazione intellettuale, e guarda alla vita dello Spirito identificando i suoi aspetti come fra loro separati. La filosofia dice l'assoluto e la realtà processuale

attraverso il concetto di ragione. Essa è, contemporaneamente, il dire l'Assoluto e l'Assoluto stesso e, come l'Assoluto, anch'essa diviene attraverso le tappe della storia della filosofia, considerata da Hegel come coincidente con la filosofia stessa. Attraverso queste successive fasi del pensiero filosofico, poste in termini di tesi, antitesi e sintesi, l'assoluto acquista una sempre e crescente consapevolezza di sé. La filosofia è perciò l'idea che pensa a se stessa e, in quanto tale, per esistere, esige la dimostrazione del suo contenuto come necessario; essa, perciò, sancisce la necessità stessa dell'Assoluto, in quanto suo contenuto.

Diviene necessario, definita la filosofia e il suo contenuto, esplicitarne anche la "funzione giustificatrice" che costituisce la terza ed ultima tesi di fondo del sistema hegeliano. La filosofia agisce come "la nottola di Minerva" che spicca il suo volo quando il giorno è concluso. Fuor di metafora, la filosofia prende atto della realtà dopo che il binomio razionalità-realtà si è costituito, al fine di esplicitare l'intrinseca razionalità del tutto.

Hegel illustra le prime due tesi di fondo del suo sistema ("identità di ragione e realtà" e "risoluzione del finito nell'infinito") non solo nella *Fenomenologia dello Spirito* (testo costituito da due parti, scritto nel 1806 e pubblicato nel 1807) ma anche nell'*Enciclopedia*, però in maniera diversa. Nel primo testo, egli illustra la via, il percorso che la coscienza umana ha dovuto percorrere per giungere ad essere consapevole di sé come finito che si risolve nell'infinito e razionalità coincidente con la realtà; la sua prospettiva è tendenzialmente diacronica. Nel secondo testo, invece, si sforza di dimostrare come le due tesi di fondo siano in atto, sussistendo in tutti gli aspetti del reale; la sua prospettiva in questo caso è soprattutto sincronica.

Nella prima parte della *Fenomenologia*, costituita da coscienza, autocoscienza e ragione, egli illustra come la coscienza umana diventi consapevole di sé, cioè autocoscienza, mediante un conflitto con altre coscienze. Al termine di questa prima parte della *Fenomenologia*, l'autocoscienza riemerge come ragione ma si tratta ancora di una ragione limitata, quella di un solo individuo; per cogliere l'unione di individuo con la comunità è necessario giungere alla fine della seconda parte della *Fenomenologia* che è costituita da Spirito, Religione e Sapere Assoluto.

Nel sistema, Hegel giunge a dire che il pensiero razionale maturo coincide con la razionalità che è nelle cose. Il duplice valore della dialettica, che è sia legge logica che

ontologica, lo si può evidenziare dicendo che l'uomo giunge alla conoscenza della verità solamente nel momento in cui la verità giunge a prendere coscienza di sé. Questo fatto è evidenziato dalla frase di Hegel "Il vero è l'intero", contenuta nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*: essa significa che la verità si ottiene solamente nel momento in cui si guarda all'Assoluto, non solo in senso sincronico e quindi alle sue parti, ma anche nel suo sviluppo in senso diacronico. Nella *Fenomenologia* si sottolinea il fatto che la coscienza di sé nel mondo si ha solo quando la realtà prende coscienza di sé.

Schopenhauer

Schopenhauer si pone come punto di incontro di esperienze filosofiche diverse. Le sue radici culturali sono, da un lato, Kant e Platone e, dall'altro, il pensiero degli *ideologues* francesi, filosofi sensisti e materialisti che tendono a ridurre la dimensione umana e spirituale alle sue basi fisiologiche.

Nel suo pensiero possono individuare, inoltre, alcuni richiami al Romanticismo per quanto riguarda l'irrazionalismo e la grande importanza attribuita all'arte e alla musica, e numerosi riferimenti al pensiero orientale soprattutto nella scelta di alcuni termini come *nirvana* e *velo di maya.*, che nel complesso aprono la filosofia occidentale al contributo di tradizioni diverse.

Da Kant, Schopenhauer eredita alcuni aspetti, mentre altri li stravolge. Rifacendosi alla 1ª edizione della *Critica della Ragion Pura* del 1781, Schopenhauer tratta del fenomeno non come oggetto della percezione, ma come mera parvenza. Lo chiama velo di maya e, in un passo tratto dagli antichi testi dei Veda e dei Purana, lo paragona ad un sogno, all'effetto di un miraggio, come una corda che, gettata per terra, viene confusa con un serpente. Mentre per il criticismo il fenomeno è l'oggetto della rappresentazione, che esiste fuori della coscienza e che viene appreso tramite una serie di forme a priori, per Schopenhauer è una *rappresentazione* che esiste solo dentro la coscienza.

