

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DELLA CALABRIA  
FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN  
TEORIA E STORIA DELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA  
XIX CICLO  
SETTORE DISCIPLINARE: M-FIL/06

TESI

L'IDEA DI SALVEZZA DAI PRESOCRATICI A SCHELLING

Coordinatrice del Dottorato  
Ch.ma Prof.ssa Giuliana Mocchi

Tutor  
Ch.mo Prof. Mario Alcaro

Dottorando  
Giuseppe Cantarano

ANNO ACCADEMICO 2006-2007

INTRODUZIONE, p.4

SEZIONE PRIMA Filosofia antica e medioevale

1. Il Principio che salva: Talete, Anassimandro, Anassimene, p. 14
  2. Il fuoco eterno: Eraclito, p. 21
  3. La vita contemplativa: i Pitagorici, p. 29
  4. Il silenzio dell'essere: Parmenide, p. 37
  5. Il gallo ad Asclepio: Socrate, p. 45
  6. Le ali dell'anima: Platone, p. 53
  7. La scienza delle cose ultime: Aristotele, p. 67
  8. La vita come esilio e la nostalgia dell'Uno: Plotino, p. 78
  9. La resurrezione del corpo: Agostino, p. 87
  10. La filosofia come rimedio: Boezio, p. 99
  11. La "perfezione ultima" dopo la morte: Tommaso d'Aquino, p. 107
  12. L'Età dello Spirito: Gioacchino da Fiore, p. 122
  13. L' "ente univoco" e la teologia come pratica di salvezza: Duns Scoto, p. 131
  14. La "supposizione logica" della realtà: Ockham, p. 142
  15. *Itinerarium in nihilum*: Meister Eckhart, p. 159
- Note bibliografiche, p. 169

## SEZIONE SECONDA    Filosofia moderna

1. La *coincidentia oppositorum* nella felicità della quiete divina:  
Cusano, p. 181
  2. La magica animazione di tutte le cose: Giordano Bruno, p. 194
  3. *Extra civitatem nulla securitas*: la politica moderna, tra  
secolarizzazione dell'escatologia e conservazione della quiete, p. 214
  4. La fisica "ideale" come rimedio della fisica "reale": Galilei, p. 247
  5. I fenomeni e le forme: Bacone, p. 264
  6. La geometrizzazione analitica della realtà: Cartesio, p. 276
  7. La gioiosa conoscenza delle cose *sub specie aeternitatis*: Spinoza, p. 300
  8. *Nihil est sine ratione*: Leibniz, p. 317
  9. Il nominalismo metafisico-cognitivo: Locke, p. 330
  10. L' "insensata" sostanza che "maschera la variazione": Hume, p. 345
  11. I provvidenziali ricorsi metafisici della storia: Vico, 359
  12. Le necessarie "presupposizioni" e la fine di tutte le cose: Kant, 373
  13. L'idealismo mistico-religioso: Fichte, p. 411
  14. L'Assoluto come Indifferenza e l' "orrore" dell'essere: Schelling, p. 430
- Note bibliografiche, p. 460

## Introduzione

Rileggere la filosofia cercando di rintracciare nella sua storia l'idea di salvezza. Quell'assillo teoretico-metafisico e pratico-politico teso a salvare i fenomeni dal loro dileguamento. O meglio: teso a trattenere la realtà del Divenire dalla sua dissoluzione. Giacché è senz'altro lo stupore, la meraviglia ( *thauma* ) per la presenza del mondo ad animare l'interrogazione filosofica: << E' proprio del filosofo questo che tu provi – dice Socrate a Teeteto -, di esser pieno di meraviglia; né altro cominciamento ha il filosofare che questo >> ( Platone, *Teeteto*, XI, d ). La meraviglia, lo stupore di fronte all'essere. Di fronte al suo nascere. Al suo apparire. Ma è anche la meraviglia, lo stupore per il suo divenire. Per la sua transitorietà. *Thauma* è infatti ciò che stupisce in quanto “strano”, “sorprendente”. E cosa c'è di più strano, sorprendente del fatto che “ciò che è” - l'essente - diventa “ni-ente”? Del fatto che l'essere viene divorato dal divenire e annientato nel nulla? *Thauma* è pertanto *anche* ciò che incute “paura”, “angoscia”. L'angoscia di fronte alla transitorietà del mondo, all'oscillazione inquieta dei fenomeni, al loro nichilistico disfacimento. L'angoscia, il terrore di fronte al loro “strano”, “sorprendente” farsi nulla, nell'incessante processo del Divenire.

Dall' "Acqua" di Talete all'Assoluto di Schelling - ripercorrendo alcune tappe dell'elaborazione logico-metafisica e politica occidentale - ho provato a rileggere la filosofia come il tentativo di salvare la determinazione concreta della "cosa" attraverso una serie di strategie discorsive tese a formalizzarla - astraendola - nel "nome", nella sua "immagine". E i "nomi", le "immagini", nella storia della filosofia, sono molteplici. Mi sono, pertanto, soffermato su una serie di pensatori, senza la pretesa di una impossibile esaustività storico-filosofica. Il lavoro mira piuttosto a "saggiare", "tentare", "provare" - nel senso letterale proprio del verbo *versuchen* - la mia ipotesi teorico-storiografica. Estroflettendola, per così dire, in una serie di pensatori il cui rilievo, nella storia della filosofia, risulta universalmente e definitivamente acquisito. Sotto il profilo non solo storiografico ma anche teoretico, evidentemente.

Se nel Cristianesimo - nella sua formalizzazione teologica - è la fede nella Resurrezione dei corpi ad immunizzarci dalla morte, nella filosofia è *invece* il *logos* - che non riesce mai del tutto ad emanciparsi dal *mytos* - a rassicurarci che nulla, di ciò che esiste, viene definitivamente perduto. Poiché se tutto ciò che esiste è destinato a finire, non può finire la fede - razionalmente, filosoficamente fondata, come dice Schelling - che tutto ciò che esiste possa comunque *altrimenti* esistere anche dopo il suo annientamento.

Se la filosofia ( *philo-sophia* come “cura” del sapere ) è conoscenza della verità ( *aletheia* ), l’ attingimento-visione dell’*arché* cui essa aspira non è nient’altro che il tentativo di dominare epistemologicamente ( *epi*, sopra, *steme*, stare ) la *physis*. Eliminando *tyche* – il caso, la sorte, l’imponderabile, l’imprevedibile - dalla *physis*. E ciò che, nell’orizzonte della *physis*, tocca in sorte ai mortali – ciò che è massimamente imprevedibile e massimamente temibile – è il dolore e la morte. E’ per immunizzarsi dal dolore - e dalla morte - che la filosofia mette in atto i suoi dispositivi di salvezza. Quel dolore che l’individuo prova di fronte alla transitorietà delle cose. All’esperienza tragica della dissoluzione delle cose nel nulla.

La *physis*, infatti, è la realtà che diviene. E’ dunque l’essere. Ciò che si manifesta. Non a caso il termine *physis* viene tradotto con “natura”. Da *nascor*, ciò che diviene. Ciò che nasce e muore. Per questo la natura è *thauma*. Ciò che stupisce e simultaneamente angoscia. La radice indoeuropea di *physis* è infatti “bhu”, che vuol dire “essere”. Ma “bhu” è legata alla matrice accadico-assirica “bha”. Che vuol dire luce ( *phas* ). *Physis* è dunque quell’essere illuminato, che si manifesta ( *phaino* ). Che mette in luce i fenomeni ( *phainomena* ). Per cui, il *theorein* della *philo-sophia* è quel sapere che conoscendo-vedendo l’*Arché* ( il *Theos* ) - inizio e fine del Divenire - salva i fenomeni dal loro dileguamento.

Ecco perché la filosofia è strettamente intrecciata all'idea – più o meno escatologica, più o meno secolarizzata – di salvezza. Una volta che nella storia del pensiero occidentale viene evocato il nulla – il non essere -, come origine e destino del tutto ( Anassimandro ), la filosofia si affretta a cercare un rimedio ( un *pharmachon*, un “veleno” immunizzante, un vaccino ) all'angoscia che questa terribile verità provoca nell'uomo.

Si tratta di qualcosa di ben più profondo della concezione “consolatoria” della filosofia. Della filosofia, diciamo così, assunta come una sorta di *terapia dell'anima*. Nel momento in cui la filosofia concepisce il “virus” del non essere – prendendo in prestito il lessico dalla biologia molecolare – essa è costretta immediatamente a predisporre un vaccino – un anticorpo metafisico – per immunizzare il pensiero dalla paura-meraviglia ( *thauma* ) che il non essere desta. L'invenzione dell'anima e della sua immortalità – in contrapposizione al corpo e alla sua mortalità – è una delle risposte filosofiche – uno dei rimedi immunizzanti - a questa paura-meraviglia.

Solo raccogliendo il Divenire nell'eterna stabilità dell'*arché* sarà possibile salvare i fenomeni dall'annientamento. Se la nostra esperienza non può non attestare che i fenomeni – con le creature – hanno un inizio e una fine, la conoscenza della verità salva i fenomeni eternizzandoli “in qualche modo” nell'*arché*. Pertanto – nel corso

della storia della filosofia antica e medioevale - Talete pensa all'acqua, come principio, elemento ( *stoichéion* ) della *physis*. Anassimandro all'*apeiron*, infinito *arché* da cui tutte le cose determinate hanno origine e a cui, secondo necessità ( *katà to kreòn* ) fanno ritorno. Anassimene all'aria ( *aera* ). Eraclito al fuoco eterno. I Pitagorici alla metempsicosi. Parmenide all'Essere. Socrate all'essenza. Platone all'Idea ( *eidos* ). Aristotele alla logica formale. Plotino all'Uno. Agostino alla resurrezione del corpo. Boezio alla consolazione terapeutica. Tommaso alla "perfezione ultima" dopo la morte. Gioacchino da Fiore all'escatologica Età dello Spirito. Duns Scoto all' "ente univoco". Ockham alla "supposizione logica" della realtà. Eckhart all'*aphairesis kenotica*.

Mentre, nel corso della filosofia moderna, Cusano pensa alla *coincidentia oppositorum* nella quiete divina. Bruno alla magica animazione di tutte le cose. La politica moderna – nelle sue declinazioni utopistiche e realistiche – alla *securitas* della *communitas*. Galilei alla fisica "ideale". Cartesio alla geometrizzazione analitica della realtà. Spinoza alla gioiosa conoscenza *sub specie aeternitatis*. Leibniz al principio logico-metafisico che *nihil est sine ratione*. Locke al nominalismo metafisico-cognitivo. Hume all' "insensata" sostanza. Vico ai provvidenziali ricorsi storici. Kant alle necessarie presupposizioni.



Fichte all'idealismo mistico-religioso. Schelling – che porta sintomaticamente a compimento la *vocazione soteriologica* della filosofia antica, medioevale e moderna - all'Indifferenza dell'Assoluto.

Insomma, non potendo concretamente, empiricamente impedire che i singoli fenomeni si dissolvano nel non essere, la filosofia tenta di salvare la sostanza universale, l'Essere ( *arché* ) degli enti. Non potendo salvare la singola cosa determinata, la filosofia cerca di salvarla *almeno* nella sua astratta indeterminatezza universale. Diciamolo diversamente: non potendo salvare il corpo dalla morte, la filosofia cerca di salvarlo nella sua astrazione metafisica.

All'interno di questa prospettiva, anche la politica in qualche modo rappresenta una sorta di *pharmachon* – un vaccino, come ho detto – per immunizzare la comunità dalla morte. Sin dalla platonica “tecnica regia” ( *basilikè téchne* ), per giungere alla “comunità della morte” di Bataille, nella storia della filosofia occidentale la politica può essere concepita come un vero e proprio strumento di salvezza. Non dei singoli individui in quanto tali, bensì dell'astrazione universale dell'individuo assunto come “genere umano”. Per salvare la comunità dall'annientamento prodotto dallo scatenamento degli *animals spirits*. Dall'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*. Per salvare la comunità dall'implosione, cui sarebbe inevitabilmente

destinata, se prevalesses in ciascuno di noi l'individualismo proprietario, l'*homo homini lupus*, per utilizzare la celebre espressione di Plauto ( nell'*Asinaria* ) ripresa poi da Hobbes.

Se in ambito teoretico è il sapere dell'*arché* che può salvare la singola cosa mediante la sua astrazione – attraverso una sorta di “spiritualizzazione” del dato materiale, avrebbe detto Marx -, in ambito pratico a salvare la comunità è invece la politica. Così come per poter in qualche modo esorcizzare la paura della morte – la kantiana “fine di tutte le cose” – l'uomo è costretto a cogliere una astratta sostanza che permane nell'incessante divenire della *physis*, per trattenere invece la comunità dall'autodistruzione è necessario fare appello all'aristotelico Bene Comune. Una sorta di *Kathekon* che trattiene il dilagare del male nella comunità. Non solo. Ma nell'età moderna la politica si artificializza – diciamo così – e diventa una tecnica di protezione e assicurazione. Non solo difensiva, ma anche produttiva.

In età moderna, per assicurare e proteggere la comunità, la politica deve *saper dominare* il futuro. Deve privarlo di quegli elementi di imponderabilità – ancora *tyche*, ancora il timore che il caso, l'imprevedibile produce - che potrebbero minacciare la sicurezza degli individui e mettere a repentaglio la coesione e la stessa vita dell'intera comunità. Non solo il *Leviatano* – non solo il

cosiddetto *realismo politico* - ma anche la *Nuova Atlantide* – l'*utopia politica* - rappresentano dei dispositivi politici tesi a contenere il male presente e a prevenire quello futuro. Diciamo pure: rappresentano due diverse strategie salvifiche tese a immunizzare la comunità dal dolore e dalla morte.

Il mio lavoro si conclude con Schelling, come ho accennato. Poiché nell'Indistinto Assoluto è come se precipitasse la vocazione soteriologica del pensiero antico, medioevale e moderno. Meglio: quella particolare *vocazione soteriologica* caratterizzata dalla “paradossale” negazione-distruzione del finito, in quanto negativo. Mentre in Hegel – e per gran parte del pensiero contemporaneo – l'Assoluto, in quanto *Idea* indifferenziata di natura e spirito, non nega il finito realizzandosi. L'Idea non è costretta a distruggere il finito per salvarlo. Infatti, dal momento che, per l'Idealismo assoluto, la produzione dell'essere coincide con l'autoproduzione del Logos, nel Logos, in quanto Assoluto, il finito è salvo perché è esso stesso spirito, idea, pensiero. E' l'*epoca dell'immagine del mondo*, dirà Heidegger. L'epoca nella quale, compiutasi la perfetta derealizzazione del mondo, il pensiero rinuncia a salvare la *determinazione concreta* della cosa. E non tanto per una sorta di impotenza logico-metafisica. Ma perché il mondo vero – come dirà Nietzsche – è diventato “favola”. E una volta che il “platonismo” si è interamente realizzato –

diciamo pure così -, piuttosto che ai “concreti” fenomeni, il pensiero volge la sua “cura” soteriologica alle molteplici “rappresentazioni” nelle quali i fenomeni si sono definitivamente – *nichilisticamente* - svuotati.

Il presente lavoro – che in qualche modo prosegue la mia precedente ricerca confluita in due libri ( *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori 1998, *La comunità impolitica*, introd. di Roberto Esposito, Città Aperta 2003 ) - non sarebbe stato possibile senza l’insostituibile guida del Prof. Mario Alcaro. Che ha seguito – con la sua “passione della ragione” - la ricerca lungo tutto il suo percorso. Preziosi e decisivi sono stati i suoi consigli e suggerimenti. Preziose e decisive sono state, soprattutto, le sue osservazioni e le sue critiche. Al Prof. Mario Alcaro va il mio più affettuoso ringraziamento.

Un ringraziamento affettuoso vorrei rivolgere anche agli amici Pietro Barcellona, Massimo Cacciari, Roberto Esposito, Sergio Givone, Salvatore Natoli e Mario Tronti, con i quali mi sono costantemente confrontato nel corso della ricerca.

SEZIONE PRIMA

FILOSOFIA ANTICA E MEDIOEVALE

## 1. Il Principio che salva: Talete, Anassimandro, Anassimene

E' l'acqua il principio, l'*arché* di tutte le cose, afferma Talete ( fine del VII – prima metà del VI secolo a. C. ). Quel fondamento permanente che rende possibile il loro divenire. Quella sostanza immutabile ( in greco *ypokèimenon*: *ypo*, sotto e *kèisthai*, stare, giacere ) che costituisce la molteplicità del reale. Quel *substratum* ( *sub*, sotto e *sternere*, stendere ) che sostiene, sorregge la terra. L'*arché* è il nutrimento di tutte le cose. Ciò *da cui* originariamente derivano. Ciò *di cui* sono fatte. Ciò *in cui* alla fine si risolvono. La natura è sottoposta ad un incessante processo di trasformazione. Nella natura nulla sembra stare in quiete. Eppure, per poter abitare le sue transitorie forme, è necessario pensare una possibile quiete. Se ogni cosa, nella natura, non è mai identica a se stessa, dobbiamo perlomeno pensare un principio primo che si sottragga al delirio del divenire. Si tratta di una necessità ontologica, prima ancora che logica. Poiché se le forme che la natura genera ( natura, dal latino *nascor*; *physis*, dal verbo greco *phyo*, genero, nasco ) svaniscono nel nulla, vorrà dire che nulla, pura apparenza è la natura stessa. Ma come è possibile? No, non può essere possibile, dice Talete. Dobbiamo in qualche modo trovare qualcosa,

nella natura, che non dilegui nel dileguare delle mutevoli forme che essa continuamente genera. Se del fiore appena colto non rimane neanche il più vago ricordo del suo profumo e dei suoi colori, ciò non vuol dire che io non abbia annusato quel profumo e contemplato quei colori. Già: ma dov'è quel fiore? Dove il profumo? Dove i colori?

Di quel fiore resta l'acqua. Non il suo carattere chimico-fisico. Non quell'elemento sensibile in cui ci bagniamo e che beviamo. Assunta in questa sua determinazione naturale, l'acqua sarebbe, né più né meno, uno dei molteplici e differenti elementi della realtà. Sarebbe, insomma, una cosa tra le tante. Una cosa, peraltro, destinata a dileguarsi. In questo caso, non potrebbe essere assunta come *arché*. Come principio di tutte le cose. E' l'identità del diverso che bisogna invece cogliere. E' l'identità del molteplice che si deve, in qualche modo, afferrare nella totalità delle cose. E' questo il problema filosofico di Talete. Si tratta di stabilire in che cosa consiste l'elemento che accomuna le cose diverse. Ecco perché l'acqua deve essere pensata in maniera totalizzante e non nella sua determinazione particolare. E cioè come quella sostanza originaria comune a tutte le cose. Che nascono, si trasformano e muoiono.

Nonostante ciò, delle cose che si dissolvono resta la loro identità. La loro realtà prima e fondamentale. Resta, in definitiva, la loro "natura umida". Resta un'immagine. E' questa immagine che salva le

cose che svaniscono inesorabilmente sotto i nostri occhi. Che trattiene disperatamente la realtà che ci sfugge dalle mani. Ricostruendo il pensiero di Talete, Aristotele scrive: << Ci dev'essere una qualche sostanza, o più di una, da cui le altre cose vengono all'esistenza, mentre essa permane... Talete ... dice che è l'acqua... egli ha tratto forse tale supposizione vedendo che il nutrimento di tutte le cose è umido, che il caldo stesso deriva da questa e di questa vive ( e ciò da cui le cose derivano è il loro principio ): di qui, dunque, egli ha tratto tale supposizione e dal fatto che i semi di tutte le cose hanno natura umida – e l'acqua è il principio naturale delle cose umide >> ( *Metafisica*, A, 3, 983b 17 – 984a 3; Talete, test.12 Diels-Kranz ). Poiché il nutrimento di tutte le cose è umido – l'umidità è costitutiva dei cibi e dei semi -, ne consegue che l'acqua è l'origine ultima della vita e della realtà. La realtà proviene dall'acqua e all'acqua fa ritorno. La paura del molteplice e del differente viene così superata. L'angoscia del nulla, se non sconfitta, perlomeno viene placata. Non potendo salvare i singoli fenomeni dalla loro dissoluzione, Talete cerca drammaticamente di trattenerli nella sua acqua “divinizzata”.