La coscienza è chiamata da Schopenhauer rappresentazione ed essa è costituita da due poli inscindibili fra loro, il polo soggettivo e il polo oggettivo: il soggetto rappresentante

da un lato e l'oggetto rappresentato dall'altro. Questi due poli hanno pari importanza e le filosofie che privilegiano l'uno o l'altro polo sbagliano (l'idealismo privilegia il soggetto e il materialismo l'oggetto). Appartiene al polo soggettivo la mente o cervello che contiene le forme a priori che sono tre: spazio, tempo e causalità (sono in numero inferiore rispetto a Kant e Schopenhauer non propone una suddivisione tra sensibilità e intelletto). Le forme a priori di spazio e tempo consentono agli uomini di percepire gli enti nella loro molteplicità e divisibilità. La causalità è la forma a priori che ci permette di individuare le relazioni casuali tra gli oggetti, di dare un senso logico ai fatti che avvengono e di spazializzare e temporalizzare gli oggetti. Per quanto riguarda la rappresentazione, si può concludere dicendo che l'uomo deve acquisire la consapevolezza che il mondo non è altro che l'insieme delle sue rappresentazioni; il termine rappresentazione sta proprio ad indicare il fatto che tutto ciò che esiste, esiste solo per il soggetto che lo percepisce.

Al fenomeno Schopenhauer contrappone *la cosa in sé* o *noumeno*, che non è un concetto-limite che serve a rammentare i confini della conoscenza, come in Kant, ma una realtà assoluta che si nasconde dietro l'ingannevole trama del fenomeno. A differenza di Kant, il noumeno è accessibile ai filosofi ossia a tutti coloro che sono definiti "animali metafisici": essi, in quanto dotati di coscienza, si pongono delle domande sul senso del mondo.

Schopenhauer chiama il noumeno *volontà di vivere* e la via di accesso al noumeno è il corpo, come sottolinea in un suo noto frammento tratto da *Il mondo come volontà e rappresentazione* del 1818: "*se noi fossimo soltanto teste d'angelo alate senza corpo non potremmo mai accedere alla cosa in sé*". La volontà di vivere ha alcune caratteristiche fondamentali: è inconscia, unica, eterna, incausata e senza scopo. È inconscia, in quanto non può identificarsi con la rappresentazione del mondo; la volontà di vivere è opposta alla razionalità: è irrazionale e risponde ad un'istanza che è unicamente il "vivere per vivere". È unica in quanto è la negazione della molteplicità e della divisibilità, è unità che va al di là di qualunque principio di individuazione delle cose. È eterna perché si sottrae alla forma a priori del tempo. È incausata, in quanto le tre forme a priori della rappresentazione sono negate. È senza scopo perché, a differenza della razionalità che persegue fini ed è quindi dotata di senso, è negatrice di qualsiasi teleologia. La volontà di vivere si configura come un cieco ed eterno impulso,

di cui tutto ciò che esiste è manifestazione od oggettivizzazione. Essa però possiede una sua astuzia: i fini degli individui, i quali pensano di agire in vista di scopi ch'essi stessi si pongono, in realtà vengono fatti convergere tutti entro l'unico obiettivo che la volontà persegue: *voler vivere*.

Da Platone, Schopenhauer ricava il concetto di idee; esse sono la prima e immediata oggettivizzazione della volontà, ovvero l'insieme degli archetipi delle cose. Schopenhauer vuole dimostrare come dal noumeno si siano definiti tutti gli enti (piramide cosmica). Egli sostiene che la volontà di vivere si scinda, ad un primo livello, in idee o archetipi e, ad un secondo livello, si diano, con l'oggettivizzazione della volontà di vivere, i singoli enti.

Dal pensiero degli *ideologues* il filosofo eredita l'utilizzo di alcuni termini legati all'ambito scientifico e dall'Illuminismo lombardo di Pietro Verri è probabile che tragga la concezione del dolore come movimento, motore del mondo, contrapposto al piacere che invece è cessazione del movimento e quindi del dolore. Ma il piacere non ha una sua autonomia; per usare dei termini aristotelici: se il dolore è la sostanza, il piacere è un suo accidente. La volontà di vivere è brama, desiderio è percezione di qualcosa che manca, che genera il bisogno, il senso del vuoto e, infine, il dolore. Dalla constatazione che essere corrisponde a dolore, deriva il pessimismo metafisico di Schopenhauer, secondo il quale l'universo è solo volontà inappagata ossia il teatro di una vicenda di cui la sofferenza costituisce la legge immanente. Essa coinvolge tutte le forme di vita, in particolare l'uomo, che, essendo l'essere dotato di maggiore intelligenza, è destinato a soffrire di più.

Schopenhauer indica però le vie di liberazione dal dolore, le tappe attraverso cui l'uomo cerca di liberarsi dalla volontà di vivere: l'arte, la morale e l'ascesi.

L'arte è la contemplazione delle idee, ossia la conoscenza pura e disinteressata degli aspetti universali ed immutabili della realtà. Proprio per questo suo carattere contemplativo e per questa sua capacità di dirigersi verso un mondo di forme, l'arte libera l'individuo dai desideri e dai bisogni. La forma artistica più elevata ch'egli individua è la musica. Tuttavia, viene spontaneo chiedersi com'è possibile liberarsi dalla volontà di vivere proprio con la musica, che ci pone a diretto contatto con le radici stesse del vivere, che è pura sofferenza.

L'arte costituisce infatti solo un primo livello. Ad un secondo livello Schopenhauer

colloca la morale, che non fonda sulla ragione ma sul sentimento di *pietà* o di compassione nei confronti del prossimo. La *pietà* si concretizza in due virtù: la giustizia e la carità. La giustizia pone l'accento sul fatto che non si debbano compiere determinate azioni, mentre la carità è la spinta verso l'edificazione del bene. La compassione mette nella condizione di sentire insieme agli altri il dolore, ma questo ancora non basta.

Ad un terzo livello, Schopenhauer colloca l'*ascesi*. Essa è l'esperienza per la quale l'individuo, cessando di volere la vita e il volere stesso, si propone di estirpare il proprio desiderio di esistere, di godere e di volere mediante una serie di accorgimenti, al culmine dei quali sta il *nirvana*.

Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer riflette dunque sull'irrazionalità che governa noumenicamente le cose e che si cela al di sotto del fragile ed ingannevole velo della rappresentazione razionale. Scrive infatti che: "*come il mondo è da un lato, in tutto e per tutto, rappresentazione, così è, dall'altro lato, in tutto e per tutto, volontà*".

Dapprima egli demarca con un netto dualismo la ragione dalla volontà. Quindi risolve il dualismo tutto a favore dell'irrazionalità prepotente e cieca della *brama di vivere* che soverchia ogni fragile forma di razionalità. Alla condanna della ragione giunge nuovamente quando coglie il non senso della *voluntas*. A questa stessa negazione del senso dell'essere conduce, del resto, anche l'unica effettiva modalità per liberarsi dal dolore, che risiede come si è visto, nell'azzeramento della volontà che apre al nulla.

In sintesi, si potrebbe concludere che, con la negazione della ragione, si dissolve anche la poliedrica varietà del reale che soltanto la rappresentazione permette di cogliere. Ciò che resta è il vuoto ineffabile del non essere. Ed il nulla di senso delle cose o è accolto (positivamente) tramite l'*ascesi*, oppure è totalmente subito, a conferma dell'instirpabile sofferenza universale.

Marx

Il tema della razionalità in Marx affonda le sue radici in un'opera giovanile, *Critica alla*

filosofia hegeliana del diritto pubblico del 1843, ove Marx si contrappone al giustificazionismo hegeliano. Hegel, nel cui sistema filosofico pone la coincidenza di essere e dover essere, inverte l'ordine che dal concreto (soggetto) porta all'astratto (predicato). Egli perciò fa precedere all'aspetto concreto e pratico quello concettuale ed ideale. La filosofia hegeliana, infatti, svolge una funzione analoga alla *nottola di Minerva*, secondo la nota metafora di Hegel: il suo fine appare soprattutto giustificativo nei confronti del reale e volto a confermare l'identità fra ragione e realtà.

Marx, invece, allontanandosi dall'idealismo hegeliano, assegna alla filosofia un ruolo attivo, che si traduce nella prassi politica e rivoluzionaria, ristabilendo quell'ordine dal concreto all'astratto che Hegel, con il suo misticismo logico, aveva precedentemente invertito.

Nei *Manoscritti economico-filosofici* del '44 Marx affronta il tema della razionalità concretizzandola nel *lavoro*, in quanto attività caratterizzante la specie umana. È il lavoro infatti che permette all'uomo di distinguersi dagli altri animali, conferendo a lui solo la capacità di conformare la realtà circostante e di organizzarla in vista del soddisfacimento dei propri bisogni materiali.

L'umanesimo di Marx rifiuta la scissione prodotta dal capitalismo tra chi progetta ma non produce e chi produce ma non è al corrente del progetto. Nella moderna società capitalistica questa scissione trova conferma nel rapporto di *alienazione*. L'alienazione va intesa come smarrimento dell'integrità umana, per cui l'uomo non è più mani e ragione, ma soltanto l'una o l'altra di queste due dimensioni.

Alienato è il lavoro che non rinvia all'uomo che lo compie come al proprio fine.

Il lavoro ripetitivo, forzato e unilaterale, che riduce l'uomo a puro strumento di produzione, comporta che si dia alienazione anche nei confronti del *wesen*, cioè nei confronti del riconoscimento del tratto specifico della specie umana, la cui prerogativa è il lavoro libero e creativo.

Il vero umanesimo si realizzerà soltanto col comunismo evoluto, di cui Marx parla nei *Manoscritti economico-filosofici* e nella *Critica al programma di Gotha* del 1875, ove prospetta l'idea di un uomo onnilaterale e totale, che realizza in modo creativo l'insieme delle sue potenzialità, in un rapporto pluridimensionale con la realtà e gli altri uomini.

Siamo molto distanti da una razionalità intellettualistica e astratta.

La razionalità si esemplifica anche nella critica condotta dal filosofo contro la presunta

autonomia ed indipendenza delle dottrine teoriche e delle scienze dall'aspetto economico. Marx infatti, nell'*Ideologia Tedesca*, definisce la *struttura* economica come quell'impianto su cui si regge la società in un dato periodo storico; rapporti giuridici, politico-istituzionali, l'etica, la religione e la cultura altro non sono che una *sovrastruttura*, prodotto di determinazioni strutturali date, quindi di specifiche condizioni economiche. Con il termine *sovrastruttura* Marx intende sottolineare proprio questo rapporto di dipendenza dei fenomeni politico-culturali dalla base economica, pur non riducendo l'importanza di questi ultimi.