Ma per quanto divinizzata, l'acqua - il principio - di Talete è pur sempre qualcosa di determinato. Un elemento ( *stoichéion* ) particolare e dunque limitato. Una limitata parte della realtà. Destinata, pertanto, a nascere e morire. Ad avere inizio e fine. E per



questa ragione, non può essere assunta come permanente identità delle differenze. Per questa ragione, non può assicurare le altre realtà particolari dal loro annichilimento. Ne è consapevole Anassimandro ( fine del VII secolo – seconda metà del VI secolo ). Discepolo forse di Talete, egli ritiene che l'*arché* di tutte le cose sia l'infinito ( *a-peiron*, “non limitato”, “non finito”, “non determinato” ). Una natura ( *physis* ) infinita a partire dalla quale, per un processo di differenziazione, tutte le cose finite e determinate hanno origine. L'infinito, in quanto aggettivo sostantivato, denota per la prima volta un termine astratto. E può significare non solo “senza limite”, cioè “illimitato” ( *péras*, limite ), ma anche “non conoscibile” ( *peira*, conoscenza, esperienza ). Questa oscillazione semantica denota due diversi significati, su cui gli storici della filosofia non sempre si sono debitamente soffermati.

Assunto come “infinito”, *a-peiron* indica una sostanza illimitata. In quanto tale, è al di fuori della portata conoscitiva umana. Un principio divino, dunque. Che, in maniera per noi rassicurante, governa e sostiene la realtà. Se lo traduciamo, invece, con il termine “indefinito” ( “non conoscibile” ), *a-peiron* indica una realtà indeterminata che comprende tutte le cose determinate. L'*a-peiron* contiene pertanto la vita e la morte, il giorno e la notte, la guerra e la pace. Tutte le possibili coppie oppostive della realtà convivono nel suo orizzonte indeterminato e illimitato. In esso hanno inizio e fine.

Ma si tratta soltanto di una nascita e di una morte apparente. Giacché nella vita del germoglio è contenuta, *negativamente*, la morte del seme; nella luce del giorno, *negativamente*, le tenebre della notte; nell'armonia della pace, *negativamente*, la discordia della guerra. La generazione del germoglio provoca la dissoluzione del seme; la generazione del giorno quella della notte; la generazione della pace quella della guerra. Tutte le opposizioni sono eternamente salvate nell'*a-peiron* divino. La paura del divenire – la paura della morte – viene così in qualche modo esorcizzata. La nascita di ogni cosa – dice Anassimandro – è una prevaricazione sulle altre. L'esistenza della luce è una sopraffazione rispetto alla notte; l'esistenza della vita una sopraffazione rispetto alla morte; l'esistenza della pace una sopraffazione rispetto alla guerra.

Perché una cosa possa venire alla luce è necessario che un'altra resti nell'ombra. L'esistenza di ogni cosa finita e determinata è dunque un'ingiustizia. Che deve essere espiata. Distaccandosi – determinandosi – dall'unità originaria che le contiene, tutte le cose tendono reciprocamente a sopraffarsi. E a ritornare così nell'*a-peiron* da cui si sono separate. Suona così l'unico frammento dell'opera che è andata perduta di Anassimandro *Sulla natura*: « Il principio degli esseri è l'infinito ... In ciò da cui le cose che sono ( *tois oysi* ) traggono la loro origine ( *ghènesis* ), ivi si compie altresì la loro

distruzione ( *phthorà* ), secondo necessità ( *katà to chreòn* ): infatti reciprocamente scontano la pena ( *tisis* ) e pagano l'ingiustizia ( *adikia* ) commessa, secondo l'ordine del tempo >> ( Fr. 1 Diels-Kranz ). La morte è pertanto la giusta pena che riscatta questa originaria sopraffazione. Ma è una morte solo transitoria. Poiché ogni separazione dall'unità originaria è destinata a ricongiungersi ad essa. Nell'*a-peiron* la distruzione definitiva delle cose è superata e vinta per sempre.

Ma cos'è esattamente l'*a-peiron*? Qualcosa di negativo ( l'alfa privativo ce lo conferma ). Di indeterminato. Una realtà di cui non possiamo determinare alcunché. Un principio di cui non possiamo dare nessuna definizione. E' Anassimene ( VII secolo a. C. – seconda metà del VI secolo ) a risolvere questo problema lasciato in sospeso dal suo maestro Anassimandro. Se l'*arché* non può essere qualcosa di limitato – come l'acqua di Talete – ma deve essere infinito – come l'*a-peiron* di Anassimandro -, questo infinito deve essere concepito come una causa dinamica. Quella che Aristotele chiamerà “causa efficiente” o “materiale”. Una causa infinita ma non indeterminata. Che consente la determinazione dell'*a-peiron* in tutte le cose della realtà. Tale causa è l'aria. Concepita non come un elemento naturale. Ma come qualcosa di “incorporeo”. Solo rarefacendosi e condensandosi essa diventa corporea e dunque visibile. Dando così

origine alla molteplicità delle singole cose. In quanto principio materiale, invece, l'aria riposa nella sua originaria e divina infinità. Alla quale faranno ritorno – salvandosi dalla distruzione - tutte le singole cose.

L'aria dell'universo, dice Anassimene, è come la nostra anima, che ci stringe assieme sorreggendoci. E come l'anima che tiene unito il nostro corpo e lo fa vivere, l'aria tiene armonicamente insieme, animandolo, l'universo: « Come l'anima ( *psyché* ) nostra, essendo aria ( *aera* ), ci tiene insieme – scrive Anassimene -, così anche il soffio ( *pneuma* ) e l'aria sorreggono l'intero cosmo » ( fr. 2 Diels-Kranz ). L'*a-peiron* assume così l'aspetto di una realtà eterna che possiamo “cogliere” attraverso la nostra esperienza. E per questo, riesce maggiormente a “sorreggere” la nostra disperazione. A dare “corpo” alla speranza che la nostra vita non verrà divorata dal divenire. Ma nell'aria, concepita come *arché*, l'identità dell'universale è ancora troppo intrecciata alla differenza del particolare. Come può, ciò che è determinato, essere salvato da un *a-peiron* troppo confuso ancora con il particolare? A questa domanda cercherà di rispondere Eraclito.

## 2. Il fuoco eterno: Eraclito

Per Eraclito ( VI – V secolo a. C ) l'arché è il divenire. Nell'eterno divenire, infatti, tutte le cose sono uno. Sebbene le cose molteplici siano nella realtà differenti e opposte, esse risultano identiche. Ciò che le cose hanno dunque in comune è il loro reciproco differenziarsi, il loro reciproco contrapporsi. E' come se per esorcizzare la paura del divenire – la paura che ciò che è possa non essere più e dileguare nel nulla – Eraclito sia costretto ad assumere il divenire come *a-peiron*. Non potendolo logicamente ridurre a pura apparenza - come faranno gli Eleati che, con Zenone, arriveranno a negarlo persino ontologicamente -, andando contro l'evidenza dell'esperienza, Eraclito lo eternizza, il divenire. Concependolo, appunto, come *arché*. Il mondo è dunque un flusso perenne in cui, come scrive Platone nel *Cratilo*, << tutto scorre >> ( *panta rei* ) e nulla permane. La legge – il Logos, la Ragione – della realtà è il divenire. Si tratta del primo tentativo, nella storia della filosofia, di individuare l'arché come legge, piuttosto che come materia.

L'universale dinamismo della realtà è un dato incontrovertibile della nostra esperienza già registrato, come abbiamo visto, da Talete, Anassimandro e Anassimene. Di fronte allo spettacolo – insieme affascinante e terribile – della molteplicità delle cose in continua trasformazione, l'esigenza dei primi pensatori jonici è quella di pensare, al di sotto del divenire stesso, un'altra e diversa realtà. Unica, immobile ed eterna.

Eraclito, invece, ritiene che il divenire non è l'espressione mutevole di un principio eterno sempre identico a se stesso. Il divenire, a cui pensa il filosofo di Efeso, non è l'effetto secondario di una causa principale, ma è esso stesso causa della realtà. L'essere, diciamo così, è implicato nel divenire. Anzi, l'essere – l'*arché*, l'*a-peiron* – è il divenire stesso. E se la totalità della realtà è il divenire, quest'ultimo è contemporaneamente anche causa di se stesso. L'*a-peiron* è pertanto il divenire. Ma cos'è il divenire? L'opporci di ciascuna cosa a tutte le altre. Il risultato della compenetrazione e della trasformazione degli elementi contrapposti. La *physis* viene così immaginata come un insieme unitario di relazioni e trasformazioni, in cui ciascuna singola cosa si converte nel suo rovescio simmetrico. In virtù di tale trasformazione incessante e reciproca, i termini opposti costituiscono una unità. Ciò che vi è di identico in una cosa è insomma la stessa opposizione di ciascuna cosa all'altra. Ciò che è

comune alla molteplicità differente delle cose è questa contrapposizione. Questo conflitto ( *pòlemos* ). Grazie al quale la realtà può determinarsi in tutte le cose che sono.

Il divenire eracliteo, tuttavia, non è un irrazionale e caotico fluire delle cose. E' invece un armonico e razionale mutamento, risultato del conflitto e reciproco compenetrarsi degli opposti: << La stessa cosa – scrive Eraclito - sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo mutando son questi >> ( DK fr. 22, B 88 ). E ancora: << Nello stesso fiume non è possibile scendere due volte >>, << Acque sempre diverse scorrono per coloro che s'immergono negli stessi fiumi >> ( DK fr. 22, B 91, B 12 >>. Il fiume dove ci siamo bagnati ieri è lo stesso fiume dove mi bagno oggi. Le sue acque, tuttavia, risultano diverse. Il fiume rimane lo stesso, sempre identico a se stesso. Eppure le sue acque sono sempre diverse. Cosa c'è di costante, di identico nel mutamento della realtà se non il mutamento stesso?

Quel che ci appare sempre uguale a se stesso risulta, in realtà, sempre diverso. Quel che ci appare sempre diverso da sé risulta, in realtà, sempre identico a se stesso. La grandezza di Eraclito – che gli verrà peraltro riconosciuta da Hegel – è nell'aver compreso il senso contraddittorio della realtà. Nelle acque di un fiume non possiamo entrare due volte non solo perché le acque non sono mai identiche a se

stesse, ma perché, identici a noi stessi non siamo neanche noi. Che continuamente ci trasformiamo:<< Noi scendiamo e non scendiamo nello stesso fiume, noi stessi siamo e non siamo >> ( Dk fr 22 B 49a ). La contraddizione è questa identità dei contrari. E' illusorio – dice Eraclito – ritenere che un opposto possa sussistere indipendentemente dall'altro. Come possiamo pensare il bene se non abbiamo presente la realtà del male? Gli opposti sono dunque reciprocamente connessi. E tale dinamica connessione si esprime nella forma del conflitto. Quel Logos che regola la costituzione delle cose e ne determina il comportamento. Il conflitto non solo regola le relazioni tra le singole cose, ma ne costituisce la stessa identità:<< Polemos è padre di tutte le cose, di tutte re >> ( DK 22 B 53 ).

Il conflitto, pertanto, lungi dall'essere qualcosa di distruttivo e prevaricante, rappresenta la struttura stessa delle cose. Il divenire è possibile perché la realtà è costitutivamente sempre esposta alla contraddizione. Se cessasse tale contraddizione, cesserebbe la stessa realtà:<< Congiungimenti sono intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose >> ( DK 22 B 10 ). L'*arché* – il fondamento della realtà - è dunque questo “opposto concorde”. Ascoltiamo ancora Eraclito:<< Non comprendo come, pur discordando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira >> ( DK 22 B 51 ). Il



contrasto tra le cose è solo apparente. In realtà ogni contrapposizione deve essere pensata all'interno di una stessa identità: << Una e la stessa è la via all'in su e la via all'in giù >> ( DK 22 B 60 ).

Prendiamo una strada inclinata. Per colui che si trova in cima e deve recarsi a valle, la strada è indubbiamente in discesa. Per chi, al contrario, si trova in basso e deve raggiungere la vetta, la strada è invece in salita. Ma la strada è in salita o in discesa? La stessa strada può essere, simultaneamente, in salita e in discesa? Senz'altro, risponde Eraclito. Perché i contrari non solo configgono tra di loro escludendosi reciprocamente. Ma questa reciproca esclusione richiede un reciproco accordo, una reciproca armonia. La verità non è la strada in salita, né la strada in discesa. La verità è la strada che è simultaneamente in salita *e* in discesa. Gli opposti non si elidono a vicenda, ma si comprendono nella verità del Logos che entrambi li comprende. La strada è la stessa, la strada è diversa: sono due proposizioni che, se considerate ciascuna per sé, si negano reciprocamente. La verità della strada, secondo Eraclito, contiene simultaneamente le due discordanti verità. Riusciamo, ad esempio, ad immaginare la parola senza immaginare, contemporaneamente, il silenzio nel cui orizzonte la parola risuona? Insomma, l'esistenza della realtà e il suo senso ultimo non sarebbero concepibili senza la

contraddizione degli opposti:<< L'opposto concorde e dai discordi bellissima armonia >> ( DK 22 B 8 ).

Se i filosofi jonici si sono limitati a registrare “empiricamente” il carattere dinamico e contraddittorio della realtà, Eraclito compie uno sforzo ulteriore per spiegare logicamente il “perché” di tale contraddittorietà. La scoperta dell'unità degli opposti induce Eraclito a ritenere che l'armonia del mondo non risiede in una paralizzante conciliazione dei contrari, ma nel mantenimento del conflitto. La nostra esistenza – e l'intera esistenza dell'universo – è inimmaginabile senza il conflitto. E se di armonia si vuole proprio parlare, essa non è altro che questo stesso perenne conflitto. Senza il quale non ci sarebbe né la nostra esistenza, né tantomeno l'universo:<< Bisogna però sapere che la guerra è comune ( a tutte le cose ), che la giustizia ( *Dike* ) è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità >> ( DK 22 B 80 ). Ogni cosa può essere ciò che è solo perché è connessa alle altre in una relazione di opposizione. Ecco perché la contesa è “giusta”. La sua giustizia deriva dalla incontrovertibile verità secondo cui, la “tracotanza” delle singole cose – la pretesa di ogni cosa particolare di sciogliersi da ogni rapporto con le altre – viene sconfitta definitivamente dal conflitto universale. Nell'eterno divenire ogni cosa si trasforma nel suo opposto. Come il fuoco, traduzione fisica, secondo Eraclito, del divino Logos eterno:<< Il dio è giorno e notte,

inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il “fuoco”, quando si mescola ai profumi e prende nome dell’aroma di ognuno di essi >> ( DK 22 B 68 ). La visione cosmologica del Dio-Tutto – la dottrina panteistica – che comprende in sé ogni cosa per sempre, sarà ripresa, nella storia della filosofia, da altri pensatori. Spinoza – forse, il più importante – sarà uno di questi.

Ecco, secondo Eraclito, la manifestazione visibile della profonda - e per questo invisibile - armonia di quel Dio “nascosto” nel quale convergono gli opposti:<< La natura delle cose ama nascondersi >> ( DK 22 B 123 ). Compito del sapiente – cioè, del filosofo - è quello di porsi in ascolto della voce di Dio che si esprime nel Logos eterno. A differenza dei “dormienti” – gli individui comuni – che, come in sogno, credono che il contrasto tra le cose sia qualcosa che vada superato. Ignorando, così, che se si eliminasse il contrasto dalla realtà, verrebbe meno la condizione stessa dell’armonia. Dunque, la stessa realtà. Cosicché, anche la nostra esistenza, dopo aver compiuto le molteplici fasi del suo processo biologico, cesserebbe per sempre. E’ questa scandalosa “opinione” che il pensiero di Eraclito non può sostenere. Perché, se così fosse, nulla della nostra esistenza sopravviverebbe alla sua distruzione. Nell’eterno divenire del fuoco saremo, alla fine, tutti salvati. E se, al contrario, si negasse l’evidenza logica e ontologica del divenire, ammettendo che l’unica realtà è

quella dell'essere - immutabile ed eterno - la nostra salvezza non sarebbe assicurata sin dall'inizio? E' la questione che sarà affrontata – con vertiginoso rigore logico - da Parmenide e dai suoi allievi eleati. Ma saranno prima i Pitagorici a porre la necessità esistenziale della salvezza nei termini che - a partire da Socrate - saranno poi ripresi nel corso della storia della filosofia. Se risulta difficile – sulla scorta dell'insegnamento di Eraclito – immaginare la salvezza del nostro corpo soggetto al divenire, cos'è che può risultare immortale, dopo la sua distruzione? E' la nostra anima, rispondono i Pitagorici.

### 3. La vita contemplativa: i Pitagorici

Venerato dai suoi discepoli quasi come un dio, il nome di Pitagora ( Samo 570 – Metaponto 490 circa a. C. ) è avvolto nella leggenda. A tal punto che già Aristotele non è in grado di distinguere gli elementi autentici del pensiero di Pitagora – che molto probabilmente non scrisse nulla -, né le dottrine della prima scuola pitagorica da quelle successive. Ecco perché, nella storia della filosofia, si fa ricorso al sostantivo plurale “ i Pitagorici”, per indicare la filosofia di Pitagora. In ogni caso, la sola dottrina filosofica che con indubbia certezza si può attribuire a Pitagora è quella relativa alla metempsirosi. La trasmigrazione dell’anima, dopo la morte, in altri corpi. O in corpi di animali. Dottrina attestataci già da Senofane:<< E narrano che una volta Pitagora passava mentre un cane era bastonato. Ne ebbe compassione e disse queste parole: “Smetti, non bastonarlo, perché è l’anima di un uomo mio amico, l’ho riconosciuta udendola gemere” >> ( DK 21 B 7 ).

Il corpo viene pertanto considerato come una vera e propria prigione dentro cui la nostra anima è condannata, per un certo tempo, a soffrire. Mentre la vita corporea è ritenuta da Pitagora una punizione. E' possibile - si chiede Pitagora - liberare la nostra anima dalla prigione del corpo? Non solo è possibile – egli risponde -, ma è il fine stesso della nostra esistenza. E' mediante la filosofia che possiamo liberare la nostra anima dal corpo. Talché la sapienza – diciamo pure, la scienza – diventa uno strumento per purificare l'anima e condurla alla salvezza. Insomma, la filosofia diventa una sorta di pratica religiosa. Una forma di vita. La sola che può liberare l'anima dal suo ciclico destino delle reincarnazioni. E salvarla dalla morte.

Come già nella tradizione orfica, per i pitagorici l'anima è immortale e sopravvive alla morte del corpo, trasmigrando in altri. Anche di specie diversa. La trasmigrazione sarebbe la conseguenza di una colpa originaria che deve essere espiata fino alla purificazione completa. La catarsi consiste, appunto, in questa purificazione dell'anima attraverso la vita contemplativa ( *bios theoretikòs* ). Non è del tutto chiaro quale sia l'origine dell'anima. E' però certo che essa costituisce il sostrato del corpo. La sostanza che vi fa ingresso al momento della nascita, conferendogli armonia. E che vi si distacca,

quando il corpo muore. La sua natura è dunque divina. Mentre il suo fine è la realizzazione della sua natura.

L'affermazione del primato dell'anima sul corpo fa di Pitagora un autentico *filosofo dell'anima*. La *psyché*, infatti, da semplice principio della vita materiale diventa, con Pitagora, una vera e propria sostanza spirituale. Secondo alcuni storici della filosofia, si tratta di una svolta epocale che segnerebbe l'avvio del pensiero greco. Il quale non avrebbe inizio – come vorrebbe Aristotele – con Talete. Ma, appunto, con la *svolta spirituale* inaugurata da Pitagora. *Polymathés* ( erudito ) – come lo definisce Eraclito -, filosofo e profeta religioso. Dalla semplice spiegazione dei fenomeni della realtà si passa, con Pitagora, alla scoperta della spiritualità mediante cui tali fenomeni possono essere salvati. Utilizzando il mito non più come una forma di spiegazione della realtà, ma come un insieme di pratiche religiose che danno senso al divenire, esso diventa la fonte privilegiata della filosofia. La quale, dunque, non si limita più a fornire spiegazioni, ma intende dare la salvezza. Attraverso una serie di pratiche di iniziazione legate a particolari cerimonie misteriche di origine dionisiaca e orfica – Orfeo, sin dai tempi di Alceo, era considerato colui che aveva sperimentato il tentativo di vincere la morte -, i pitagorici purificano la loro anima. Che, dopo essere stata nell'Ade, si reincarna negli altri corpi. Secondo la testimonianza di Porfirio ( filosofo greco del III

secolo d. C. ), Pitagora << diceva che l'anima è immortale, poi ch'essa passa anche in esseri animati d'altra specie, poi che quello ch'è stato si ripete a intervalli regolari e che nulla c'è che sia veramente nuovo >> ( DK 14 A 8a ).