Non è perciò la coscienza degli uomini che determina l'essere ma, al contrario, l'essere sociale che influisce sulla coscienza stessa.

Da quanto detto, emerge chiaramente come il termine *materialismo*, introdotto da Marx, denoti una dottrina in base alla quale le vere forze motrici della storia non sono date da leggi metafisiche di stampo idealistico. Il processo storico è mosso da forze di matrice socio-economica, che risiedono dunque nella struttura.

Marx sostiene, perciò, che in un'epoca storica determinata si dia una netta specularità tra forze produttive e rapporti di produzione, in base alla *legge della corrispondenza*. Tuttavia, in certi momenti, il dinamismo e l'aggressività delle forze produttive ha incrinato questo rapporto di corrispondenza. In questo caso si ha quindi la *legge della contraddizione* che porta inevitabilmente ad un cambiamento radicale: la rivoluzione, in cui le nuove forze produttive impongono le proprie leggi e la propria visione del mondo ai "vecchi" rapporti di proprietà.

Marx ed Engels individuano perciò quattro *grandi formazioni economico-sociali* in cui il passaggio dall'una all'altra è determinato proprio dalla legge della contraddizione.

Esse sono:

- la società asiatica
- la società antica
- la società feudale
- la società borghese

A queste quattro fasi Marx ed Engels aggiungono, specularmente, ancora una premessa, il comunismo originario, ed una conclusione, il comunismo futuro.

Rispetto ad Hegel, Marx presenta un più articolato processo dialettico in cui si dà una tesi iniziale (comunismo originario), un'antitesi (quattro formazioni economico-sociali

intermedie) ed una sintesi (comunismo futuro).

A differenza di Hegel, Marx individua il soggetto di questo processo nelle comunità umane, parla di fasi storiche empiricamente osservabili (anche se occorre fare eccezione per il primo e ultimo comunismo) ed infine attribuisce un diverso valore alla sintesi, non riconoscendone il carattere pacificatore e mediatore riscontrabile in Hegel.

Nietzsche

Certo non è semplice tentare un'interpretazione del pensiero nietzschiano secondo una chiave di lettura volta ad indicare la funzione, o meglio, l'essenza stessa della ragione umana.

Il filosofo di Röcken evidenziò la totale assenza di qualsivoglia certezza razionale nella realtà del mondo; negò a priori l'esistenza di un "aldilà" che fornisse la risposta metafisica all'umano interrogarsi sul senso dell'esistere; smascherò i falsi sistemi di valori etici e mortali, prodotti dalla ragione, che trovavano la loro giustificazione nel Dio dei monoteismi, garante del sommo bene e della giustizia ultraterrena.

L'annuncio della morte dell'idea di Dio diviene dunque segno dell'imminente tramonto di tutte quelle dottrine che, come la Metafisica e la Scienza, avevano proposto una totale coincidenza di realtà e razionalità. L'universo nietzschiano, finalmente liberato dal "giogo" impostogli dalla ragione, sembra sfuggire al limite di *dover* poter essere totalmente pensato dalla mente umana. Ci interessa porre in luce la critica nietzschiana al positivismo scienziato e alle dottrine metafisiche, poiché proprio tramite esse potremo tentare di attribuire un significato alla ragione in Nietzsche.

Ne "La gaia scienza" il filosofo tedesco critica aspramente coloro i quali, come l'inglese Herbert Spencer, sono fermamente convinti che si possa spiegare meccanicisticamente ogni aspetto del reale con l'aiuto "della nostra quadrata piccola ragione umana". Una misurazione scientifica dell'esistenza, basata sul pensare, calcolare e toccare, coglierebbe solo l'aspetto esteriore e più effimero, l'apparire, del mondo poliedrico.

La Scienza appare dunque un tentativo di piegare alle norme della ragione di un ente di Natura, l'uomo, l'intera Natura. La razionalità è maschera utile a scacciare dall'uomo la

paura di un'esistenza insensata e limitata, in cui la casualità si manifesta in tutta la sua annichilente incomprendibilità.

Il genere umano trova conforto nella credenza, sia religiosa che scientifica, in alcuni assoluti indiscutibili, capaci di fornire le certezze necessarie a sopravvivere.

L'uomo che nella *ratio* cerca la soluzione all'inquietudine del vivere è, come sappiamo, *l'uomo del risentimento*: egli ha dovuto subordinare tutte le istanze naturali e vitalistiche alla morale razionale e non può che esserne frustrato. Il filosofo tedesco attribuisce alla dottrina socratica la "colpa" di aver voluto razionalizzare l'etica, e individua nel cristianesimo il veicolo di diffusione di "massa" di tale concezione, che è stata così in grado di penetrare trasversalmente nella società della Roma imperiale.

E opportuno chiedersi se la ragione umana abbia solo, secondo Nietzsche, la funzione di "maschera cattiva", atta a dissimulare l'irrazionalità della realtà.

Credo si possa individuare una funzione positiva attribuita alla razionalità: essa è lo strumento tramite il quale l'uomo può giungere alla consapevolezza di essere egli stesso artefice di tutti gli istituti razionali e, partendo dal superamento di questi, essa può essere foriera di nuova conoscenza.

Questa ragione appare però libera da tutte le determinazioni finalistiche o meccanicistiche che l'avevano in precedenza caratterizzata; non pretende più di egemonizzare ogni aspetto della vita umana e permette un forte recupero degli aspetti dionisiaci e istintivi da essa stessa repressi.

Si tratta di una razionalità che non è creatrice di certezze ma veicolo di una conoscenza nuova e assolutamente anti-sistematica, basata sulla concezione della vita come transitorietà e libero esperimento senza certezze precostituite.

Heidegger

Heidegger nella sua riflessione riconosce ampio spazio alla tecnica, che viene intesa come metafisica realizzata. In questo senso essa appare la concretizzazione del nichilismo ossia il compimento di quella forma di pensiero che riduce l'essere al nulla.

L'indagine di Heidegger non verte sulle manifestazioni della tecnica, ma sulla sua

essenza. La tecnica è “*un modo del disvelamento*” dell’ente (*La questione della tecnica*), che toglie il velo alla verità.

Per Heidegger occorre guardare alla tecnica distinguendo due diversi momenti storici:

- a. L’età dei greci: in cui essa si poneva come *pro-duzione*, ossia come mezzo per rendere manifesto (o *dis-velato*) ciò che prima non era tale, costituendo una sorta di accelerazione dei processi che già si davano in natura.
- b. L’età moderna: in cui la tecnica viene vista come *pro-vocazione*, in quanto è un trarre fuori dalla natura l’energia che viene accumulata, immagazzinata, per essere poi impiegata.

In altri termini, per la tecnica degli antichi si tratta di *pro-durre*, quindi assecondare ciò che già in natura si dà, anche se non in maniera del tutto visibile: per questo aspetto, il compito della tecnica si limita a favorire l’opera della natura e a seguirla nei suoi autonomi meccanismi

La tecnica dei moderni, invece, si traduce nel *pro-vocare*, quindi nell’operare in maniera impositiva, forzando ciò che in natura è nascosto: su questo piano, la tecnica si configura come un’accumulazione di energia naturale messa a disposizione dell’uomo. Il diverso disvelamento tra mondo antico e mondo moderno può essere chiarito considerando, ad esempio, il modo in cui, nell’età antica, il contadino che semina compie un gesto che si limita ad esortare il potenziale di crescita e di sviluppo di cui è capace la natura. La provocazione dell’età moderna, invece, toglie il segreto da ciò che si è accumulato in natura, immagazzinandolo o indirizzandolo per altri usi.

A questo proposito scrive Heidegger che:

“Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una provocazione (...). Ma questo non vale anche per l’antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sì spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal suo soffio (...). il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo. All’opposto, una determinata regione viene provocata a fornire all’attività estrattiva carbone e minerali. La terra si disvela ora come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali. In modo diverso appare il terreno che un tempo il contadino coltivava, quando coltivare voleva ancora dire accudire e curare [ossia quando l’agricoltura non era ancora industria meccanizzata]. L’opera del contadino non pro-voca la terra del campo. Nel seminare il grano essa affida le sementi alla forza di crescita della natura e veglia sul loro sviluppo”.

Aggiunge in un passo successivo Heidegger:

“La centrale idroelettrica non è costruita nel Reno come l’antico ponte di legno che da secoli unisce una riva all’altra. Qui è il fiume invece, che è incorporato nella costruzione della centrale. Esso è ciò che ora, come fiume, è, cioè produttore di forza idrica in base all’essere della centrale. Per misurare sia pur approssimativamente tutta l’enormità inquietante che qui domina, prestiamo attenzione per un momento al contrasto che si rivela tra le espressioni ‘Il Reno? Inteso come fiume incorporato nella centrale, e ‘Il Reno’ detto di un’opera d’arte, l’inno di Hölderlin che porta questo titolo. Si obietterà che il Reno rimane pur sempre il fiume di quella regione. Può darsi, ma come? Solo come oggetto ‘impiegabile’ per le escursioni organizzate da una società di viaggi che vi ha messo su una industria delle vacanze” (La questione della tecnica).

In questa citazione, Heidegger usa il termine “accumulare”, ma a cosa fa riferimento? Nell’età antica non si parla assolutamente di “accumulare”, bensì di “disvelare” ciò che prima non era tale; questo termine infatti viene usato nell’età moderna dove, egli afferma, vi è un suolo che è diverso in quanto non è più ciò che appare, ma è riserva di minerali, è *fondo*. La natura, con la tecnica, diventa così fondo, cioè *riserva*. Heidegger afferma quindi che la natura tutta è fondo utile per far fruttare altro da sé. Possiamo dire quindi che la *phýsis* è assoggettata al principio di utilizzabilità totale.

Questo diverso approccio al problema porta Heidegger a capovolgere il tradizionale rapporto fra scienza e tecnica: *“Il modo corrente di rappresentarsi il rapporto tra scienza della natura e tecnica dovrebbe essere capovolto: non è la scienza della natura il fondamento della tecnica, bensì è la tecnica moderna il tratto fondamentale (...) della scienza moderna della natura”* (Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico).