La liberazione dalla morte e la salvezza dell'anima sono così la realizzazione di quell'armonia cosmica determinata dai rapporti quantitativi esistenti tra le cose. Tali rapporti sono possibili poiché l'intera realtà è espressione dei numeri. Principi di tutta la *physis*, gli elementi ( *stoichéia* ) dei numeri sono pertanto gli elementi che conferiscono ordine ( *kosmos* ) e armonia a tutto l'universo. Il numero è dunque l'arché delle cose. Ne è *principio materiale*, poiché tutte le cose sono costituite da numeri. Concepiti dai pitagorici come configurazioni spaziali di punti. Ne è *principio formale*, poiché tutte le proprietà delle cose dipendono dal numero. Che ne costituisce l'essenza. E' Aristotele ad esporre, nel primo libro della *Metafisica*, la tesi fondamentale della scuola pitagorica:<< I cosiddetti Pitagorici si dedicarono per primi alle scienze matematiche, facendole progredire; e poiché trovarono in esse il proprio nutrimento, furono del parere che i principi di queste si identificassero con i principi di tutte le cose. I numeri occupano naturalmente il primo posto tra tali principi, e i Pitagorici credevano di scorgere in quelli, più che nel fuoco o nella terra o nell'acqua, un gran numero di somiglianze con le cose che



esistono e sono generate, e asserivano che una determinata proprietà dei numeri si identifica con la giustizia, un'altra con l'anima e con l'intelletto, un'altra ancora col tempo critico ( *kairòs* ), e che lo stesso vale, presso a poco, per ciascuna delle altre proprietà numeriche...Orbene è evidente che costoro concepiscono il numero come principio... ed elementi del numero sono il pari e il dispari, e di questi il primo è infinito, il secondo finito, e l'Uno risulta da tutti e due questi elementi ( giacché esso è pari e, insieme, dispari ), e il numero deriva dall'Uno e l'intero cielo si identifica con i numeri >> ( *Metafisica*, A 5, 985 b 23 – 986 a 21 ).

Il numero è dunque la sostanza delle cose. L'elemento – a differenza dell'acqua, dell'aria e degli altri elementi materiali – di cui sono costituite le cose. Tutte le cose sono numero e il numero, come originaria Unità divina, contiene in sé la molteplicità delle differenze che da esso si genera. Affermare che le cose sono costituite di numeri e che, di conseguenza, l'intero universo è formato di numeri, vuol dire che l'essenza del mondo e di ciascuna singola cosa consiste in un ordinamento geometrico esprimibile in numeri. Pertanto, misurabile. Le cose sono numeri. Gli elementi che li compongono sono gli stessi di cui sono fatte tutte le cose. Il numero è ciò che costituisce la realtà. Esso esprime – e tende a coincidere con – le figure geometriche. Che, a loro volta, costituiscono i corpi in quanto ne identificano i limiti e la

forma. I numeri, insomma, non rappresentano la forma o la formulazione astratta di una sostanza altra o principio, ma sono realmente immanenti alle cose e finiscono, pertanto, per identificarsi con esse.

Secondo il pitagorico Filolao ( seconda metà del V secolo a. C. )  
<< tutte le cose che si conoscono hanno numero; perché non è possibile che niente sia pensato né conosciuto senza di esso >> ( DK 44 B 4 ). Se la sostanza delle cose è il numero, ne consegue che tutte le opposizioni tra le cose si riducono a opposizioni tra numeri. E l'originaria opposizione, secondo i pitagorici, è quella tra pari e dispari, cioè l'indeterminato ( *à-peiron* ) e il determinato ( *péras* ). Se l'Uno è ciò che vi è di identico in ogni cosa, esso è anche principio del Due ( o Diade ). Il numero è pertanto il risultato dell'accordo di elementi discordanti. Attraverso la connessione del numero pari con l'infinito e del numero dispari con il determinato, i pitagorici non solo fanno derivare i numeri dai contrari, ma conferiscono ai numeri stessi dei significati religiosi. Come la *tetrattide*, tipico simbolo religioso dei pitagorici. Che rappresenta il numero 10 – il numero perfetto - come la somma dei primi quattro numeri (  $1+2+3+4$  ). In questo modo il numero 10 può essere raffigurato come un triangolo equilatero i cui tre lati sono costituiti da tre numeri quattro.

Se esiste un numero in ciascuna determinata cosa ed esiste un rapporto numerico ( aritmetica ) e una quantità misurabile ( geometria ) che definiscono le relazioni tra le cose, anche la musica è costituita da precisi rapporti numerici e quantità misurabili. Senza i quali non si ottiene armonia, ma solo rumore. Il numero, dunque, è la causa e la giustificazione dell'armonia dell'intero cosmo. E dalla connessione tra matematica, musica e astronomia i pitagorici fanno derivare la teoria dell'armonia delle sfere, o della musica celeste. Se tutti i corpi, quando si muovono, producono rumore, quello allora dei corpi celesti è di natura essenzialmente musicale. In quanto essi si muovono seguendo delle proporzioni armoniche in base al rapporto tra velocità e distanze. L'intero universo, costituitosi dalla tensione tra il pari e il dispari, si ritma in un'armonia di opposti, contenuta nel divino unotutto.

In questo ritmo armonico i pitagorici vedono la consonanza del tutto, la sinfonia del cosmo. Talché l'anima del tutto, che rivive in ciascuno di noi, rappresenta il bene sommo a cui il nostro "retto agire" deve conformarsi. E verso cui la nostra anima, una volta purificatasi mediante la vita contemplativa della filosofia - che mira sempre alla ricerca della verità e del bene - deve far ritorno. In quanto il fine ultimo della nostra anima, una volta che si è liberata dalla prigione del

corpo, è quello di vincere la morte. E di salvarsi. E la salvezza consiste nel tornare a vivere, felice e beata, tra gli dei.

Ma questa strategia di salvezza – in cui l'elemento mitico-religioso tende a prevalere sul *logos* della filosofia – non convince Parmenide. Il quale cercherà – senza tuttavia riuscirci, come vedremo - di liberare la filosofia dalle sue implicazioni mitico-religiose indotte dai pitagorici. Per porla soltanto all'ascetico ascolto dell'essere.

#### 4. Il silenzio dell'essere: Parmenide

*Sulla natura* ( *Peri physeos* ): così suona il titolo del poema didascalico in esametri di Parmenide ( Elea VI-V secolo a. C. ), allievo del pitagorico Aminia. Gli storici della filosofia hanno dato scarsa importanza a questo episodio. Eppure, gli esiti misticheggianti della riflessione di Parmenide poco si comprenderebbero, senza tener conto del fascino che la religiosità orfica, presente nel pitagorismo, ha esercitato nella sua formazione giovanile. Dell'opera ci sono rimasti soltanto 19 frammenti, ovvero 154 versi. La natura, di cui si parla in questi versi, è l'essere stesso. Concepito nella sua totalità. Ma a cosa intende alludere Parmenide con il termine "essere"?

Nel poema egli racconta allegoricamente di aver fatto un viaggio, spinto dal desiderio di conoscere ( *thymos* ). Giunto al cospetto di una dea – *Dike*, la Giustizia che possiede le chiavi della Verità - gli insegna a distinguere due vie. Una è quella dell'opinione ( *doxa* ) ingannevole degli << uomini dalla doppia testa >> che – pensando forse ai seguaci di Eraclito – affermano cose contraddittorie, ad esempio che << l'essere non è >>. L'altra via è invece quella della << rotonda verità >> ( *alétheia* ) che afferma che l'essere è e il non essere non è. Il filosofo – spiega la dea a Parmenide – non deve

lasciarsi ingannare dalle consuetudini dell'esperienza, seguendo la prima via. Ma deve farsi guidare dal logos e mettersi sulla via della "rotonda verità".

C'è – tra gli storici della filosofia - chi ha interpretato questo viaggio come una grande metafora per indicare la ricerca della verità. Chi, invece, ritiene che Parmenide lo abbia assunto in maniera concreta, tale viaggio. Se diamo credito a questa versione – tenendo presente il suo pitagorismo giovanile -, allora il viaggio è l'esito di esperienze religiose di tipo iniziatico. In cui si mescolano elementi orfici e dionisiaci. Il viaggio di Parmenide verso la luce che illumina tutta la terra – altra ipotesi interpretativa – potrebbe essere anche la descrizione di una vera e propria esperienza estatica di tipo sciamanico. Che sancisce il definitivo distacco dell'anima dal corpo. In ogni modo, la metafora del viaggio indica il progressivo allontanamento dalle mutevoli e ingannevoli apparenze rappresentate dall'esperienza umana. Da cui si prende congedo per fare ingresso in un altro mondo. Un mondo che ha i caratteri di una realtà metafisica e teologica, secondo alcuni interpreti. Un mondo che ha invece una realtà fisica e corporea, secondo altri. Un mondo che è solo una costruzione logico-grammaticale, secondo altri ancora. Tuttavia, comunque lo si intende, per Parmenide questo mondo è governato

dalla Verità e dalla Necessità logica ( *Chreòn* ). Al quale soltanto il filosofo, se illuminato dagli dei, può accedere.

Il senso dell'essere si ricava pertanto dalla consapevolezza che l'essere non è il nulla. Il nulla – il non-essere – è una nozione vuota, in quanto contraddittoria. Se l'essere è ciò che una cosa è nella sua essenza, il non-essere non solo non è pensabile, ma neanche esprimibile nella forma del logos. Orbene, adesso ti dirò – dice la dea a Pamenide – quali sono le vie di ricerca che si possono pensare:<< l'una che è e che non è possibile che non sia – è il sentiero della Persuasione ( *peithò* ), perché tien dietro alla Verità – l'altra che non è e che è necessario ( *chreòn* ) che non sia: e io ti dico che questa è una via preclusa ad ogni ricerca: infatti non potresti conoscere ciò che non è ( *to me eon* ) ( giacché non è cosa possibile ) né potresti esprimerlo. Infatti lo stesso è pensare ed essere >> ( fr 2,3 DK ).

Per la prima volta nella storia del pensiero occidentale viene qui enunciato il principio di non-contraddizione: l'essere è e non può non essere e il non-essere non è e non può essere. Soltanto l'essere si può pensare ed esprimere, mentre il non-essere è sia impensabile che indicibile. Concepito in questo modo, l'essere non può nascere. Poiché se nascesse, deriverebbe necessariamente da un non-essere. Ma ciò è impossibile. L'essere non può morire. Poiché se morisse, diventerebbe un non-essere. Ma il non-essere non è. L'essere non ha né passato né

futuro, ma è eterno, immobile, identico a se stesso:<< E l'essere come potrebbe esistere nel futuro? E come potrebbe esser nato? Infatti, se nacque, non è: e neppure è, se mai è per essere in futuro. Così il nascere è spento e scomparire il perire >> ( fr. 8 DK ). Cioè, scomparire la morte. Meglio: la *paura* della morte.

Ciò di cui i mortali parlano, non è altro che vano nome:<< Lo stesso è il pensare e ciò in funzione del quale è il pensiero, perché senza l'essere, nel quale è espresso, non troverai il pensare: nient'altro infatti o è o sarà all'infuori dell'essere, poiché il Destino o ha vincolato ad essere un tutto e immobile. Perciò tutti nomi saranno quelli che hanno posto i mortali, credendo che fossero veri: nascere e perire, essere e non essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore >> ( fr 8 DK ). L'errore fondamentale dei mortali è ritenere che esiste il non-essere. Ma il nulla non può essere connesso alla realtà. Per cui, il divenire delle cose è solo apparenza. I fenomeni esistono soltanto se pensati unitariamente nella prospettiva dell'essere. Parmenide non afferma – come alcuni storici della filosofia hanno talvolta sostenuto - che i fenomeni non esistono. Egli afferma invece che mentre l'opinione comune tende a farci illudere che esistano ciascuno per sé, il logos ci obbliga a riconoscere che essi esistono nel tutto-uno. Solo nel tutto-uno essi sono salvi.



Il divenire che percepiamo con la nostra esperienza è dunque impossibile. Semplice apparenza. Pura illusione. La natura non può essere pertanto concepita come ciò da cui derivano i fenomeni e in cui vi fanno ritorno. La *physis*, secondo Parmenide, è eterna. Essa si conserva eternamente. Ed eternamente è salva dal nulla ( *medèn* ). Perché se dal nulla non si genera nessuna cosa, anche dall'essere non si può generare nulla. Se con Anassimene e Anassimandro l'identità degli opposti non poteva risolversi in una determinazione particolare, mentre con Eraclito l'identità degli opposti non era altro che lo stesso opporsi delle cose, con Parmenide ciò che è identico in ogni cosa è l'essere. E l'essere è ciò che si oppone non più alle altre cose molteplici – come avviene ancora con i pitagorici, per i quali una cosa è ciò che è solo perché si oppone alle altre all'interno dell'identità dell'uno – ma al nulla.

Contrapponendosi al nulla, le cose molteplici sono salve. Salve da sempre. In quanto non è possibile che le cose possano distaccarsi dall'unità originaria. Se così fosse, vi sarebbe il divenire. Ma il divenire è impossibile. Come impossibile è l'esistenza del molteplice. Delle cose, cioè, tra loro differenti. Soltanto l'essere è. Di conseguenza, ciascuna cosa determinata – che ha una forma, un colore, un sapore, ovvero delle qualità – non è l'essere. Dunque è nulla, non-essere. Affermando che una cosa determinata è, affermiamo

che il non-essere è essere. Il pensiero pensa necessariamente ciò che è ( *to eon* ), cioè l'essere delle cose. Non può in alcun modo pensare il non-essere, cioè le cose in quanto non essenti ( *to me eon* ). Insomma, in quanto implicano l'identificazione dell'essere con il nulla, Parmenide nega sia l'esistenza del divenire, sia l'esistenza del molteplice. Se dunque l'essere non è il nulla, necessariamente i fenomeni della natura e il loro divenire sono niente. Sia il divenire che il molteplice non hanno verità. Sono pura illusione. Perché se si afferma l'esistenza del divenire, è come se si asserisse che l'essere non è. Se si afferma l'esistenza del molteplice, è come se si asserisse che l'essere non è. Tuttavia, le cose del mondo ci appaiono nel loro divenire e nella loro molteplicità. Come conciliare la verità del logos, che nega il divenire e la molteplicità, con l'opinione dell'esperienza, che invece ne attesta la realtà? Un'aporia che Parmenide avvolge nel mistero dell'essere e che riemergerà più tardi con Socrate.

Tuttavia, così concepita, la natura - il mondo in cui viviamo - non può essere né il principio primo e finale ( *archè* ) del divenire, né l'elemento unificante ( *stoichéion* ) dei fenomeni molteplici e differenti. E' soltanto una apparente ( *eoikòta* ) illusione. Una illusione che i "mortalì" si ostinano a ritenere invece reale. Se i pensatori jonici avevano indagato la natura ricercando in essa il principio e la sostanza fisica delle cose per poter spiegare - e salvare - la molteplicità e il

divenire, Parmenide procede oltre i fenomeni. Che non sono come i nostri sensi e la nostra esperienza ci mostrano, ma come li pensa il logos. Certo che le cose percepite dai sensi esistono, afferma Parmenide. Ma non dobbiamo dimenticare che esse sono solo apparenza. Il vero essere è altrove. Il vero essere non si può cogliere con i vuoti nomi dei mortali. Perché i nomi che gli uomini danno alle cose indicano un oggetto di pensiero. Al quale viene attribuito essere. Ma nel momento in cui fanno questa operazione, l'oggetto viene distinto e separato dagli altri oggetti mediante una negazione. Giacché bisogna necessariamente affermare che tale oggetto non è gli altri oggetti. Introducendo, in questo modo, la negazione, il non-essere, il nulla. Ecco, secondo Parmenide, l'errore fondamentale. Il vero essere si può invece cogliere solo con la ragione. Con il logos. Solo il logos può cogliere la verità dell'essere. Cosicché, l'indagine sull'essenza della realtà ( l'ontologia ), il modo di conoscere l'essenza ( la logica ), l'espressione di tale conoscenza ( il linguaggio ) coincidono.

Deducendo i fenomeni dall'originaria unità dell'essere, con il non-essere viene eliminata anche la morte. Che è una forma di non-essere. Non essendo ammissibili differenziazioni qualitative e quantitative – tutto è uno – Parmenide cerca di salvare i fenomeni dal nulla. Assorbiti nel silenzio dell'essere, i fenomeni sono così eternizzati. E salvi. Ma salvi nell'essere. Nel cui grembo mistico, il

giorno è identico alla notte, il maschio alla femmina, il bene al male. Mosso dal desiderio-timore ( *thymos* ) di salvare ontologicamente i fenomeni, alla fine Parmenide salva “religiosamente”-mitologicamente - l’essere. Che dopo il lungo viaggio iniziatico, la dea gli mostra nella forma di una rivelazione di tipo orfico-pitagorica. Altre vie il logos dovrà intraprendere per cercare di salvare i fenomeni senza ricadere nel mito. Ci proverà Socrate, << il migliore e anche il più sapiente e giusto >> di Atene, come dirà Paltone nel *Fedone*. Anche se, sappiamo, che dal mito il logos non potrà mai del tutto svincolarsi, emanciparsi. Perché al mito – diciamo pure, alla fede, alla credenza - il logos è indistricabilmente intrecciato.

## 5. Il gallo ad Asclepio: Socrate

Per una certa fase della sua vita Socrate ( Atene 469-399 a. C. ) è attratto dalle indagini dei naturalisti. Lo confessa egli stesso, nel *Fedone* platonico: << Io, quando ero giovane, fui preso da vera passione per quella scienza che chiamano indagine della natura. E veramente mi pareva scienza altissima codesta, conoscere le cause di ciascuna cosa, e perché ogni cosa si genera e perisce ed è >> ( 96 a ). Ben presto, però, insoddisfatto dei risultati raggiunti dalle sue ricerche, distoglie la sua curiosità intellettuale dalla *physis*. Per indirizzare altrove i suoi interessi epistemologici, diremmo noi oggi. L'indagine sull'essere, sui principi primi delle cose, sull'*arché* è una via di ricerca sbarrata. Perché sulle cose ultime non ci è dato di conseguire una conoscenza "scientifica": << ... né insomma di verun'altra cosa credo sapere perché si genera o perisce o è, se io séguito in questo metodo di ricerca; e cerco di farmi da me, alla meglio, un altro metodo, visto che a questo non so adattarmi in nessun modo >> ( *Fedone*, 97 b ). Coloro che si dedicano allo studio della natura, cercandone le cause prime del suo essere e del suo divenire, della sua origine e della sua fine, << cadono in vaneggiamenti >>. Indicativa, in questo senso, è un'altra attendibile e storica testimonianza, quella di Senofonte. Contemporaneo di Socrate e che,

peraltro, conobbe personalmente: << Non discuteva – Socrate – sulla natura dell’universo ( del Tutto ), come la maggior parte degli altri, indagando in che modo esista quel che i dotti chiamano “cosmo” e per quali necessità accadano i vari fenomeni celesti: quanti si mettevano in tali ricerche li definiva insipienti >> ( *Memorabili* I, 1, 1-4 ).

L’indagine filosofica deve pertanto indirizzarsi verso le cose umane. Fra tutte le ricerche, infatti, << la più bella è proprio questa: indagare quale debba essere l’uomo, cosa l’uomo debba fare >> ( *Gorgia*, 488 a ). Ma l’uomo, a cui pensa Socrate, non è quello dei Sofisti. Non è l’uomo concepito come soggetto sensibile, come centro di quelle rappresentazioni volte a conoscere gli aspetti sempre mutevoli della realtà. All’uomo di Protagora – in cui riecheggiano ancora tracce della filosofia naturalistica – egli contrappone l’uomo dotato di ragione. La ragione – il *logos* – è il carattere distintivo dell’uomo. L’*elemento universale* - ciò che è costante e comune - nel variare della molteplicità degli individui. Ciò che Aristotele, nel primo libro della *Metafisica*, chiamerà << la ricerca dell’essenza >>, attribuendola, appunto, a Socrate.

Gli uomini sono differenti. Variano nel tempo e nello spazio. Differiscono negli aspetti sensibili. Eppure, afferma Socrate, in tutti è possibile riscontrare un elemento comune, universale ed eterno: il *logos*. Che non è uno strumento retorico di persuasione, come lo

intendono i Sofisti. Ma il mezzo mediante cui l'uomo può pervenire alla verità. Guadagnata attraverso un faticoso processo di educazione che si costruisce grazie ad un esercizio tecnico rappresentato dall'arte del discorso: la dialettica. Strumento di purificazione intellettuale dell'anima.

Per avere *scienza della realtà* – per fondare un sapere universale e necessario – bisogna abbandonare la conoscenza sensibile e fare appello alla ragione. Solo la ragione, adeguatamente indirizzata a indagare le cose umane, è in grado di raggiungere un sapere incontrovertibile. Solo con la ragione possiamo scoprire, in ciascuno di noi, la verità: << Stanco com'ero di tali indagini ( naturalistiche ), mi parve che mi bisognasse rifugiarmi nei concetti ( *logoi* ) e considerare in essi la realtà delle cose esistenti >> ( *Fedone*, 99 d-e ). E' nella nostra interiorità che dobbiamo scoprire la verità. Ecco perché Socrate fa propria l'esortazione dell'oracolo scolpita sul frontone del tempio di Delfi "Conosci te stesso". La conoscenza di sé e la cura dell'anima diventano lo scopo principale della nostra vita e della stessa filosofia.

Ma la sapienza umana vale poco o nulla, secondo il responso dell'oracolo di Apollo interrogato dal suo amico Cherofonte. Ciò vuol dire che nessun uomo è allora sapiente. Talché il più sapiente tra gli uomini è solo colui che – come Socrate – *sa di non sapere*:<<

Unicamente sapiente è solo Dio: e questo egli volle significare nel suo oracolo, che poco vale o nulla la sapienza dell'uomo; e, dicendo Socrate sapiente, non volle, io credo, riferirsi propriamente a me Socrate, ma solo usare del mio nome come di un esempio; quasi avesse voluto dire così: "O uomini, quegli tra voi è sapientissimo il quale, come Socrate, abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza non ha nessun valore" >> ( *Apologia di Socrate*, 23 ab ). Solo chi è consapevole della propria *dotta ignoranza* – chi riconosce i limiti del suo sapere - può dedicarsi alla missione, che il dio gli prescrive, di rendere consapevoli gli altri uomini della loro ignoranza. In quanto, soltanto colui che sa di non sapere è indotto a sapere. Mentre chi ritiene di possedere la verità, non è spinto dal bisogno interiore di cercarla. Non è sollecitato a ricercare il dialogo interiore con il proprio *daimonion*. Con quella divina voce interiore – il *daimonion* - che è la nostra anima.

Ma in che cosa consiste il sapere? O meglio: che cos'è ( *ti èsti* ) il sapere? E perché, chi è cosciente della propria ignoranza, è indotto al sapere? Per Socrate sapere equivale a cercare il bene. Quella virtù ( *areté* ) che rende una cosa buona e perfetta. E' quella conoscenza che "educa" – conduce – l'anima ad essere ciò che per sua natura deve essere: buona e perfetta. Ma Socrate non riesce a dare una definizione della virtù. Ci dice solo che è il bene oggetto della virtù. E che la virtù



si identifica con la scienza, in quanto è attraverso il sapere che si può giungere ad essa. Se ciò che è proprio – l'essenza ( *ousia* ) – dell'uomo è la sua anima, mentre la virtù è ciò che perfeziona, rendendola perfetta, la natura dell'uomo, la virtù non può che essere una forma di conoscenza. La virtù è pertanto quella scienza che perfeziona l'anima. La conoscenza è allora la condizione senza la quale l'uomo non può *fare* il bene. Mediante la virtù l'uomo può raggiungere la *sophrosyne*, una vita misurata e consapevole. Che consiste nel dominio della ragione – dell'anima – sugli istinti e le passioni animali – il corpo. L'*enkrateia* è appunto quella sorta di condizione di *salute* dell'anima che nella virtù – conseguita attraverso la scienza - riesce a cogliere la felicità ( *eudaimonia* ).

La verità – fine ultimo del sapere – non riguarda allora solamente la gnoseologia, ma ha a che fare con la nostra vita ( *bios* ). Chi scopre la verità riesce a cogliere - nella sua anima - quella forza divina che guiderà la sua vita verso il bene. Colui che è in grado di conoscere il bene – conformando la sua vita alla verità – è dunque salvo. Salvo dalla morte. Poiché se l'anima, in questa vita terrena, è prigioniera del corpo, la morte ne rappresenta la separazione. Soltanto dopo la morte il filosofo può raggiungere la vera sapienza. Che consiste nella contemplazione, presso il Dio, della virtù. La vita è così una preparazione alla morte. E durante la vita, la filosofia ha il

compito di tenere lontana l'anima dal corpo. Se è l'anima immortale a costituire la vera natura dell'uomo – la sua essenza –, nella nostra vita dobbiamo prenderci cura esclusivamente della nostra anima. Lo raccomanda ai suoi concittadini, durante l'autodifesa nel processo per empietà e corruzione dei giovani intentatogli da Anito e Melèto: << Seppiatelo bene, è questo che mi ha comandato Dio, e io sono persuaso che non ci sia per voi maggior bene nella città di questa mia obbedienza a servire Dio, sollecitando voi, giovani e vecchi, a non prendervi cura del corpo né delle ricchezze più che dell'anima perché ella diventi quanto migliore possibile, giacché non dalla ricchezza deriva la virtù, ma dalla virtù la ricchezza >> ( *Apologia di Socrate*, 30 ab).

Il male maggiore, per gli uomini, è commettere ingiustizie, non la morte. Poiché, se la morte conduce al nulla, è come una notte di sonno che dura in eterno. Se invece c'è un'altra vita nell'al di là, allora la morte ci introduce nella beatitudine eterna: << C'è molto da sperare che la morte sia un bene. Morire infatti è una delle due cose: o è un precipitare nel nulla ... o è un transito e una trasmigrazione dell'anima da questo luogo ad un altro >> ( 40 cd ). Nel primo caso non c'è nulla da temere, in quanto << è un gran guadagno; anche perché l'eternità stessa della morte non apparisce affatto più lunga di un'unica notte >> ( 40 e ). Se invece la morte, come ritenevano gli orfici e i pitagorici, è

una trasmigrazione, un passaggio da questa vita terrena alla vita beata ed eterna, dobbiamo affrettarne la venuta, preparando la nostra anima a congedarsi dal corpo:<< Se la morte è come un mutare sede di qui ad altro luogo, ed è vero quel che raccontano, che in codesto luogo si ritrovano poi tutti i morti, quale bene ci potrà essere ... maggiore di questo? >> ( 40 e ).

Che la morte rappresenti la soglia d'ingresso alla felicità eterna – la salvezza dell'anima – ce lo rivelano gli ultimi istanti della vita di Socrate. Dopo aver bevuto la cicuta – il *pharmakon*, che è medicamento e veleno insieme – Socrate si sta spegnendo lentamente. Tra le lacrime dei discepoli che gli sono vicini. Mentre ha ormai la morte nel suo corpo, si ridesta improvvisamente e comanda a Critone:<< O Critone, noi siamo debitori di un gallo ad Asclepio: dateglielo e non ve ne dimenticate >> ( *Fedone*, 118 a ).

Ad Asclepio, dio della medicina, gli antichi erano soliti offrire in sacrificio il gallo, per mostrarsi riconoscenti allorché venivano guariti da una malattia. Il comando di Socrate è dunque inequivocabile. Poiché la vita terrena è una vera e propria malattia per la nostra anima, allora la morte, indotta dal *pharmakon* – nel duplice termine dell'etimo, “veleno” e “medicina” - della cicuta, è la guarigione da questa malattia. La liberazione dal corpo. Insomma, la nostra salvezza. E di questa verità Socrate è certo, sembra suggerirci Platone. Che lo fa

per un attimo tornare in vita dall'al di là. Come a dirci: badate, Socrate ha veramente visto con gli occhi dell'anima ciò che aveva immaginato e sperato. La sua anima vede che, dopo la morte del corpo nel quale era imprigionata, continua a vivere la vita autentica. Quella felice ed eterna. La speranza nell'immortalità dell'anima, che nell'*Apologia* è soltanto presentita - << Ma ecco che è l'ora di andare: io a morire, e voi a vivere. Chi di noi due vada verso il meglio è oscuro a tutti fuori che a Dio >> ( 42 a ) -, nell'epilogo del *Fedone* è invece dimostrata.

Ma se la nostra anima – l'essenza, l'universale – è qualcosa di diverso dal corpo – ciò che è mutevole, il particolare - in cui provvisoriamente soggiorna, qual è la sua natura? Diciamo pure, la sua essenza? La sapienza umana di Socrate, sebbene guidata dalla voce interiore del *daimonion*, si arresta di fronte a questo interrogativo. Che risuonerà nel grande affresco mitico-razionale della metafisica di Platone.

## 6. Le ali dell'anima: Platone

L'essenza universale è il vero essere, aveva detto Socrate. Il concetto – universale essenza delle cose – è il principio unificatore del molteplice. Ma il concetto, in quanto astrazione del particolare, risulta sempre diverso dalle rappresentazioni sensibili della nostra conoscenza. Pertanto, non può essere il risultato dell'induzione – il passaggio dal particolare all'universale. Perché sarebbe in qualche modo “contaminato” dalle imperfette e mutevoli caratteristiche dei particolari. Che non potrebbero così essere salvati. L'universalità del concetto può veramente salvare i fenomeni particolari solo se si ammette la preesistenza del concetto stesso. Posseduto originariamente (*a priori*) dalla nostra mente. Che può coglierlo nella sua eterna e immutabile universalità perché la nostra anima lo ha già contemplato nel mondo metafisico (*metà*, oltre; *physis*, natura) o iperuranio (*yper*, al di là; *ouranos*, volta celeste). Un mondo che nella sua parmenidea perfezione assoluta, trascende quello immanente e sensibile del divenire eracliteo.

E' così che Platone (Atene 427 – 347 a. C.), salvando il concetto socratico dal non-essere – la temporalità del divenire è appunto l'incessante passaggio dall'essere al non-essere – può salvare i singoli fenomeni nella loro eterna universalità. Proiettando i concetti

socratici nel mondo metafisico, questi diventano idee *realmente* esistenti. Forme ( *éidos*, in greco vuol dire “forma” ) visibili delle cose. Ovvero la sostanza, la struttura metafisica delle cose. L'*ousia*, insomma. Che per Platone è spesso sinonimo di *physis*. L'idea è dunque il contenuto del concetto ( *Kath'autò*, l'*in sé* ). Non è, come per Socrate, una semplice acquisizione mentale. Ma è l'intelligibilità dell'essere. Ciò che dell'essere si manifesta, si rende visibile ( *idéin* in greco vuol dire, appunto, “vedere” ) all'intelletto. Ciò che mostra *che cos'è* la natura e la realtà ultima della cosa. L'idea è dunque quell'astrazione concettuale intuita da Socrate che dispone, però, di un'essenza metafisica. Di una realtà essenziale. L'idea è insomma il modello ( *paràdeigma* ) eterno di ciascuna cosa sensibile.

Una cosa, ad esempio, è bella – scrive Platone nel *Fedone* – non perché possiede un certo colore e una certa figura o altre qualità di questo genere, ma perché partecipa del bello in sé. Che è presente nelle cose belle in quanto queste hanno una comunanza con esso:<< Niente altro fa sì che quella tal cosa sia bella se non la presenza o la comunanza di codesto bello in sé, o altro modo qualunque onde codesto bello le aderisce >> ( 100 d ). La cosa bella “partecipa” ( *metechei* ) del bello. Nella cosa bella c'è una “presenza” ( *parusia* ) del bello in sé. Nella cosa bella c'è una “comunanza” ( *koinonìa* ) con l'idea di bello. E' l'idea che ci consente di dar ragione di ciò che una

cosa è in verità. Pertanto, il mondo sensibile - quello contraddistinto dal divenire del molteplice – può disporre di una realtà in virtù dell'essere dell'idea. Il mondo sensibile è così eternamente salvato nell'immutabilità dell'idea. Infatti, se le idee sono immutabili ed eterne, il divenire degli enti sensibili non potrà in alcun modo mettere a repentaglio l'eternità e la perfezione dell'essere. Quando un ente sensibile viene generato, il suo essere – la sua idea – preesisteva già. Quando un ente sensibile si dissolve nel divenire, il suo essere – la sua idea – continuerà a permanere.

E' questa la cosiddetta “seconda navigazione”, cioè la scoperta della metafisica. La scoperta di una realtà “ideale” ( formale ) contrapposta ad una realtà materiale, propria del mondo sensibile, dei fenomeni molteplici e in continuo divenire. Il primo mondo, quello autentico e perciò “reale”, attingibile con l'intelletto ( la “seconda navigazione” è infatti quella che non potendo far ricorso alla passiva forza delle vele e del vento – “prima navigazione” - mette mano ai remi, cioè alla forza attiva e personale dell'intelletto ), mentre il secondo ( quello apparente delle cose mutevoli ) solo con i sensi. Mondo ideale, da un lato, mondo materiale, dall'altro. Prima che la forma determinasse nelle materia amorfa la singola cosa, il mondo fisico era puro e caotico disordine. E' la forma ( *éidos* ) della cosa che

conduce l'anima a cogliere l'idea metafisica della cosa. Poiché la forma è l'imitazione dell'idea nella materia.

Ma in che modo avviene questa imitazione? Per “spiegarcelo”, Platone ricorre – nel *Timeo* - ad un mito. Quello del Demiurgo. Una potenza divina che non crea la realtà dal nulla, ma si limita a plasmare la materia preesistente, coeterna alle idee, conferendo all'universo intelligenza e anima: << Componendo l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo, fabbricò l'universo, affinché l'opera da lui compiuta fosse la più bella secondo natura e la più buona che si potesse >> ( *Timeo* 30 b ). Questo divino Artefice, con un occhio fisso alle idee eterne dell'iperuranio assunte come archeomodelli, con le mani infonde nella caotica materia che è pura spazialità ( *chora* ) le forme geometriche ideali. Conferendo *ordine matematico* al *disordine materiale* originario. La matematica è dunque la *sintassi del mondo*. Platone riprende dalla tradizione pitagorica la dottrina cosmologica che concepisce i numeri come schemi strutturali delle cose.

Il Demiurgo, causa del mondo visibile, artefice ( *demiourgòs* ) del mondo sensibile, << guardò al modello eterno... Il mondo così nato è stato fatto secondo modello, che si può apprendere con la ragione e l'intelletto, e che è sempre nello stesso modo >> ( *Timeo* 29 a ). Le cose sono dunque copie imperfette delle idee. Il mondo delle idee è il mondo reale. Il mondo del divenire fisico è invece il regno delle



apparenze che con il primo mondo intrattiene un rapporto di imitazione ( *mimesis* ) e di partecipazione ( *mèthexis* ). Le molteplici cose sensibili imitano le eterne realtà ideali del mondo metafisico e ne partecipano, grazie all'attività demiurgica. Come il tempo, che il Demiurgo crea quale *immagine mobile dell'eternità*: << Ora, la natura dell'anima era eterna, e questa proprietà non era possibile conferirla pienamente a chi fosse stato generato: e però pensa di creare una immagine mobile dell'eternità, e ordinando il cielo crea dell'eternità che rimane nell'unità un'immagine eterna che procede secondo il numero, quella che abbiamo chiamato tempo >> ( *Timeo* 37 d ). Talché, mentre le idee eterne sono i modelli eterni, le cose materiali rappresentano solo delle sbiadite e transitorie copie delle idee. Diciamo pure: la cosa sensibile è immagine dell'idea. Essa proviene dall'idea e all'idea, dopo l'inevitabile corruzione provocata dal divenire temporale, farà escatologicamente ritorno.

Ma in che modo la nostra anima, prigioniera nella *tomba del corpo* - in greco *soma* vuol dire corpo, *sema* invece tomba ( *Fedro* 250 c ) -, riesce a cogliere l'idea metafisica, la *vera sostanza* delle cose? L'anima – come già in Socrate - è l'essenza dell'uomo. Essa è << invisibile >> ( *Timeo* 36 e ) e la sua natura è << eterna >> ( *Timeo* 37d ): << L'anima è immortale ( *psyché pasa athanatos* ); perché ciò che sempre si muove è immortale >> ( *Fedro* 245 c ). Infatti, ciò che

muove se stesso è principio di movimento e in quanto tale << non può né morire né nascere >> ( *Fedro* 245 d ). Prima di incarnarsi nel nostro corpo – racconta Platone in un altro famosissimo mito escatologico compreso nel *Fedro* – essa viveva felice contemplando le idee eterne. Platone paragona << l’anima ad una potenza ( *rhome* ) d’insieme di una pariglia alata e di una auriga >> ( 246 a ). Il carro corre dietro agli dei e l’auriga contempla felice e beata gli enti ideali. Ad un tratto uno dei due cavalli – quello nero, allegoria degli istinti tendenti al male – si impenna e trascina l’auriga – la facoltà razionale dell’anima – con tutto il carro verso il regno materiale. Insomma, quando << in conseguenza di qualche disgrazia ( *suntuchia* ) >> ( *Fedro* 248 c ) perde le ali e si incarna – secondo il mito orfico e pitagorico della metempsicosi –, l’anima << precipita fino a che non s’appiglia a qualcosa di solido, dove si accasa, e assume un corpo di terra che sembra si muova da solo, per merito della potenza dell’anima >> ( *Fedro* 246 c ). Nell’anima che è caduta e si è incarnata il ricordo delle sostanze ideali viene ridestato dalla bellezza. Che la nostra anima riconosce nelle cose attraverso la presenza della forma ( *éidos* ) introdotta in esse dal Demiurgo.

Poiché ogni anima, prima di perdere le ali e precipitare, ha contemplato le idee eterne ( *idein* in greco vuol dire vedere ), alla vista della bellezza terrena – imitazione demiurgica di quella ideale – va <<

in estasi >> ( *Fedro* 250 a ) e si ricorda, così, le << cose del cielo >> ( *Fedro* 250 a ). Pertanto, presa << dal rimpianto delle cose di allora >> ( *Fedro* 250 c ), rimettendo le ali, fa ritorno con il pensiero ( *nous* ) alla bellezza ideale. La conoscenza, dunque, è ricordo, rammemorazione ( *anàmnesi* ), << reminiscenza delle verità che una volta l'anima nostra ha veduto, quando trasvolava al seguito di un dio, e dall'alto piegava gli occhi verso quelle cose che ora chiamiamo esistenti, e levava il capo verso ciò che veramente è >> ( *Fedro* 249 c ). Con la morte l'anima si separa dal corpo, ma poi torna in un altro. Pertanto l'anima, nascendo più volte, ha già visto-conosciuto tutto. Non ha nulla da imparare. Cosicché l'anamnesi, per Platone, non è altro che una forma di espiazione e di purificazione, tipica della religiosità orfica e dionisiaca, nonché di quella pitagorica. L'anima, dunque << poiché immortale e più volte rinata, avendo veduto il mondo di qua e quello dell'Ade, in una parola tutte quante le cose, non c'è nulla che non abbia appreso. Non v'è, dunque, da stupirsi se può fare riemergere alla mente ciò che prima conosceva >> ( *Menone* 81 d ).