Scienza e tecnica appaiono come due aspetti interdipendenti e strettamente correlati di quell’unico fenomeno globale che è la pro-vocazione: *“Questo capovolgimento, tuttavia, sebbene si avvicini alla cosa, non ne coglie il nucleo”* (Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico).

Persino l’uomo, attraverso la tecnica, ha smarrito la sua essenza; perciò egli non è più l’essere che entifica l’ente perchè è quest’ultimo che assoggetta l’essere dell’uomo. Infatti l’uomo, che da sempre ha avuto il compito di svelare l’essere, nel mondo trasformato della tecnica ha esaurito il senso più profondo di sé. Ciò è avvenuto nel momento in cui l’ente ha operato sull’essere dell’uomo che, allora, è divenuto nulla. L’oggettività dell’ente soverchia la facoltà che l’essere ha di trascendere l’ente stesso. Heidegger parla della tecnica come d’un processo su cui l’uomo, tuttavia, non ha alcun potere. Il filosofo sentenzia che: *“La tecnica nella sua essenza è di per sé qualcosa che*

l'uomo non è in grado di dominare"(Ormai solo un dio ci può salvare). In maniera ancor più incisiva egli afferma inoltre che: *"L'uomo non ha in mano la tecnica. Egli è giocattolo di quest'ultima"*(Seminari).

Nel mondo della tecnica alberga un pericolo, che non proviene dagli effetti mortali che possono avere le macchine, ma dal fatto che, a causa della tecnica, può andare smarrita sia l'essenza dell'uomo sia l'essenza della verità. L'essenza dell'uomo, come tale, non è più nulla in quanto la sua funzione di *pastore dell'essere* e di *custode della verità* si riduce ad una sola modalità di svelamento. L'uomo limita la sua essenza all'esclusivo compito di impiegare e di amministrare il fondo, ossia l'energia che precedentemente ha accumulato, trasformato e ripartito. Ovunque procede, egli pensa di non incontrare che se stesso ma: *"in realtà, tuttavia, proprio se stesso l'uomo di oggi non incontra più in alcun luogo; non incontra più, cioè, la propria essenza"* (*La questione della tecnica*). L'uomo, che ha ridimensionato il suo compito al padroneggiamento totale dell'ente, sconfina nella dimenticanza dell'essere. L'oblio dell'essere assume l'aspetto dell'incontrastato dominio della *volontà di potenza*. Quando essa si afferma, e ciò avviene – come si è detto- con la tecnica, allora l'uomo nullifica l'essere. È questo il motivo per cui si dice che la tecnica, in quanto metafisica realizzata, coincide col nichilismo.

"Ma là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva" (*La questione della tecnica*).

Con queste parole Heidegger relaziona l'avvento dell'estremo pericolo con il palesarsi d'una possibile salvezza. Egli pare intenda sostenere che la tecnica, in quanto pericolo supremo, contiene in se stessa anche una possibilità suprema di salvezza per l'uomo. Si afferma la necessità che l'uomo si ponga in uno *stato di attesa*: solo così può per riacquistare la facoltà di arginare nuovamente il nichilismo. Si tratta infatti di permettere che sgorghino nuovamente le domande fondamentali della filosofia, quelle che hanno dato inizio alla metafisica. Sono le domande che nascono quando il pensiero esprime una qualità di pensare diversa: *"perché il domandare è la pietà del pensiero"* (*La questione della tecnica*). È un pensiero che esprime l'insofferenza verso la *razionalità strumentale* della scienza e delle sue applicazioni in campo tecnico.

Di contro al pensiero calcolante, Heidegger manifesta l'esigenza d'una riflessione dalla quale emerga l'istanza di mantenere vivo il problema dell'essere, di coltivare la

memoria di ciò che va considerato prima d'ogni altra cosa.

A questo proposito Heidegger evoca la poesia: essa declina il linguaggio con immagini che non sono solo schemi prevedibili e facili, ma che contengono in sé un modello implicito e diverso di *ratio*, un altro modo di fare filosofia. Il pensiero filosofico esplicito si interrompe per lasciare spazio alla forza della poesia, al sentimento che pure è compreso nella ragione che conosce. Scrive Heidegger nel testo *In cammino verso il linguaggio* che: “*Ogni meditante pensare è poetare, ogni poetare è un pensare. Pensiero e poesia si coappartengono*”.

Entro questa luce, si intuiscono i molteplici riferimenti all'uso del mito, della poesia e dell'arte. Essi offrono una possibilità di soluzione a chi abbia incontrato ostacoli lungo il proprio cammino. I *sentieri interrotti* a causa delle insufficienze del linguaggio logico-matematico sono oltrepassati dal linguaggio poetico. Se la razionalità filosofica all'improvviso s'interrompe, “*ciò che resta, lo istituiscono i poeti*” perché “*il destino del mondo si annuncia nella poesia*” (*Lettera sull'umanesimo*). È la parola poetica che permette di approssimare l'essenza delle cose e di dare espressione alle intuizioni originarie di un popolo, tramite quel linguaggio che in passato veniva posto al di fuori della riflessione razionale.