Insomma, << cercare ed apprendere sono, nel loro complesso, reminiscenza >> ( *Menone* 81 d ). La conoscenza è una sorta di *nostalgia* per quella felicità eterna – la verità ( *alètheia* ) - che l'anima desidera riattingere. La conoscenza dell'idea – la scienza, l'*epistème* -

non ha a che fare, dunque, con la gnoseologia. O meglio: è solo uno strumento dell'anima, non il suo fine. Che è dato, invece, dal conseguimento della felicità eterna. Per Platone la conoscenza ha essenzialmente un valore escatologico. Diciamo pure soteriologico, "salvifico": « Cosa mai ci salverebbe la vita? Non sarebbe forse la scienza? » ( *Protagora* 357a ), ovvero la filosofia? La conoscenza, dunque, è uno strumento che riconduce l'anima alla sua originaria e metafisica dimora. In quanto la vita corporea è « illusione » ( *phàntasmata* ) ( *Protagora* 356d ), un fugace interludio. Proprio per questo « è giusto che solo il pensiero del filosofo sia alato » ( *Fedro* 249 c ) in quanto, allontanandosi dalle faccende umane, rivolge la sua attenzione al ricordo delle idee eterne.

La filosofia, pertanto, non è solo un corretto procedimento logico ( dialettica ) che dall'opinione ci innalza alla verità dell'idea. E' invece un modo per purificare la nostra vita. Poiché la tomba del corpo ci impedisce di contemplare la verità, è del peso del corpo che dobbiamo disfarcì al più presto. Poiché per l'uomo il corpo, fonte di illusioni e di errori, per la sua « natura mortale » ( *Teeteto* 176 a ) è un male ( *kakòn* ). La morte del corpo, secondo Platone, è condizione della salvezza dell'anima. Talché la filosofia non è altro che *meditatio mortis*: « Che altro si potrebbe fare in questo frattempo – si chiede Socrate durante le ultime ore della sua vita – fino al tramonto del sole

?>> ( *Fedone* 61 e ). Sciogliere l'anima dal corpo per purificarla e per poter tornare colà dove essa viveva felice presso gli dei:<< Di sciogliere l'anima da corpo si danno pensiero sempre, sopra tutti gli altri e anzi essi soli, coloro che filosofano dirittamente; e questo appunto è lo studio e l'esercizio proprio dei filosofi, sciogliere e separare l'anima dal corpo ... coloro i quali filosofano dirittamente si esercitano a morire >> ( *Fedone* 67 d-e ).

Solo la filosofia, restituendo le ali all'anima, può salvare gli uomini dalle pene cosmiche delle reincarnazioni. Solo l'amore per la bellezza è in grado di liberarci dagli inutili affanni del mondo e innalzarci alla contemplazione dell'idea del bene. Che è l'idea somma. Quella che conferisce alle altre idee visibilità ed esistenza. Come il sole – secondo il famoso “mito della caverna” - fa sì che le cose non solo siano viste, ma addirittura esistano, assicurando il loro nutrimento e la loro crescita, così alle cose che si conoscono l'idea di bene dà l'essere e la sussistenza. Non ci è dato conoscere alcuna cosa, infatti, sia sensibile che intelligibile, se non sappiamo in che cosa consista il suo “bene”. Se dunque non conosciamo l'idea di bene in se stessa.

Secondo Platone, l'idea di bene è il sommo vertice dell'essere. Essa è la causa per mezzo della quale ogni cosa può esser conosciuta nella sua verità ed è anche la causa per la quale ogni ente conoscibile esiste ed è quello che è:<< Agli oggetti visibili il solo conferisce non

solo la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, la crescita e il nutrimento, pur senza essere esso stesso generazione... anche gli oggetti conoscibili non solo ricevono da bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l'esistenza e l'essenza, anche se il bene non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essere >> ( *La Repubblica* 509 b ). Quando l'amore della filosofia per il bello – che coincide con il bene: *kalòs kai agathòs* - libera l'anima dai ceppi dell'opinione sensibile ( la caverna ) e la innalza al mondo ideale, essa può finalmente contemplare la luce del sole ( l'idea di bene ). Contemplare, cioè, l'Assoluto, il Divino. Nella cui estasi, la morte è vinta per sempre e tutte le cose saranno così eternamente salvate:<< O dei, figli degli dei – esclama il creatore dell'universo -, io sono il vostro artefice e padre, e le cose generate per mezzo mio non sono dissolubili, se io nol voglio. Tutto che è legato è dissolubile, ma il voler dissolvere quello che è ben congiunto e che sta bene è da malvagio. E però neppure voi, poiché siete stati generati, siete immortali, né interamente indissolubili, ma non sarete disciolti, né vi coglierà la sorte del morire, perché la mia volontà è per voi legame anche maggiore e più forte di quelli, da cui foste legati nascendo >> ( *Timeo* 41 a, b ).

Certo, in Platone il mito – con tutte le sue implicazioni religiose di derivazione orfica e dionisiaca –, aiuta il *logos* a procedere oltre,

quando raggiunge l'estremo limite delle sue possibilità. Facendo leva sull'immaginazione intuitiva. Ma di un *logos* che da pura intellesione ( *noesis*, attingimento delle idee ) sembra totalmente convertirsi in credenza, in fede ( *pistis* ) per cercare di salvare i fenomeni e sconfiggere la paura della morte, Aristotele non sa che farsene. Di una salvezza mitico-religiosa la filosofia, secondo Aristotele, non può accontentarsi.

## 7. La scienza delle cose ultime: Aristotele

Emancipare la filosofia dai suoi contenuti mitico-religiosi. Cercando di salvare i fenomeni a partire dai fenomeni stessi. Per Aristotele ( 384-322 a. C. ) diventa prioritario, dunque, ricondurre l'idea platonica nella cosa. Ovvero, l'universale nel particolare. Restituendo validità ontologica a quel mondo in continuo divenire dell'esperienza sensibile, che il suo maestro era stato costretto – per poterlo salvare – a farne una sbiadita copia del mondo ideale. Anche per Aristotele la vera essenza delle cose risiede nel concetto, che egli chiama definizione. La conoscenza epistemica è quella che ha per oggetto ciò che di assoluto e di universale il logos coglie nella realtà mutevole. Ma proiettando l'essenza fuori del mondo sensibile, confinandola nella serena beatitudine dell'iperuranio, perfettamente separata dalla determinazione della cosa, non diventa più difficile salvare i fenomeni? Svuotata della sua immanente essenza, non si rischia di abbandonare la singola cosa a se stessa?

Il “vincolo” – la *mimesi* e la *metessi* - mediante cui Platone, consapevole di questo rischio, intende trattenere la cosa dal suo inesorabile annientamento, piuttosto che semplificare, non complica ulteriormente il problema della salvezza? Eccome, se lo complica.



Innanzitutto perché, una volta separato il mondo sensibile da quello intelligibile, affermare che quest'ultimo è la vera essenza del primo, apre una serie di obiezioni logico-metodologiche insormontabili, secondo Aristotele. E' come se per conoscere il principio unificatore del molteplice, ciò che tutte le cose hanno di identico – l'ente in quanto ente, la concreta determinazione della cosa – non dobbiamo tener conto del molteplice. Per conoscere ciò che una cosa è – la sua essenza – non solo dobbiamo prescindere dalla singola cosa, allontanandocene quanto più possibile. Ma dobbiamo andare a cercare l'essenza della cosa addirittura in un'altra dimensione della realtà.

Se le cose molteplici sono copie separate dell'idea – sempre identica a se stessa – come può quest'ultima essere in rapporto con quelle? Come può l'idea spiegare l'esistenza della singola cosa? E se le idee sono immobili e separate, come spiegare il divenire delle cose? Da un lato ci sarebbe l'idea eterna di uomo. Dall'altro, una molteplicità di uomini differenti che avrebbero in quell'idea la loro immutabile essenza. Cosicché, osserva Aristotele, per mettere in rapporto i singoli uomini con l'idea di uomo si dovrà necessariamente postulare una terza idea che includa sia gli uomini che la loro idea. Si dovrà pertanto ammettere l'esistenza di una terza idea di uomo ( argomento del “terzo uomo” ) che aprirebbe la strada ad un processo

all'infinito. Ma << questo è assurdo >> ( *Metafisica I, 992b* ), in quanto renderebbe impossibile la conoscenza.

Insomma, se per conoscere il singolo uomo empirico c'è bisogno di coglierne l'idea, questa risulterà inattingibile. E se è con la conoscenza dell'universale che è dato alla filosofia salvare teoricamente i fenomeni particolari, questi ultimi saranno destinati a dissolversi definitivamente nel nulla. E' dunque necessario superare il dualismo platonico in una direzione radicalmente immanentistica. Riconducendo l'essenza universale – l'idea platonica – nella determinatezza concreta della singola cosa. Le idee platoniche sono insomma un superfluo doppione – come Aristotele polemicamente obietta in *Delle idee ( Peri ideon )*, uno scritto in gran parte andato perduto - che peraltro confuterebbero il carattere di sostanza ad asse attribuito da Platone:<< Sembrerà impossibile che abbiano un'esistenza separata la sostanza e l'oggetto di cui essa è sostanza; epperò, come mai le idee potrebbero essere separate alle cose, proprio quando esse ne sono la sostanza?>> ( *Metafisica I, 991 b* ). Per quale motivo – si chiede ancora Aristotele - << si dovrà porre qualcosa di intermedio tra gli esseri di questo mondo e le stesse idee? >> ( *Metafisica I, 991 b* ). Aristotele ribadisce – sulla scorta del suo maestro – che autentica scienza è quella concernente l'universale. Ciò che è immutabile ed eterno. Ma ha commesso un errore, Platone,

separando l'universale astratto dal particolare concreto delle cose. Se non avessero in sé quel principio – l'idea, appunto - che rende le cose ciò che esse sono, non potremmo averne scienza. Dunque, non potremmo salvarle.

Ma una volta ricondotta l'essenza nella singola cosa, perché essa dovrebbe “sopravvivere” alla dissoluzione della cosa? Perché, una volta ricondotto nel particolare del fenomeno, l'universale dovrebbe salvarsi dall'annientamento cui il singolo fenomeno è destinato? Se si osservano i fenomeni particolari – dice Aristotele – ci accorgiamo che nel loro incessante divenire c'è qualcosa che rimane costante: la forma. Ciò che una cosa è, la sostanza ( *ousia* ) della cosa è la forma della materia. La sostanza sensibile è l'unità – *synolon* – di forma e materia. La forma è pertanto l'essenza, concepita da Aristotele come causa, principio immanente dell'organizzazione degli elementi materiali in un qualcosa di determinato: << Ciò che noi stiamo cercando è la causa – cioè la forma – in virtù della quale la materia è qualcosa di determinato: e appunto questa è la sostanza >> ( *Metafisica VII, 1041 a* ). La forma è dunque sostanza in quanto essa è causa – formale – della sostanza stessa. Nelle sostanze sensibili la forma è pertanto indistricabilmente congiunta alla materia ed è ciò per cui il *synolon* di forma e materia determina quella singola cosa che essa è.

Ciascun fenomeno – un bambino, un blocco di marmo, un germoglio – è *synolon* di materia e forma. Ma è la forma a determinare sostanzialmente ciascun fenomeno. I fenomeni tuttavia si trasformano. Un bambino diventa adulto, un blocco di marmo diventa una statua, un germoglio diventa fiore. Come si spiega il divenire? Attraverso il passaggio – risponde Aristotele – da una forma all'altra. Non è – come ritenevano gli Eleati – il passaggio dal non-essere all'essere e viceversa, poiché dal nulla non può scaturire l'essere. Il divenire non implica il passaggio dall'essere al non essere e viceversa, ma semplicemente il passaggio da una determinata forma di essere ad un'altra. L'unica realtà è dunque l'essere, mentre il divenire è solo una modalità dell'essere. L'adulto è la forma del bambino, il quale era la materia prima di diventare adulto. La statua è la forma del blocco di marmo, il quale era la materia prima di diventare statua. Il fiore è la forma del germoglio, il quale era la materia prima di diventare fiore. Il divenire è dunque il continuo passaggio dalla materia alla forma. E viceversa. L'adulto, infatti, in cui si è formalizzata la materia del bambino, è a sua volta materia da cui prenderà forma il vecchio. Non ci è dato cogliere, nel divenire fisico, né una forma pura, né una materia pura. Giacché la materia avrà sempre una determinazione formale, mentre la forma sarà sempre forma di una materia.

La forma, insomma, è l'attuazione della materia. Nella materia è già presente la possibilità di attuarsi nella futura forma. Se il bambino è materia dell'adulto, vuol dire che il bambino ha in sé la potenzialità di diventare tale. Mentre l'adulto è l'attuazione di quella potenzialità. Nello stesso tempo, però, l'adulto è materia e potenzialità del vecchio. La potenza sta dunque alla materia come l'atto sta alla forma. L'atto ( *entelechia* ) pertanto è la realizzazione perfetta della sostanza: << La materia esiste in potenza, soltanto perché possa pervenire alla forma; e sta alla forma soltanto quando è atto >> ( *Metafisica IX, 1050 a* ). Ogni essere si realizza attuando la sua potenzialità. L'atto è dunque anteriore alla potenza. E non tanto perché, secondo Aristotele, è ciò che della sostanza possiamo conoscere e definire, mentre la materia ( la potenzialità ) non è intelligibile. Quanto perché non sarebbe possibile il passaggio dalla potenza all'atto se non in virtù di qualcosa già in atto: << Epperò è evidente che la sostanza e la forma sono atto. E così (...) relativamente alla sostanza, l'atto è anteriore alla potenza e un atto presuppone sempre, in ordine al tempo, un altro atto, finché non si pervenga all'atto primo, eterno motore >> ( *Metafisica IX, 1050 b* ).

Motore Immobile, lo definisce Aristotele. Giacché non muove come causa efficiente, ma come causa finale. Forma pura già pienamente realizzata. Atto puro, in quanto non ha in sé nessuna

potenzialità di divenire. E' il termine ultimo dove il processo del divenire necessariamente *deve* arrestarsi. In quanto è impossibile immaginare un processo all'infinito:<< Un genere di movimento risulta da un altro genere; ad esempio, ciò che sposta è accresciuto, e ciò che procura l'accrescimento di una data cosa è alterato da un'altra, e ciò che altera quest'ultima è mosso secondo un altro movimento. Ma è pur necessario fermarsi – scrive Aristotele – perché i movimenti sono finiti per specie >> ( *Fisica, VIII, 5, 257 a* ).

Detto altrimenti:<< Nelle cose che in natura sono generate ed esistono, c'è una causa finale (...) e poiché la natura è duplice, cioè come materia e come forma, e poiché quest'ultima è il fine e tutto il resto è in virtù del fine, questa sarà anche la causa, anzi la causa finale >> ( *Fisica, II B, 199 a* ). Il Motore Immobile è il termine iniziale da dove il processo del divenire ha avuto il suo cominciamento. L'atto primo – eterno, privo di materia, immobile, forma pura - è motore poiché ogni essere, nel passaggio potenza-atto, esprime una tendenza ( *òrexis* ), uno slancio ( *thymòs* ) alla propria attuazione. Che è il principio e il fine del processo:<< Tutto ciò che è generato procede verso il proprio principio, ossia verso il fine ( giacché la causa finale è principio, e in vista del fine si va attuando il divenire ), e l'atto è un fine, e in grazia di questo viene assunta la potenza >> ( *Metafisica, IX, 8, 1050 a* ).

Se dunque l'inizio del processo coincide con la sua fine allora vuol dire che il processo è da sempre già salvato. Salvato nella perfetta quiete del Motore Immobile ( Dio ). Come salvati sono già da sempre i fenomeni, che tendono a realizzare la propria potenzialità attuandosi nella forma escatologica del motore immobile. Dal quale essi vengono irresistibilmente attratti, << come fa un oggetto amato >> ( *Metafisica XII, lambda 7, 1072b* ). Che sebbene rimanga immobile, determina l'attrazione dell'amante verso di sé. Tale aspirazione del mondo verso Dio è l'aspirazione dei fenomeni – costitutivamente mancanti di forme – verso la Forma e la Perfezione dell'Assoluto. La formalizzazione della materia – la determinazione delle singole cose – può esser concepita, allora, come un processo di purificazione escatologica. Che non ha bisogno della Provvidenza divina per attuarsi. Non è Dio a conferire forma alla materia – come invece avveniva con il Demiurgo platonico -, ma è la materia che, amorevolmente attratta dalla perfezione divina, si autodetermina, assumendo le molteplici forme delle cose.

Resta da vedere se il processo di autodeterminazione dei fenomeni possa definitivamente risolvere l'ansia del divenire – il febbrile passaggio da una instabile forma all'altra - nell'eterna quiete del Motore Immobile. La risposta è no, considerando che la materia non può mai risolversi, come sappiamo, nella forma pura. Se fosse

così, il tentativo aristotelico teso a salvare “scientificamente” i fenomeni, risulterebbe pregiudicato dalla stessa costituzione metafisica della sostanza sensibile, *synolon* – è bene ripeterlo - di materia e forma. La risposta è invece sì, se consideriamo i fenomeni dalla prospettiva fisico-psicologica. Nel cui orizzonte, per Aristotele, non si colloca soltanto l’universo fisico, ma tutti gli esseri che sono in esso. Sia quelli inanimati privi di ragione, sia quelli animati e dotati di ragione. La soluzione del dilemma aristotelico va pertanto cercata nell’anima ( *psyché* ). Che è la forma incorporata della materia ( *hyle* ). La sostanza che informa e vivifica un determinato corpo. Come forma ( *eidos* ) ontologica del corpo, l’anima è dunque sostanza: << E’ dunque necessario che l’anima sia sostanza, in quanto forma del corpo naturale che ha la vita in potenza. Tale sostanza è entelechia: dunque l’anima è entelechia d’un corpo di siffatta natura >> ( *Dell’anima, II, I, 412a* ). Sebbene sia legata al corpo, l’anima non è corporea.

Platone, secondo Aristotele, avrebbe intuito la natura incorporea e immateriale dell’anima. Ma separandola nettamente dal corpo e conferendole un’esistenza autonoma, non è riuscito a pensarla come un principio vitale immanente del corpo. Per cui, l’anima di Platone – altro dal corpo - non può salvare il corpo. Così come non potrà salvarlo l’anima ridotta a materia, secondo le dottrine formulate dai naturalisti. L’anima e il corpo costituiscono, invece, il *synolon*



inscindibile dell'organismo vivente. L'anima è << sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza ( *to ti esti* ) di un determinato corpo >> ( *Dell'anima, II, 1, 412b* ). Ad esempio – continua Aristotele – se una scure fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe quella di essere una scure. L'essere scure è la sua sostanza. L'anima è dunque tale essenza:<< Se questa fosse separata, non ci sarebbe più scure >> ( *Dell'anima, II, 1, 412b* ). Tolta l'essenza, il fenomeno svanirebbe nel nulla. E' dunque l'anima ( la forma ) a salvare la cosa. Ma per farlo, essa deve in qualche modo sopravvivere alla morte del corpo. O meglio: per potersi salvare, il corpo deve sopravvivere nell'anima.

Ma l'anima di Aristotele è mortale oppure no? Una questione a lungo dibattuta nel corso della storia della filosofia. Le prime controversie sull'argomento sorgono già tra i diretti discepoli di Aristotele. E proseguono con Alessandro d'Afrodizia ( tra II e il III secolo ), con Avicenna ( 980-1037 ), che riprende in chiave neoplatonica l'interpretazione di quest'ultimo, con Averroè ( 1126-1198 ), con Sigeri di Bramante ( 1235-1284 ), con Tommaso d'Aquino e per tutto il Rinascimento. Se facciamo riferimento alla concezione metafisica della “sostanza”, l'anima aristotelica non può essere evidentemente separabile dal corpo. Sarebbe, dunque, necessariamente mortale. Essa si dissolverebbe con la dissoluzione stessa del corpo. Ma se l'anima è mortale, non rimarrebbe nulla della

sostanza sensibile che possa essere attratto – la sola condizione della salvezza - dal Primo Motore Immobile. Consapevole forse di questa terribile aporia - che condannerebbe i fenomeni a convertirsi nel nulla – Aristotele cercherà in qualche modo di venirne fuori. Affermando successivamente che non tutta l’anima sarebbe inseparabile dal corpo, ammesso che l’anima sia divisibile in parti, bensì una qualche parte di essa.

Muore con la morte del corpo l’anima “vegetativa”, il principio che governa e regola le funzioni biologiche della vita. Anche se, a suo modo, l’anima vegetativa, garantendo ad esempio la riproduzione biologica dell’uomo, tende a conservare l’individuo nella specie ( *eidos*, forma ). Muore l’anima “sensitiva”, quella parte che è soggetto di sensazione ( *aisthesis* ) e movimento ( *dynamis* ), in quanto anch’essa, come quella vegetativa, non può stare senza il corpo. Immortale è solo l’anima “intellettiva”, poiché non essendo mescolata al corpo, ha la capacità e la potenza di conoscere le pure forme. Immortale è dunque solo l’anima che pensa, quella sua parte che Aristotele definisce il “luogo delle forme” ( *topos eidon* ): << Quella parte dell’anima che chiamiamo intelletto ( e dico intelletto ciò per cui l’anima pensa e concepisce ) non è in atto nessuna delle cose prima di pensarle. Perciò non è ragionevole che sia mescolato al corpo (...). Hanno ragione quindi quelli che sostengono che l’anima è il luogo

delle forme >> ( *Dell'anima, III, 4, 428a* ). Ha ragione, dunque, Platone e i seguaci del suo idealismo.

Tuttavia, l'intelletto ( Aristotele lo definisce "intelletto passivo" ) dispone solo della potenza di conoscere le forme intelligibili. Che a loro volta hanno solo la potenzialità di essere conosciute. La conversione di questa duplice potenzialità in atto presuppone un "intelletto agente", o "attivo". Il solo che traduce la potenzialità nell'atto conoscitivo, cogliendo le forme eterne delle cose. E' questa parte dell'anima – meglio, questa sua funzione – ad essere immortale:<< C'è pertanto un intelletto analogo alla materia perché diventa tutte le cose e un altro analogo alla causa agente perché le produce tutte (...) come la luce, che in certo senso anche la luce fa i colori in potenza colori in atto. E questo intelletto è separato, immisto e impassivo, per sua essenza atto (...). Separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno >> ( *Dell'anima, III, 5, 430a* ).

Nell'anima umana vi sono, pertanto, due distinti intelletti. Quello in potenza che conosce tutti gli intelligibili e quello produttivo ( *poietikon* ), separabile, impassibile ( *apathes* ) e non mescolato con il corpo che invece li produce tutti. Questo intelletto produttivo è atto per essenza. E' pensiero sempre in atto. Immortale ed eterno. Si tratta di una "facoltà" ( *dynamis* ) gnoseologica, dunque, che sebbene sia

nell'anima, proviene tuttavia dal di fuori. E' ciò che vi è di trascendente nell'immanente. Detto altrimenti: è il divino che è in noi:<< Quanto all'intelletto, sembra che sopravvenga in noi con una sua esistenza sostanziale e che non si corrompa. (...) l'intelletto è, senza dubbio, qualcosa di più divino e di impassivo >> ( *Dell'anima*, I, 4, 408b ). E' quella luce ( *phas* ) divina in noi che conoscendo il principio formale dell'essere ( l'*arché* ), può salvare i fenomeni ( *phainomenai* ) spiritualizzandoli nell'eterna beatitudine del primo motore immobile.

Anche per Aristotele, a salvare i fenomeni è dunque la conoscenza. La sua "logica formale", del resto, rappresentata paradigmaticamente dal sillogismo, non si occupa del contenuto del linguaggio, ma della forma in cui la realtà, per poter essere conosciuta-salvata, viene "spiritualizzata". Per poter essere salvati, i fenomeni devono essere pertanto formalizzati. Devono essere risolti nell'astrazione delle categorie. Se non ci è dato salvare dalla morte quel *synolon* di materia ( *hyle* ) e forma ( *morphè* ) che costituisce quella cosa individuale ( *tode ti*, "questo qui", come si esprime Aristotele ) che ciascuno di noi è, che sia perlomeno lo spirito ( l'anima ) a sopravvivere al corpo. Accontentiamoci di questo, sembra dire Aristotele. La conoscenza filosofica può salvarci soltanto secondo questa "debole" modalità. Anche Aristotele, dalla filosofia, cerca

dunque la salvezza. La conoscenza filosofica, per Aristotele, nasce per soddisfare il *bisogno di salvezza*. Sfuggire all'ignoranza dell'arché e soddisfare la conoscenza delle cose ultime: solo conoscendo l'arché possiamo avere scienza ( *epistème* ) delle cose ultime. Solo la scienza delle cose ultime – la teologia – può assicurarci la salvezza. Ecco perché la filosofia ( l'*episteme* ) non può che essere teologia :<< Se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all'ignoranza, è evidente che essi perseguivano la scienza col puro scopo di sapere e non per qualche bisogno pratico >> ( *Metafisica, I, 2, 982b* ). Certo, non per “qualche” bisogno pratico. Ma per un solo determinato bisogno “pratico”: il bisogno di salvezza.

## 8. La vita come esilio e la nostalgia dell'Uno: Plotino

<< Cercate di ricondurre il divino che è in noi al divino che è nell'universo >> ( Porfirio, *Vita di Plotino*, p. 5 ): è l'estrema esortazione che, in punto di morte, Plotino ( 205-270 d. C. ) rivolge all'amico Eustochio, il medico che lo assisteva nella fase dell'agonia. Anche per il neoplatonico Plotino l'essenza dell'uomo è fondamentalmente la sua anima. Scintilla del divino che è in noi. Che riflette, nella temporalità di cui è costituita, l'eternità dell'essere, del principio primo. Se l'eternità << è sinonimo di vita in quiete, identica, inalterabile e già in assenza di limiti ...il tempo deve essere un'immagine di tale eternità >> ( *Enneadi* III 7, 11, p. 743 ). E del tempo come "immagine mobile dell'eternità" aveva parlato, come già sappiamo, Platone.

Se il tempo è il riflesso dinamico dell'eterno, ne consegue che il divenire non può suscitare per noi sgomento. Il divenire, insomma, per noi non rappresenta un dramma. Infatti, se è come uno specchio che riflette l'eternità, tutto ciò che scorre nel tempo – l'intero universo - non perirà nel nulla poiché non proviene dal nulla, ma dall'essere. Cioè dall'Uno. L'universo << non potrà finire nel nulla, almeno

finché continua a esistere ciò da cui ha tratto origine. Infatti, nulla può venire eliminato dall'essere >> ( *Enneadi* IV 7, 14, p. 1117 ). Neanche il nostro corpo, sembrerebbe di capire, in quanto parte della materia di cui è costituito l'universo. Arduo pensarlo. Soprattutto per il neoplatonico Plotino. Per il quale la materia è soltanto l'ombra della forma. E l'ombra – il mondo sensibile – sarebbe impensabile senza la forma, ovvero senza l'anima. Scintilla dell'anima cosmica. E' pertanto l'anima - divina essenza dell'uomo – a non dissolversi nel nulla. E' la nostra anima – non il corpo - che potrà salvarsi ricongiungendosi all'Uno. Anzi, per potersi ricongiungere all'Uno e salvarsi, l'anima deve spiritualizzare il corpo. Negarlo. La gnosi salvifica del neoplatonismo di Plotino, insomma, non può contemplare la “resurrezione” del corpo.

Ecco perché il fine ultimo della nostra anima è quello di fuggire dal corpo. Il destino escatologico dell'uomo è pertanto quello di far ritorno a Dio. Che Plotino identifica con l'Uno, in virtù del quale le cose sono ciò che sono. Ciascuna cosa, infatti, sarebbe impensabile se non presupponesse la sua unità. Se l'unità è la condizione dell'esistenza delle cose, senza l'unità non ci sarebbero dunque le cose:<< Tutti gli enti – scrive Plotino nel *VI libro* delle *Enneadi* - devono il loro essere all'Uno. Del resto, quale cosa potrebbe essere, se non fosse una? Infatti, se la privi dell'uno che le si attribuisce non

sarebbe più quella che è >> ( 9,1, p. 1937 ). L'Uno non solo è privo di forma ( *amorphos* ), ma anche di figura ( *aneidos* ). Pertanto, non può essere definito.

L'Uno è dunque assolutamente trascendente e ineffabile. In quanto tale, non può essere oggetto di conoscenza. Dell'Uno possiamo apofanticamente affermare – come poi verrà sostenuto dalla “teologia negativa” - solo ciò che non è:<< In conclusione l'Uno è, per la verità, ineffabile, dato che dire qualunque cosa è pur sempre dire “qualcosa”... l'Uno non è una cosa fra le altre e “non ha nome”, perché di Lui non si riesce a dire nulla. Tuttavia, per quanto si può, cerchiamo tra noi di indicarlo in qualche modo >> ( *Enneadi*, V 3, 13, p. 1249 ). Per poter indicare in qualche modo l'Uno – fermo restando che il lessico più appropriato per parlarne è quello negativo “per sottrazione”, diciamo così, in quanto l'Uno non è delimitabile e definibile – Plotino ricorre frequentemente ad un linguaggio allusivo e analogico. Già lo stesso termine “Uno”, ad esempio, viene utilizzato in una accezione che va oltre la definizione abituale di “unità”. L'Uno – che Plotino chiama anche prima *ipostasi* ( ovvero, il fondamento, il principio metafisico dell'unità di tutte le altre cose ) – è infinita ed eterna potenza produttrice. E l'Uno può produrre le cose determinate perché già le contiene tutte in sé. Ma se le contiene già in sé, le cose non sono originariamente tutte salve? Evidentemente sì. Sono salve



*dall'origine. Sono salve nell'origine. Ed è, pertanto, all'origine, all'inizio del processo produttivo che dall'Uno giunge al molteplice, che bisogna far ritorno.*

Ecco perché per potersi veramente salvare le cose molteplici devono far ritorno ( *epistrophé* ) all'Uno mediante un processo di “conversione”. Ma per poter ritornare all'Uno, devono preliminarmente “rivolgersi” ( *epistrophéin* ) a lui, per contemplare ( *theoréin* ) la sua infinita potenza traboccante. Che spesso Plotino, in molti passi delle *Enneadi*, chiama Bene ( *agathòn* ). Solo mediante questo rivolgersi contemplativo le cose molteplici possono far ritorno a quella “casa del Padre” dove anche la nostra anima, prima della sua caduta nel corpo, era felicemente ospitata:<< In tal senso, il nostro essere è più pieno quando incliniamo verso di Lui, dove si trova il nostro bene: lontano dall'Uno non c'è altro che una forma di essere via via inferiore. Presso di Lui l'Anima trova pace e pure scampo dai mali, per il fatto che è corsa a rifugiarsi in un luogo esente dal male... Questa è vera vita! Qui per lei si trovano il principio e il fine: il principio perché da qui ha tratto origine, e il fine perché qui si trova il bene >> ( *Enneadi*, VI 9, 9, pp. 1963-5 ).

Giunta alla “casa del Padre”, la nostra anima riacquista la sua originaria identità. Per questo motivo non vediamo l'ora di fuggire da questo mondo. Perché << l'essere quaggiù in questo mondo è il

risultato di una caduta, di una fuga, di una perdita delle ali >> ( *Ivi*, p. 1965 ). Noi << desideriamo andarcene da qui, non sopportando più che qualcosa di diverso dall'Uno ci tenga legato; con tutto il nostro essere vorremmo abbracciarlo, e che nessuna parte di noi sfugga al contatto con Dio >> ( *Enneadi*, VI 9, 9, p. 1967 ). Quando la nostra anima ritrova dentro di sé l'Uno, una volta che ha compiuto il processo di purificazione ( *kàtharsis* ) distaccandosi dalle cose materiali, essa si identifica completamente con Dio. Plotino chiama questa esperienza “estasi” ( *èk-stasis*, uscita da sé ). Un amoroso contatto ( *prosbolé* ) con l'Ineffabile. Che rappresenta il vertice della contemplazione divina. Pertanto, il limite estremo della facoltà conoscitiva della ragione.

Per poter possedere in un << abbraccio carnale >> ( *Enneadi* VI 9, 9, p. 1965 ) Dio – l'Uno – dobbiamo << disprezzare la tracotanza di questo mondo >> ( *Enneadi* VI 9, 9, p. 1965 ). Per poter ricongiungerci – si parla, beninteso, sempre dell'anima – al << nostro vero amato che si trova lassù >> ( *Ibidem* ), è necessario *spogliarsi di tutto*. Liberarci di tutte le cose esteriori: *aphele panta*, toglì via ogni cosa – dice Plotino – se vuoi purificare la tua anima. Che vive, tra le cose della terra, come se fosse in esilio. E che trepida, in quanto non vede l'ora di far nostalgicamente ritorno all'Uno. Poiché tutto ciò che è provvisoriamente altro dall'Uno ( dal Bene ), all'Uno ( al Bene )

tende a ricongiungersi. In modo tale che il necessario processo – l’emanazione ( *perilampsis* ), una vera e propria teofania - che dall’Uno conduce al molteplice, passando attraverso l’ipostasi dello Spirito e l’ipostasi dell’Anima, dal molteplice si converte verso l’Uno. All’interno di questa sorta di circolarità metafisica che implica un processo di astrazione ( *aphaïresis* ) – dall’Uno al molteplice, dal molteplice all’Uno – la nostra vita è salva per sempre. Giacché la stessa morte, per Plotino, non è altro che l’ombra della vita che risplenderà in eterno nella luminosità dell’Uno.

Ma se il destino della nostra anima è già predeterminato, perché si è distaccata dall’Uno? Perché le cose, diciamo così, non sono rimaste nella beata quiete eterna dell’essere? Se erano già tutte salve nell’Uno, perché dall’Uno hanno preso congedo, abbandonando “la casa del Padre”? Perché sono costrette a compiere *inutilmente* il processo escatologico della salvezza – ritornando all’Uno dal quale sono scaturite – se sin dall’inizio erano tutte salve? Per giustificare la febbrile inquietudine del divenire – per spiegare il senso della nostra esistenza, ovvero il senso della storia – Plotino ricorre a quelle immagini allusive cui abbiamo prima accennato. L’Uno, secondo Plotino, è come una fonte luminosa inesauribile che non può fare a meno di irradiare la sua luce. Altrove viene invece rappresentato come una sorgente – altrettanto inesauribile – che non può fare a meno di

dare corso ai fiumi. O ancora, come un fuoco che non può rinunciare ad emanare calore, come una sostanza odorosa che, per sua natura, *deve* emanare profumo.

Insomma, quella che Plotino chiama “processione” ( *pròodos* ) dall’Uno ai molti - è dovuta al fatto che l’Uno è infinita attività traboccante. E in quanto è principio primo e Bene, non tollera di rimanere chiuso in se stesso. Per cui, l’atto della “creazione” risulta, in un certo modo, “necessitato”. Come potrebbe, si chiede Plotino, << il sommo e primo Bene, potenza di tutte le cose, starsene gelosamente racchiuso in sé o rimanere impotente? In tal caso, come potrebbe ancora essere un principio? >> ( *Enneadi* V 4, 2, p. 1267 ). Se qualcosa esiste, osserva Plotino, dovrà necessariamente provenire dall’Uno. Oppure dalle altre due ipostasi a lui subordinate. In un caso o nell’altro, << il venire da Lui è, dunque, una necessità >> ( *Ibidem* ). La salvezza, secondo Plotino, si realizza quando l’anima compie fino in fondo il processo dell’ascesa dal corpo all’Uno.

L’anima deve insomma ridestarsi dal sonno indotto dalla sua caduta nel mondo. Per salvarsi, deve *resuscitare dal corpo*. Chi “crede” che vi sia una resurrezione *anche* del corpo – e Plotino pensa evidentemente al cristianesimo – rischia di sprofondare in un sonno ancora più profondo del primo:<< Un autentico risveglio non potrebbe essere che una vera resurrezione dal corpo, e non con il corpo, perché

in tal caso sarebbe come passare da un sogno a un altro...In generale, non c'è vera risurrezione se non nel lasciare i corpi >> ( *Enneadi* III 6, 6, p. 663 ). Tale resurrezione si attua attraverso l'estasi – *unio mystica* con l'Uno – che è l'ascesa verso l'Assoluto. Un'ascesa che si compie nella nostra anima. Che non solo deve liberarsi del corpo, nel quale è prigioniera. Ma deve spogliarsi anche di quella sua parte razionale ed affettiva, che per sua natura tende a lasciarsi sedurre dai piaceri sensibili.

Le vie dell'ascesa-purificazione verso l'Uno, per Plotino, sono tre: l'arte, l'amore, la filosofia. Attraverso l'arte, che è contemplazione della bellezza, l'anima coglie l'intelligibile nel sensibile. Attraverso l'amore coglie invece il riflesso del Bene eterno nella bellezza transitoria del corpo. Attraverso la filosofia, invece, l'anima viene finalmente condotta alla sorgente stessa della bellezza, ovvero all'Uno in sé. Che, in quanto ineffabile – è bene ribadirlo - non può essere tuttavia compreso dal logos. Ma contemplato nel silenzio dell'estasi. Così, l'anima si trova sola con se stessa:<< E il trovarsi solo in se stessa ... significa stare nell'Uno ... Questa è vita degli dei e degli uomini divini e felici: affrancamento dalle cose estranee di questo mondo, vita che non prova piacere per le cose di quaggiù, fuga di solo a Solo ( *phiughé mònou pròs mònou* ) >> ( *Enneadi*, VI 9, 11, p. 1971 ).

Una volta uscite dal corpo – mediante un processo di astrazione - le anime potranno finalmente riacquistare la loro originaria purezza. Giacché, fino a quando sono legate ai corpi, inevitabilmente patiranno per interno le sofferenze e i mali di questi ultimi. Pertanto, se non hanno una sede corporea in cui stare e non hanno un corpo – precisa Plotino – si troveranno << là dove sono la sostanza, l’essere e il divino, anzi si troveranno in Dio >> ( *Enneadi* IV 3, 24, p. 895 ). E in Dio saranno per sempre salve. “Filosoficamente” garantita è soltanto la salvezza della nostra anima, ci dice Plotino. Fermo restando che si *creda filosoficamente* alla sua esistenza e alla sua immortalità. A patto che si abbia *filosoficamente fede* che ciascuno di noi è *soltanto* la sua anima.

Può bastarci questa “salvezza spirituale”, sebbene filosoficamente fondata, a sconfiggere per sempre il terrore del divenire e l’angoscia della morte? No, non può bastarci, dirà Agostino. Come potremmo ritenerci veramente salvi, sconfiggendo per sempre l’angoscia della morte, se precludessimo al nostro corpo di assaporare la felicità eterna nel regno della celeste *Civitas Dei*? Come potremmo veramente gioire per la salvezza eterna, se non sarà salvato *anche* il nostro corpo che – come ci è stato promesso - resusciterà dopo la morte?

## 9. La resurrezione del corpo: Agostino

Solo nell'eterna "città di Dio" – ci rassicura il neoplatonico Agostino ( 354-430 ) – saremo finalmente salvi:<< In essa non si nasce perché non si muore. In essa è la vera e piena felicità >> ( *La città di Dio* V 16 ). Nella città di Dio tutti gli uomini saranno immortali in quanto conseguiranno << ciò che gli angeli santi non hanno mai perduto >> ( *La città di Dio*, XXII, 1 ), ovvero la vittoria eterna sulla morte. Che riguarderà non solo la nostra anima, ma anche il corpo, la carne. Poiché l'uomo – per Agostino - non è riducibile alla sua anima, come ritiene la tradizione greca, che in Socrate e Platone raggiunge la sua massima espressione. E' invece un composto di anima e corpo che << uniti hanno l'appellativo di uomo >> ( *La città di Dio* XIII, 24.2 ).