La razionalità, da sola, non arriva a cogliere l'essere, perché si limita a spogliarlo ed a smembrarlo nelle singole scienze in cui si specifica. Soltanto il linguaggio poetico è l'autentica dimora dell'essere. L'interpretazione filosofica della natura infatti non si identifica più con il metodo razionale e strumentale della scienza, perché essa ha perso il carattere di eccellenza che la tradizione le aveva affidato. Per il secondo Heidegger, dunque, “*la poesia è istituzione in parola dell'essere*” (*La poesia di Hölderlin*). Il compito del pensiero consiste allora nell'*ascoltare il linguaggio*, che diventa il centro dell'intera ricerca filosofica.

Jonas

La tipologia di ragione a cui il filosofo tedesco Jonas fa riferimento può essere esaminata soprattutto nel suo testo più noto, intitolato *Il principio responsabilità*.

Ricerca di un'etica per la civiltà tecnologica del 1979. In questo studio, la razionalità è strettamente legata ad un fenomeno dell'età moderna: il “prometeismo”, ovvero quell'atteggiamento tipico dell'uomo occidentale, che in virtù dell'equivalenza baconiana tra sapere e potere, scopre, promuove e utilizza le innovazioni tecniche e scientifiche che elabora nel corso del tempo.

Il “prometeo scatenato” (da intendersi come l'irresistibile ascesa della tecnica, rafforzata dal pensiero scientifico e sostenuta dagli investimenti dell'economia) si connota mediante una razionalità aggressiva e imponente, che abbisogna di essere limitata attraverso un'etica mirata. Il compito di questa nuova etica consiste nel regolare l'utilizzo della tecnica, affinché questa non si trasformi in una forma di autodistruzione e non produca sventure irreversibili per l'uomo stesso, il quale crede invece, grazie ad essa, di dominare totalmente la natura ed ogni altro essere vivente per piegarli a proprio vantaggio.

Inoltre, secondo Jonas, la tecnica moderna costituisce una minaccia non solo per il mondo fisico, ma anche per lo stesso corpo umano, poiché essa appare interamente tesa al raggiungimento ad ogni costo della felicità dell'uomo. Scrive infatti il filosofo che:

“Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo. (...) La sottomissione della natura finalizzata alla felicità umana ha lanciato con il suo smisurato successo, che coinvolge ora anche la natura stessa dell'uomo, la più grande sfida che sia mai venuta all'essere umano dal suo stesso agire” (Prefazione a *Il principio responsabilità*).

La nuova etica proposta da Jonas prende le distanze dalle etiche tradizionali. Fra queste, le più note e storicamente significative sono quelle coscienzialistiche, in cui la scelta dell'agire è legata alla coscienza del singolo individuo, e la morale kantiana, il cui ambito d'azione è a sua volta ridotto all'imperativo categorico ed appare pertanto circoscritto all'agire del singolo ed alle sue immediate conseguenze. Pertanto, anche l'etica kantiana risulta inadeguata, limitando la sua efficacia al campo soggettivo e ridimensionando la sua “eventuale” universalità nel tempo e nello spazio della singola azione compiuta.

Il nuovo modello etico di Jonas si pone come il completamento di quelli precedenti in forza del *principio responsabilità*. Si tratta di un principio che deve essere valido

sempre e per tutti gli uomini e che deve tener conto del rapporto che l'umanità ha con l'ambiente in cui vive, compresi gli animali che in esso dimorano. Inoltre, è necessario che il principio responsabilità contempra anche gli effetti dell'agire umano, proiettandosi fortemente verso il futuro.

Questa etica deve essere fondata sulla metafisica, perché il senso del pericolo per gli esseri viventi e l'ambiente nasce proprio da domande di tipo metafisico, come queste: “che cosa posso sperare?”, “quale sarà il corso storico futuro?”, “a quale destino è volta l'umanità?”, “perché esiste il mondo?”, “che funzione hanno gli uomini nel mondo?” ed ancora, nuovamente, “da dove veniamo e dove siamo diretti?”.

Scrive Jonas che:

*“La fondazione di una tale etica, non più legata alla sfera direttamente interpersonale del presente, deve estendersi alla metafisica, a partire dalla quale soltanto si potrà porre la questione del perché gli uomini debbano esistere nel mondo, del perché quindi valga l'imperativo incondizionato di assicurare la loro esistenza futura” (Prefazione a *Il principio responsabilità*).*

È principalmente per queste ragioni che l'etica di Jonas poggia su una base extrafenomenica. Il filosofo recupera infatti il lessico della metafisica e dell'ontologia aristotelica.

Jonas formalizza il suo “imperativo ecologico” in quattro enunciati:

1. “ Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra”.
2. “Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita”.
3. “Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra”.
4. “Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà”.

Questo imperativo morale presuppone dunque il ricorso ad un principio di equilibrio che risulta vitale per l'intero pianeta. Ogni ente, in quanto esistente, possiede infatti, insito in sé, il fine imprescindibile di conservarsi e sopravvivere. In questo senso, essere e dover essere allora coincidono e Jonas pone immediatamente il salto dal piano ontologico a quello etico.

L'etica quindi, fondata su un principio di tipo ontologico e non su un accordo o una convenzione, si orienta verso la *cura* ed il mantenimento di tutte le specie viventi.