E' pur vero che nelle *Confessioni* Agostino celebra la superiorità dello spirito sulla carne, dell'anima sul corpo:<< Per mezzo dell'anima stessa salirò a lui >> ( *Confessioni*, libro X, cap. VII, p. 440 ). Tuttavia, il suo canto di lode nei confronti dello spirito non comporta la condanna della carne. Ma solo dei suoi eccessi. Dei suoi appetiti mondani. La carne, di per sé, non rappresenta "il male". Che - come gli hanno insegnato i manichei - non è nelle cose. Pertanto, non è identificabile con il corpo. Infatti per Agostino il male non è un

essere, bensì la mancanza di essere. Pertanto, non potendo derivare da Dio, il male è il risultato della perversione della volontà umana che si distoglie da Dio – l'essere che veramente è - per volgersi alle cose del mondo. Le quali *hanno* l'essere, ma *non sono* l'essere.

In questo senso, è davvero illuminante ciò che egli scrive a proposito di quei cristiani che mettono in dubbio la possibilità di redenzione delle donne. Alcuni – osserva infatti Agostino - ritengono che le donne non risorgeranno nel loro sesso e affermano che tutti saranno di sesso maschile, perché dal fango della terra Dio ha tratto soltanto l'uomo. Ma << sembra che ragionano meglio coloro i quali non dubitano che risorgerà l'uno e l'altro sesso. Infatti di là non vi sarà più il desiderio del sesso che è motivo di vergogna >> ( *La città di Dio* XXII, 17 ).

Dio ci ha dunque promesso *anche* l'immortalità della carne, l'immortalità del nostro corpo, poiché << è nel corpo stesso che vedremo Dio >> ( *La città di Dio* 22, 29.2 ). Quel corpo che per poter essere innalzato al cielo deve comunque subire un processo di spiritualizzazione. Come già per Plotino – va ricordato che la lettura delle *Enneidi* provocò in Agostino un “incredibile incendio” –, il corpo deve trascendersi, per compiere fino in fondo la via che conduce a Dio. Certo, dice Agostino, << sarà sottomessa allo spirito la carne spirituale, ma carne tuttavia non spirito >> ( *La città di Dio* XXII, 21



), egli tiene a precisare. Del resto, anche lo stesso Platone aveva lasciato intendere che le anime non possono rimanere in eterno prive del loro corpo. E mentre Platone aveva riservato questa “resurrezione filosofica” non a tutti gli uomini, ma soltanto ai sapienti, “religiosamente” Agostino ritiene che solo le anime beate potranno vivere felici in eterno con il loro corpo: << Questo sarà dunque quel bene che il Signore assicura, che cioè le anime beate vivranno in eterno con la propria carne eterna >> ( *La città di Dio* XXII 27 ).

L’ha promesso ad Abramo: << Nella tua discendenza saranno benedetti tutti i popoli >> ( Gn 22, 18 ). L’ha promesso con le parole dei profeti Isaia: << Risorgeranno coloro che erano nei sepolcri >> ( Is 26, 19 ) e Daniele: << In quel tempo avrà la salvezza tutto il tuo popolo ... e molti di coloro che dormono nella polvere della terra risorgeranno, gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e all’infamia eterna >> ( Dn 12, 1-2 ). Se la resurrezione, infatti – che deve essere concepita come una seconda creazione - riguardasse il solo spirito, sarebbe ben poca cosa. Se la vittoria definitiva sulla morte fosse celebrata solo dalla nostra anima, che senso ha avuto l’incarnazione divina e la resurrezione del corpo di Cristo? Che senso ha avuto la nostra “carnale” esistenza? Se a risorgere fosse soltanto lo spirito e non il corpo, il nostro bisogno esistenziale di salvezza resterebbe insoddisfatto. La carne, invece, è altrettanto importante

dello spirito. E' con il nostro corpo che desideriamo risorgere e vivere in eterno al cospetto di Dio. E' con il nostro corpo, con il quale abbiamo vissuto, che desideriamo essere felici per sempre. Affinché le anime siano felici non si deve abbandonare il corpo, ma rendere il corpo *immune* dal divenire e dal male. Solo così le anime non avranno il desiderio di ritornare al corpo, << poiché il corpo, con cui desiderano tornare, l'avranno con sé e l'avranno in modo da averlo per non lasciarlo mai più >> ( *La città di Dio* XXII, 26 ).

Stiano tranquilli coloro che in questa vita - per violenza o malattia - hanno subito menomazioni tali da rendere irriconoscibili i loro corpi. Non si deve pensare – scrive Agostino – che l'onnipotenza del Creatore, per resuscitare i corpi e renderli alla vita eterna, << non possa far rivivere tutte le parti che o le belve o il fuoco hanno distrutto, ovvero quel tanto che è andato in polvere o cenere o che si è sciolto in acqua o che si è liberato in aria >> ( *La città di Dio* XXII, 20 ). Al corpo verrà restituito tutto ciò che in vita è andato perduto. Il corpo verrà rivestito in eterno di quella carne che nei sepolcri è andata in putrefazione, trasformandosi alla fine in polvere.

Se tutti noi siamo destinati alla resurrezione, vuol dire che la morte – la nostra fine e la fine di tutte le cose - sarà sconfitta per sempre. I nostri corpi, nel giorno del giudizio universale, saranno risvegliati dal sonno della morte e restituiti alla vita eterna. Certo,

anche i nostri corpi, ribadisce il cristiano Agostino. Il quale, alla luce del *Nuovo Testamento* – in cui confluisce l'intera tradizione biblica e giudaica relativa alla nuova concezione dell'uomo – ritiene impraticabile la distinzione di carattere ontologico tra corpo e anima. Va peraltro aggiunto che, per Agostino, non è la carne corruttibile ad aver reso peccatrice la nostra anima, ma la nostra anima peccatrice ad aver reso corruttibile la nostra carne. L'uomo è diventato simile al diavolo << non perché ha la carne, che il diavolo non ha, ma perché vive secondo se stesso, cioè secondo l'uomo >> ( *La città di Dio* XIV 3.1 ). E' vero che gli uomini sono "appesantiti" dal corpo corruttibile. Quel corpo che Platone chiamava "prigione". Tuttavia, la causa di tale "appesantimento" non è riconducibile alla natura e all'essenza del nostro corpo, bensì alla sua corruzione. Che inesorabilmente si attua nel divenire storico.

Ecco perché << non vogliamo essere spogliati del corpo ma essere rivestiti della sua immortalità >> ( *La città di Dio* XIV 3.1 ). Infatti, se Cristo è resuscitato dai morti, come è possibile dubitare che non si dia la resurrezione dai morti? Se non si *crede* che i corpi dei morti resusciteranno – aveva osservato Paolo – allora neanche Cristo è veramente resuscitato. Ma se Cristo non è resuscitato, << è vana la nostra predicazione, vana la nostra fede...e anche quelli che si sono addormentati in Cristo sono perduti >> ( *Lettera ai Corinzi* 1, 15 ).

Non dobbiamo però disperarci, poiché questa terribile e angosciante eventualità è, sin dall'inizio, scongiurata per sempre. Se infatti crediamo che Gesù è morto ed è resuscitato, dobbiamo essere certi che << Dio riunirà con lui anche quanti si sono addormentati in Gesù >> ( *Lettera ai Tessalonicesi* 1, 4 ). Queste parole dell'Apostolo Paolo – annota Agostino – mostrano con molta chiarezza << che si avrà la resurrezione dei morti, quando Cristo verrà per giudicare i vivi e i morti >> ( *La città di Dio* XX 20.1 ).

Saremo dunque *tutti* salvi, come ci assicura Paolo? Da un uomo – egli dice – è venuta la morte e da un uomo verrà la resurrezione dei morti:<< Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti avranno la vita >> ( *Lettera ai Corinzi*, 1, 15 ). Invece – ci rivela Agostino - non tutti saremo salvati. Coloro che hanno vissuto seguendo l'uomo - eredi di Caino - saranno destinati alla dannazione eterna. Solo coloro che sono rimasti fedeli a Dio – come Abele - saranno destinati alla vita eterna. Le anime dei buoni separate dal corpo sono infatti nella pace, mentre quelle dei cattivi subiscono la pena, << fino a che il corpo delle prime risorga alla vita eterna e quello delle altre alla morte eterna che è considerata la seconda morte >> ( *La città di Dio* XIII, 8 ). Insomma, non tutti quelli che sono morti in Adamo – la prima morte, quella che deriva dal peccato, comune a

tutti gli uomini - << saranno membra del Cristo >> ( *La città di Dio* XIII 23.3 ).

Dunque, non è più la *sophia* – la conoscenza epistemica della verità – a salvare l’uomo. La sapienza non salva. A salvarci è la fede. La sola via di salvezza. Poiché la *sophia* – la sapienza umana – è “follia presso Dio”:<< Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? >> ( Paolo, *Lettera ai Corinzi* 1, 1 ). La salvezza non si ottiene per mezzo della nostra *vana* conoscenza, ma attraverso l’indulgenza di Dio, la sua misericordia, la sua grazia. Perché i filosofi – si chiede Agostino – si sono ostinati a non voler comprendere questa abbagliante verità? Perché, per conseguire vanamente il sommo bene – la vita eterna - e per evitare il sommo male – la morte eterna – si sono inutilmente affannati << alla ricerca della sapienza nella vuota realtà di questo mondo >> ( *La città di Dio* XIX 1.1 )? Forse non sanno, i filosofi, che << timidi sono i ragionamenti dei mortali e incerti i nostri pensieri >> ( *Sapienza* 9, 14 )? La filosofia, pertanto, non può che essere ancella della teologia cristiana. Mentre il logos deve trovare il suo fondamento - e il suo compimento - nella fede. Con cui si annuncia << che Cristo è risorto nella carne ed è salito al cielo con la carne >> ( *La città di Dio* XXII 9 ).

La filosofia dunque non può salvarci. A salvarci – è bene ribadirlo – è la fede. Come potrebbe il logos garantirci che il nostro corpo – se

vivremo, evidentemente, secondo Dio – sarà ridestato dalla morte e consegnato alla vita eterna? Solo se *crediamo* nella resurrezione di Cristo potremo sconfiggere per sempre l’angoscia della morte. Quell’angoscia che la filosofia, da sola, non è in grado di sconfiggere. Come aveva, del resto, già intuito Platone. Per il quale la fede ( *pistis* ) nella *divina rivelazione* rappresenta la tappa finale della “navigazione” filosofica. E come in Platone la teologia è il compimento, non la negazione della filosofia, così in Agostino la fede è l’inveramento del logos. Se è Dio ad averci dato la ragione, per quale motivo dovremmo disfarcene? E’ indubitabile che la fede precede il logos: è questo il significato agostiniano del “filosofare nella fede”. Ma è altrettanto vero che essa lo completa, diciamo così. E’ la fede che consente all’intelletto di comprendere: << Appunto perché non capisci – scrive Agostino - credi; ma credendo diventi capace di capire; infatti, se non credi, non riuscirai mai a capire, perché diventerai sempre meno capace. Lascia che la fede ti purifichi, affinché ti sia concesso di giungere alla piena intelligenza >> ( *Commento al Vangelo di Giovanni*, 36, 7 ).

Per poter comprendere, dunque, è necessario credere ( *crede ut intelligas*, credi per capire ). Da sola, la ragione dei filosofi non comprenderebbe il mistero – la Verità - della resurrezione della carne. Ma per poter credere che la salvezza riguarderà non solo la nostra

anima, ma anche il nostro corpo, è indispensabile capire ( *intellige ut credas*, capisci per credere ). *Capire* che potremo veramente salvarci se *crederemo* nella resurrezione di Cristo. Solo la ragione “illuminata” dalla fede è in grado di *comprendere* la parola di Dio. E chi comprende la parola di Dio si salva. Se non si lascia implicare dalla fede, il logos dei filosofi si smarrisce nelle tenebre della disperazione scettica. Nelle quali era sprofondata lo stesso Agostino, prima che la grazia di Dio gli concedesse il dono della fede. L’ascesa a Dio, il conseguimento della verità e della felicità, è un processo in cui fede e logos interagiscono incessantemente. Poiché l’uomo non è la Verità – la quale riposa solo in Dio - egli potrà riceverla solo da Dio. Che illumina la nostra mente consentendole di conoscere.

E’ chiaramente evidente il timbro religioso di questa dottrina agostiniana. Che, in un certo senso, corregge teologicamente la teoria platonica della conoscenza. Mentre Platone, con la teoria della reminiscenza, fa derivare la verità dalle Idee che le anime hanno contemplato nell’Iperuranio prima di incarnarsi nei corpi, per Agostino la Verità è data dalla luce divina che illumina la ragione umana. E’ grazie a tale illuminazione divina che il logos può cogliere – trascendendo le cose mutevoli di questo mondo - le eterne verità presenti nella stessa mente divina: << Non uscire da te, ritorna in te stesso, nell’interno dell’uomo abita la verità ( *in interiore homine*

*habitat veritas* ); e se troverai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso ( *transcende et te ipsum* ) >> ( *La vera religione*, 39,72 ).

La verità, per Agostino, la suprema verità che i beati non saranno annientati nella morte, ma verranno salvati per sempre anche con il loro corpo, consiste nel ritenere che il divenire – concepito evidentemente nella modalità con cui l’aveva pensato la filosofia greca - non può essere identificato con l’essere. Principio eterno e immutabile di tutto ciò che esiste nel tempo. E poiché il tempo, insieme al mondo, è stato creato da Dio – mentre per Platone, come si ricorderà, è il Demiurgo che crea il tempo e il mondo - con la fine del tempo cesseranno tutte le cose che esistono in esso:<< Nessun tempo, dunque, c’era in cui Tu non facevi nulla, perché appunto facevi il tempo. E nessun tempo è a Te coetaneo, perché Tu resti e il tempo se restasse non sarebbe più tempo >> ( *Confessioni*, libro XI, cap. XIV ).

Se il mondo è stato creato dal nulla, evidentemente è privo di un suo proprio essere. Diciamo pure, di una sua consistenza ontologica, di un suo valore. In questo *saeculum* ogni cosa è soggetta inesorabilmente al divenire. E il divenire consuma le cose che sono state create dal nulla, per risospingerle nel nulla da cui sono scaturite.

Ogni cosa che accade nel tempo – concepito come un intervallo tra l’inizio e la fine, tra la creazione e la redenzione – è del tutto irrilevante. Priva di valore. Ciò che veramente importa, nella storia



degli uomini, è la salvezza in un futuro escatologico. Il giudizio universale e la resurrezione dei morti. La storia umana ha senso solo se viene teologicamente – e teleologicamente - intesa come *storia della salvezza*. Che consiste in una infaticabile *peregrinatio* verso quel *Telos*, quell'*Eskaton* ultraterreno – metastorico – in cui ha luogo il suo *compimento finale*. La storia umana – con tutto il male che in essa si dispiega - può acquistare senso solo se viene posta in relazione escatologica con il Fine Ultimo che la salva. Un Fine trascendente. Comprensibile dall'intelletto umano solo mediante un atto di fede. Nessuna cosa, nel tempo, viene annientata per sempre. Anzi, tutto quello che il tempo divora nel divenire, verrà ridestato nel giudizio universale. La storia è come un torchio, dice Agostino. Un impietoso torchio che sprema: << Se tu sei morchia, vieni gettato via; se sei olio, vieni raccolto. Ma essere spremuti è inevitabile >> ( *Sermones*, XXIV, 11 ).

Il processo storico terminerà con il giorno del Signore. Solo in questo ottavo giorno – prefigurato dalla resurrezione di Cristo – i nostri corpi, finalmente salvi, perché immunizzati per sempre dalla morte, riposeranno nella felicità eterna. La settima epoca – scrive Agostino - sarà il nostro sabato, la cui fine non rappresenterà un tramonto, ma il giorno del Signore. Quasi un ottavo giorno dell'eternità, che è stato consacrato dalla resurrezione di Cristo, in

quanto allegoria profetica dell'eterna felicità non solo dello spirito ma anche del corpo:<< Lì riposeremo e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Ecco quel che si avrà senza fine alla fine. Infatti quale altro sarà il nostro fine, che giungere al regno che non avrà fine? >> ( *La città di Dio* XXII, 30.5 ).

## 10. La filosofia come rimedio: Boezio

L'intreccio tra fede e ragione – tra teologia e filosofia – si ripresenta nel pensiero di Severino Boezio ( 480-524 ). Anch'egli animato dal bisogno di salvare il divenire – i fenomeni che nel divenire sembrano dileguare - dalla prospettiva dell'annientamento finale. Nella realtà – osserva Boezio – ci sono le singole cose finite. Che, come gli uomini in carne ed ossa, hanno un inizio e una fine. Ciò che invece non ha inizio né fine sono gli “universali”, cioè quei concetti generali che possono venir riferiti a più individui o cose, come, per fare un esempio, il genere “animale” e la specie “uomo”. Gli “universali”, pertanto, restano sempre identici a se stessi. Mentre il singolo uomo concreto nasce e muore, l'uomo “universale” non può sottostare al processo del divenire in quanto è il *prodotto formale* di una astrazione logica che “eternizza” la sua mortale esistenza nell' “immortalità” dell'intelletto. Diciamolo diversamente: l'uomo particolare Severino Boezio è destinato a svanire nel nulla. Dove il divenire trascina impetuosamente ogni singola cosa determinata. Il divenire, tuttavia, non può trascinare nel nulla l'uomo “universale”, nella cui astrazione, l'uomo particolare Boezio continuerà in ogni caso a sopravvivere.

Poiché l'uomo "universale", prodotto di una pura astrazione logica, è incorporeo. E, in quanto tale, non è soggetto al divenire.

La filosofia, dunque, mediante la logica – che Boezio riprende da Aristotele, del quale tradusse e commentò gran parte dell'*Organon* - salva il singolo uomo mediante un processo di formalizzazione che astrae nell' "universale" i "caratteri comuni" degli uomini concreti. Ma all'uomo Boezio - accusato ingiustamente di tradimento e condannato nel 524 a morte – che, con tremore e timore, attende in prigione l'esecuzione, non può bastare semplicemente "sapere" che egli sopravviverà in quanto "uomo in universale". Chiede alla filosofia che gli dia qualcosa di più. Implora la filosofia affinché possa *terapeuticamente* lenire la sua ingiusta sofferenza. Sollecita la filosofia affinché gli riveli, ad un passo dalla morte, in che cosa consista la vera felicità. E la filosofia, impietosita dal suo << lacrimevole lamento >> - come racconta nella celebre opera consolatoria di ispirazione neoplatonica e stoica scritta in carcere - corre in suo soccorso. Facendogli visita nel carcere sotto forma di una << donna dal viso quanto mai venerando, dagli occhi sfolgoranti e penetranti oltre la comune capacità umana >> ( *La consolazione della filosofia*, p. 71 ).

Non temere la morte, sussurra con tono rassicurante la filosofia all'afflitto Boezio. Non disperarti per le avversità che il destino ti ha

riservato anche quando la vita sembra sul punto di scivolare via per sempre. Sappi, invece, che i mutamenti della fortuna non hanno nessun potere sulla vera felicità. La quale non deve essere identificata con i beni mondani, che per loro natura sono transitori e imperfetti e che si rivelano, pertanto, fonte dell'infelicità. Ma con l'universale provvidenza di Dio che sorregge e governa tutte le cose. Ed essendo Dio il sommo bene, la vera felicità non potrà essere che Dio stesso. La filosofia, insomma, deve guidare il sapiente alla contemplazione di Dio. Convertendosi, così, in teologia.

Non si deve temere nulla, dunque. Tantomeno si deve temere la morte. Poiché la nostra esistenza non è governata dal caso, ma dalla << divina ragione >>. Nonostante ciò, il mondo è tuttavia corroso dal male. Se è vero - come afferma la filosofia - che il mondo è governato da Dio, i giusti soffrono, mentre ai cattivi non viene inflitta nessuna punizione: come è possibile, si chiede Boezio? Come è possibile che ai buoni vengano comminate ingiustamente le pene per i delitti commessi invece dai cattivi? Come facciamo a comprendere filosoficamente - e a sopportare nella nostra carne - lo scandalo costituito dall'esistenza del male?