Tuttavia un tale precetto, di fatto, può anche non trovare una puntuale o perfetta applicazione. In questo caso, però, secondo Jonas può intervenire la *paura*: si tratta dello stato d'animo che emerge improvviso, a fronte di urgenze. Il sentimento di paura che “*non dissuade dall'azione, ma (...) che esorta a compierla*” funge da istanza euristica: spinge l'uomo alla ricerca di nuovi e concreti principi etici che conducano verso il meglio il suo agire, circoscrivendo la propria volontà di potenza. Su questo punto, così si esprime Hans Jonas:

*La terra vergine della prassi collettiva, in cui ci siamo addentrati con l'alta tecnologia, è per la teoria etica ancora terra di nessuno. In questo vuoto (che è nel contempo anche il vuoto dell'odierno relativismo dei valori) si colloca l'indagine qui presentata. Che cosa può fornire un criterio? Lo stesso pericolo prefigurato dal pensiero! In questo suo balenarci incontro dal futuro, nella prefigurazione delle sue estensioni planetarie e delle sue durevoli conseguenze sull'uomo, è possibile scoprire alfine i principi etici da cui sono desumibili i nuovi doveri del nuovo potere. Definisco ciò 'euristica della paura' ” (Prefazione a *Il principio responsabilità*).*

Per questo il principio responsabilità, via di mezzo tra eccesso di speranza ed eccesso di paura, si pone anche in contrasto con gli “utopismi prometeici” posteriori alla rivoluzione scientifica (“*sapientia est potentia*”) e alla rivoluzione industriale (“*utopia marxiana*”), che rappresentano la massima enfattizzazione della tecnica.

*“La dinamica del progresso tecnologico mondiale in quanto tale racchiude in sé, tendenzialmente se non programmaticamente, un utopismo implicito. (...). Questo impone una critica approfondita dell'ideale utopico. Poiché esso ha dalla sua i più antichi sogni dell'umanità ed ora sembra trovare nella tecnica anche i mezzi per tradurre in pratica il sogno, l'utopismo un tempo innocuo è diventato la tentazione più pericolosa – proprio perché idealistica – per l'umanità odierna” (Prefazione a *Il principio responsabilità*).*

Benché critico nelle istituzioni storiche del nostro tempo e rispetto al livello di discussione ed alle soluzioni che esse vanno elaborando, Jonas non cade tuttavia in catastrofismi o nell'irrazionalismo. Piuttosto egli mantiene una moderata fiducia nella razionalità occidentale e nella libertà del pensiero umano, collocando così il principio responsabilità nel punto di equilibrio fra gli estremi del principio speranza Ernst Bloch e dei frequenti rimandi al pessimismo e alla disperazione di molti degli apocalittici contemporanei.

La riflessione sulla razionalità in Jonas si può quindi sintetizzare con le efficaci parole ch'egli scrisse nella *Scienza come esperienza personale* del 1987:

“Malgrado tutto la mia speranza poggia in ultima analisi sulla ragione umana, quella ragione che si è già dimostrata così straordinaria nell'ottenere il nostro potere e che ora deve assumere la guida circoscrivendolo. Dubitare di essa sarebbe irresponsabile”.

3. PRIME CONCLUSIONI

Le varie immagini della ragione emerse nella storia del pensiero appaiono sempre determinate: si configurano quindi come il prodotto di differenti visioni del sapere e di concezioni del reale relative a contesti storico/politici concreti.

Alla ragione, intesa come “arma della critica”, ci si appella ad esempio nell’età dell’Illuminismo, quando l’istanza razionale progetta e costruisce il sistema del sapere, orienta l’agire e riconduce rigorosamente entro i suoi limiti ogni dimensione dell’umano. Nell’epoca contemporanea la ragione ha spesso assunto un volto “totalitario”, coltivando l’ambizione di afferrare e stringere la verità in senso definitivo. Nel Novecento, infatti, quando la razionalità ha preteso d’aver colto il senso e la direzione della storia, essa ha trovato espressione in ideologie tanto potenti quanto distruttive.

Ora, di contro a questa concezione che ha perseguito un modello universale ed unitario di razionalità, si guarda piuttosto ad alcuni dei suoi tratti maggiormente distintivi, come l’esercizio della critica e la tolleranza verso le tradizioni e le credenze altrui, che nel passato assai raramente sono risultati indiscussi e pacifici.

Spogliata della sua presunzione d’onnipotenza e infallibilità, la ragione umana resta comunque la forza di cui l’uomo dispone per sottrarsi al disordine e per provvedere alla sua sopravvivenza. Costantemente condizionata da rapporti sociali, criteri di scelta e di decisione e da atteggiamenti ideologici storicamente determinati, la ragione, così ridimensionata, tende a caratterizzarsi in un duplice senso.

Da un lato, si riconosce in modelli di razionalità che entrano in funzione in situazioni date, per trasformarle o modificarle, permettendo di conseguire la risoluzione di problemi. Dall’altro lato, la ragione, consapevole di non presentarsi mai in “condizioni di purezza”, si esprime in un linguaggio particolare, operando in dipendenza di un orizzonte determinato.