La risposta a questo angosciante interrogativo - che risuonava già nel lacerante lamento di Giobbe e che aveva tormentato lo stesso Agostino - Boezio la formula con le parole di Aristotele. Ma che lo

Stagirita aveva ripreso da Platone: tutti gli uomini desiderano esclusivamente il bene. Tutti gli uomini, insomma, aspirano per natura alla felicità ( *beatitudo* ). Se operano il male è perché *credono* erroneamente che il male sia bene. Ogni cosa – osserva aristotelicamente Boezio – tende al suo fine, al suo *telos*. Solo raggiungendo il suo fine, la cosa può pervenire alla sua perfetta realizzazione. Ma il fine di una cosa coincide con il bene verso cui la cosa tende. Pertanto, ogni cosa che si dà nel divenire tende al bene. Il fine ultimo, a cui ogni cosa tende e che conferisce a ciascuna cosa una “ragione”, un “senso”, è il sommo bene. Ovvero, Dio. Pertanto, se identifichiamo il bene come l’immutabile principio primo che governa la mutevole realtà del divenire, nell’universo non ci sarà posto per il male: << Il sommo bene costituisce il fine, indistintamente, per i buoni e per i cattivi, ma i buoni lo ricevono seguendo la via naturale, che è quella della virtù, i cattivi, invece, tentano di raggiungere lo stesso obiettivo attraverso la varia gamma delle passioni, cosa questa che non corrisponde alla via naturale per raggiungere il bene >> ( *La consolazione della filosofia*, p. 277 ).

Se la realtà di tutte le cose è data dalla ragione divina per la quale esse esistono e dal sommo bene verso cui escatologicamente tendono, coloro che compiono il male – allontanandosi, più o meno consapevolmente, dalla ragione – rinunciano al proprio fine e negano

se stessi. Il male, dunque, è la conseguenza di uno sviamento. Contrapposto al principio divino da cui ha origine e procede il mondo, il male viene assunto da Boezio in senso plotiniano come *pura negatività*. E pura negatività è anche l' "imperfezione". Che ha ragione di esistere in virtù della "perfezione", cioè del sommo bene che è Dio. Se tutto ciò che viene considerato imperfetto è tale per diminuzione del perfetto, << ne consegue che, se in qualsiasi genere di cose sembra esservi alcunché di imperfetto, debba ivi trovarsi necessariamente anche un qualche cosa di perfetto; e in effetti, tolta la perfezione, non può neanche immaginarsi da dove sia venuto fuori quel che è imperfetto >> ( *La consolazione della filosofia*, III, 10, p. 220 ).

L'imperfezione – la nostra finita e mortale esistenza – è posta pertanto in relazione alla perfezione, cioè a Dio. Bene perfetto, lo chiama infatti Boezio. Poiché se non fosse *anche* perfetto – oltre che buono - non potrebbe essere il fondamento di tutte le cose. Ed essendo le cose perfette "genealogicamente" sempre anteriori rispetto a quelle imperfette, per non procedere all'infinito con il ragionamento è necessario *credere* << che in Dio sommo sia la pienezza del sommo e perfetto bene; ma noi abbiamo dimostrato che il perfetto bene coincide con la vera felicità: ne deriva quindi necessariamente che la vera felicità si trova nel sommo Dio >> ( *La consolazione della filosofia*,

III, 10, p 200 ). Padre di tutte le cose. Unico essere infinitamente superiore a tutti.

Se Dio è la felicità stessa, vuol dire allora che gli uomini - chiede perplesso e quasi sconfortato Boezio alla filosofia - non potranno mai attingerla in quanto mortali? Sì che potranno attingerla, gli risponde rassicurante la filosofia. Mediante il possesso di sé – il bene più prezioso di cui l'uomo dispone – ci si deve sottrarre dalla mutevolezza del divenire. Fonte di angoscia e infelicità. Perché è misera quella felicità data dalle cose mortali, in quanto non può durare per sempre e non riesce a soddisfare completamente chi la ricerca con affanno. Non bisogna cercare la felicità nella transitorietà di questo mondo. Solo chi sarà padrone di se stesso – come aveva esortato Plotino - riuscirà a possedere quello che non si vorrebbe mai perdere, né il caso potrebbe togliere. Invece, la felicità data dal caso – la felicità ricercata nelle cose contingenti di questo mondo - cesserebbe con la morte del corpo. Cosicché, tutta l'umanità cadrebbe nell'infelicità al momento finale della morte del corpo. E siccome << la principale preoccupazione dei mortali è quella di conservare la vita >> ( *La consolazione della filosofia*, III, 10, p. 251 ), la felicità sarebbe una meta irraggiungibile per tutti noi.

Invece, esistono molte cose << più preziose della vita >>, spiega la filosofia a Boezio. Perfino in questo momento che per te è di



massima pena, in quanto ti appresti a varcare la soglia estrema della vita, << se conoscessi i tuoi beni >> saresti felice. Perciò << tergi infine le lacrime; la fortuna non ha ancora preso in odio tutti quanti fino all'ultimo, né si è scatenata su di te una tempesta troppo veemente, giacché restan salde delle ancore che non permetteranno che ti manchi il conforto del presente e la speranza del futuro >> ( *La consolazione della filosofia*, III, 10, p. 262 ). Le “ancore” devono restare ben “salde”: è questa, secondo la filosofia, la condizione per essere salvi. E per essere ben salde devono essere assicurate all'unico fondamento in grado di darci il conforto nel presente e la speranza del futuro:<< Ed io prego – confessa Boezio – che esse ( le ancore ) stian salde; finché rimangono, infatti, comunque vadano le cose sarò salvo >> ( *La consolazione della filosofia*, III, 10, p. 263 ).

Saremo salvi se diventeremo felici. Saremo felici solo quando raggiungeremo la felicità. Se la felicità – come abbiamo detto – per Boezio si identifica con Dio, risulta evidente allora che tutti noi diventeremo felici quando raggiungeremo Dio. E come i giusti diventano tali quando raggiungeranno la giustizia, i sapienti quando raggiungeranno la sapienza << così, per criterio analogo, diventeranno necessariamente Dei coloro che hanno raggiunto la divinità. Ogni persona felice è dunque un Dio. E' vero che per natura c'è un solo

Dio: ma nulla vieta che per partecipazione ce ne siano numerosissimi

>> ( *La consolazione della filosofia*, III, 10, p. 285 ).

Anche per Boezio è la *conoscenza della verità* che ci salva dalla corruzione del divenire. In quanto la verità – che coincide con la divina beatitudine - è il fine ultimo dell'universo. Sarà così anche per Tommaso. Ma in Tommaso – come vedremo – la conoscenza dell'*epistème* non è un'autonoma attività del soggetto. Ma è un dono della grazia. Concessa liberamente all'uomo direttamente da Dio.

## 11. La “perfezione ultima” dopo la morte: Tommaso d’Aquino

Diciamo subito che per Tommaso ( 1221-1274 ) è la fede che ci salva. La fede cristiana nella resurrezione dei morti. La salvezza è credere che il Figlio di Dio è morto e resuscitato. Solo la fede in questo evento, *scandaloso* per la ragione umana, potrà assicurarci la vita eterna. Ciò non vuol dire, però, rinunciare a *comprendere filosoficamente* questo scandalo. Non si tratta, insomma, di rinunciare alla ragione. Noi non crediamo alla resurrezione perché è un fatto assurdo per la ragione, secondo la celebre espressione di Tertulliano ( *credo quia absurdum* ). Non è vero che la sapienza umana – come riteneva Paolo – è “follia presso Dio”. Anzi, della sapienza umana – della filosofia, in particolare – non possiamo fare a meno, afferma con una certa perentorietà Tommaso. Non fosse altro perché la ragione umana è parte integrante della natura. Che non è una pallida immagine di una presunta natura ideale, come vuole la tradizione platonica. Ma dispone di una sua autonoma concretezza ontologica ed esistenziale, come si desume dalla *Fisica* di Aristotele. Pertanto, la natura – e con essa la ragione - non può essere evidentemente cancellata dalla fede.

Cosicché, la fede non sostituisce la ragione, ma la “perfeziona”, diciamo così, all’interno della prospettiva escatologica della salvezza. La fede rappresenta pertanto un potenziamento della ragione naturale. Dunque umana. La quale, senza l’illuminazione della fede, non comprenderebbe la *scandalosa verità* della resurrezione. Quella *scandalosa verità* che ci salva dalla morte. Quella *scandalosa verità* che sconfigge per sempre l’umana inquietudine del divenire e la paura, altrettanto umana, di essere definitivamente annientati nel nulla.

Fede e ragione dunque non possono escludersi. Tantomeno possono entrare in conflitto. Che risulta soltanto apparente, laddove dovesse manifestarsi. Sebbene la verità di fede ecceda la capacità della ragione umana, questa tuttavia con la sua naturale conoscenza di certe verità immediate, non viene confusa e contraddetta. E’ infatti evidente, sostiene Tommaso, che alcuni principi di ragione sono per sé verissimi, né è possibile immaginare che siano falsi senza contraddirsi. Così come non si ha motivo di pensare falsi quei principi, analogamente nessuno può affermare falso ciò che è stato rivelato da Dio in modo evidente. Per ammettere che la fede sia contraria alla ragione, bisogna ammettere << che la fede stessa sia falsa perché solamente il falso può contrariare il vero. Non si può, allora, affermare che Dio insegni il falso >> ( *Summa contra Gentiles*, I, q. 7-8 ). Fede e ragione – teologia e filosofia - hanno solo un diverso

contenuto di verità. Diciamo meglio: fede e ragione esprimono due diverse forme della medesima verità. Una verità che *deve* contenere anche gli opposti. Una verità che non può negare il contenuto naturale della ragione umana. In quanto negherebbe uno dei doni divini ( *Commento al “De Trinitate” di Boezio*, q. II, a3 ).

Muovendo dalle singole cose sensibili, secondo l’insegnamento aristotelico che Tommaso fa proprio, la ragione astrae le forme intelligibili universali delle cose dalla materia - nella quale esse sono individualizzate e pertanto sottoposte all’implacabile legge del divenire - giungendo così alla verità. L’astrazione, tuttavia, non annulla la materialità della singola cosa. Non separa, diciamo così, la forma dalla materia individuale ( *signata* ). Essa permette soltanto la considerazione separata della forma dalla materia in generale ( *comune* ). Solo astraendo dalla “singola cosa” ( *échaston*, come la chiama Aristotele nel libro Z della *Metafisica* ) è possibile pervenire alla *verità* della cosa stessa. Alla sua << essenza >> ( *essentia* ). Che nella logica aristotelica viene espressa nella “definizione”. Ovvero, ciò che una cosa è ( *quidditas* ). Poiché nella singola cosa, secondo Tommaso, *manca* ciò che la cosa *veramente* è. Solo in Dio l’esistenza – l’atto di essere - coincide con l’essenza – ciò che un ente è in verità:<< vi è soltanto una realtà, e cioè Dio, la cui essenza è lo stesso

suo essere >> ( *ipsum esse per suam essentiam* ) >> ( *L'ente e l'essenza*, p. 12 ).

E' la mancanza ontologica della cosa, dunque, ad esigere il processo di astrazione. Attraverso cui, distaccandosi dalla determinazione empirica della singola cosa, l' << intelletto agente >> - come lo chiama Tommaso, cioè il principio attivo dell'anima - aspira a *conoscere* l'essere necessario di ciascun ente contingente. Ovvero, la sua *verità*. Solo in essa, infatti, l'ente determinato viene salvato dal nulla. Al quale la progressiva corruzione del divenire ineluttabilmente lo destina. Per salvare i fenomeni dalla loro necessaria dissoluzione, anche Tommaso non può che far ricorso all'astrazione dell'intelletto, dunque. Cioè, alla conoscenza. Insomma, alla filosofia.

Tuttavia, essendo gli enti creati dal nulla ( *creatio ex nihilo* ), il nulla della provenienza creativa divina sarebbe anche il nulla della loro destinazione teleologica. Come dire: se in ciascun ente vi è la traccia inconfondibile del nulla che originariamente lo costituisce – in quanto l'ente *manca* del suo essere -, il nulla che lo costituisce sarà contemporaneamente anche il nulla che destituirà – annichilirà - lo stesso ente. Certo, per Tommaso il mondo è una realtà contingente, in quanto avrebbe potuto *anche* non essere. Ma il fatto – l' << atto >> - che il mondo “è”, implica necessariamente che *deve* essere stato creato. E nell'atto della creazione il mondo, dall'esterno, riceve

l'essere - di cui manca - direttamente da Dio. L'Essere necessario, in cui l'essenza coincide con la sua esistenza. L'Essere necessario, *atto puro* perfettamente realizzato, secondo la celebre definizione aristotelica che Tommaso riprende.

Per cui, l'esistenza di ciascun ente – l'esistenza del mondo -, poiché ha ricevuto l'essere da Dio, *partecipa* necessariamente dell'essere divino. Gli enti – le creature, in particolar modo - *non sono* l'Essere. Gli enti sono *differenti* dall'Essere. E' in questa differenza degli enti dall'Essere che consiste il rapporto di partecipazione:<< Allo stesso modo che quanto è infocato e non è fuoco, è infocato ( *ignitum* ) per partecipazione, così ciò che ha l'essere e non è l'essere, è ente per partecipazione ( *Summa teologica*, I, q. 3, a. 4 ). Un rapporto << analogico >>, lo definisce Tommaso. In quanto simile alle creature, Dio differisce dalle creature. Poiché tutto ciò che si può predicare delle creature, solo *per analogia* si può predicare di Dio. L'Essere assolutamente trascendente rispetto agli enti contingenti. Ogni ente sarà dunque salvo << per partecipazione ( *participatio* ) >>. Così come salvo sarà l'uomo. Che ritornerà salvo a Dio poiché, nonostante sia finito, *partecipa* della infinita divinità mediante la creazione << ad immagine e somiglianza di Dio >> ( cfr. il *Prologo* della *Summa teologica*, I-II, q. 1 ).

E' un percorso - questo della ragione - del tutto autonomo dalla fede. Che interviene nel momento in cui l'intelletto naturale raggiunge il limite invalicabile oltre il quale sarà poi la fede a proseguire il cammino che conduce a quella verità assoluta che ci salva. Un cammino - è bene ribadirlo - che non è in conflitto con quello della ragione. Infatti, alcune verità di ragione - come ad esempio l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima - sono i presupposti della fede: *preambula fidei*, li chiama Tommaso. La tesi tomistica della compenetrazione tra fede e ragione, come si sa, verrà poeticamente espressa da Dante mediante l'allegoria di Virgilio - la ragione pagana, diciamo pure la filosofia - che lo condurrà fino ai limiti delle possibilità conoscitive dell'intelletto umano. Per poi affidarlo all'amore di Beatrice - la fede cristiana, ovvero la teologia - affinché lo elevi alla finale visione di Dio. Ciò non vuol dire che, per Tommaso, la teologia sia superiore alla filosofia: senza la verità filosofica di Virgilio sarebbe stata forse possibile la verità teologica di Beatrice?

Insomma, secondo Tommaso, ciò che afferma la fede è vero. Come altrettanto vero è ciò che afferma la ragione. Giacché nessuna delle due diverse verità può essere in contrasto con la Rivelazione divina. Che è la verità assoluta. Fine ultimo dell'uomo, come riteneva Aristotele. Attingibile però escatologicamente solo *dopo la morte*.



Come dire: per potere vivere in eterno e non morire mai più, è necessario *comprendere filosoficamente e credere teologicamente* che si debba compiere, con la morte, la nostra vita in questo mondo destinato a finire in quanto contingente. Pertanto, la teologia corre in soccorso della filosofia solo quando quest'ultima sperimenta l'impossibilità di valicare i limiti naturali della conoscenza umana. La quale è in grado di dimostrare, con la ragione, la stessa esistenza di Dio. Che può essere razionalmente – filosoficamente - dimostrata, sostiene Tommaso. In quanto la “prova ontologica” di Anselmo contenuta nel *Proslogion* ( 1077 ) – che deduce l'esistenza di Dio dal semplice fatto che l'intelletto lo pensa – non ci garantisce in alcun modo che ciò che esiste all'interno del pensiero ( *esse in intellectu* ) debba necessariamente esistere *anche* nella realtà ( *esse in re* ).

Nella *Summa teologica* ( I, *Esistenza e natura di Dio*, q. 2, a. 1-3 ) Tommaso espone le cinque celebri prove o “vie” mediante cui dimostra l'esistenza di Dio. E dimostrando razionalmente l'esistenza di Dio, di conseguenza egli dimostra filosoficamente l'assoluta *certezza* della nostra salvezza. La teologia si limita, diciamo pure così, a *perfezionare* la filosofia. “Completando” l'Essere necessario aristotelico con quei *concreti* attributi divini – come, ad esempio, la Paternità, l'Amore, la Misericordia – che per la ragione rappresentano quei limiti invalicabili di fronte ai quali deve arrestarsi.

La prima prova è quella del *mutamento* ( *ex motu* ) cioè del divenire. Tutto ciò che si muove - dice Tommaso riecheggiando anche qui Aristotele - è mosso da altro ( *omne quod movetur ab alio movetur* ). Però, se l'essere che muove è anch'esso soggetto a movimento, è necessario che sia mosso da un altro essere e questo, a sua volta, da un altro ancora. Siccome non si può procedere all'infinito, poiché se procedessimo con la ragione all'infinito, non vi sarebbe un primo motore e di conseguenza nessun altro motore - sparirebbe, insomma, lo stesso divenire - << è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da altri ( *primum movens quod in nullo moveatur* ); e tutti riconoscono che esso è Dio >>.

La seconda prova è invece quella della *causalità* ( *ex causa* ). Se ogni effetto implica una causa, la causa è necessariamente l'effetto di un'altra causa. Giacché è impossibile - osserva Tommaso - che una cosa sia causa efficiente di se stessa. Sarebbe come affermare che la cosa è prima di se stessa. Ma ciò è inconcepibile. Come è assurdo immaginare un processo all'infinito riguardante le cause efficienti. Perché, anche in questo caso, non troveremmo più nessuna causa. Ma se togliamo la causa, necessariamente sparisce anche il suo effetto. Sparirebbero, insomma, gli enti. Sparirebbe il mondo intero:<< Dunque, bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio >>.

La terza prova è quella della *contingenza* ( *ex possibili et necessario* ). Tra le cose della realtà, vi sono quelle che possono essere e non essere. Alcune di esse, infatti, come le creature, nascono e muoiono. Ma << è impossibile che tutte le cose di tal natura siano sempre state, perché ciò che può non essere, un tempo non esisteva >>. Pertanto, se tutte le cose che esistono nella realtà possono anche non esistere, ne consegue che in un determinato tempo nella realtà non ci fu niente. Se questo è vero, anche adesso non esisterebbe niente, << perché ciò che non esiste, non comincia ad esistere se non per qualche cosa che è >>. Ma questo è evidentemente falso, scrive Tommaso. Bisogna dunque ammettere che non tutti gli esseri sono contingenti e che nella realtà vi sia qualcosa di necessario. E che debba avere la causa della sua necessità in se stesso. Altrimenti si procederebbe, come al solito, all'infinito. Pertanto << bisogna concludere all'esistenza di un essere che sia di per sé necessario, e non tragga da altri la propria necessità, ma sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono Dio >>.

La quarta prova è quella della *perfezione* ( *ex gradu* ). Nella realtà noi facciamo esperienza di una diversa gradazione di perfezione. Constatiamo, infatti, che nelle cose è possibile trovare il bene, il vero, il nobile e altre perfezioni, in un grado maggiore o minore. Ma noi attribuiamo il grado maggiore o minore di perfezione

in base a qualcosa di sommo e di assoluto. Pertanto, << vi è un qualche cosa che è vero al sommo, ottimo e mobilissimo, e di conseguenza qualche cosa che è il supremo ente >>. Questo supremo ente non può che essere Dio:<< Dunque vi è qualche cosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo chiamiamo Dio >>.

L'ultima prova riguarda il *finalismo* ( *ex fine* ), cioè l'ordine teleologico della natura. Tutte i fenomeni fisici, nonostante siano privi di intelligenza ( *cognitione carent* ), sono ordinati in relazione ad un fine. Essi, cioè, tendono a conseguire la perfezione in virtù di una predisposizione teleologica. Ora, scrive Tommaso, poiché << ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere >> ne consegue necessariamente che vi è << un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio >>.

Una volta che la filosofia ha dimostrato l'esistenza di un Essere necessario - inizio e fine di tutte le cose - e una volta che la teologia ha aggiunto che l'Essere necessario è Dio, resta da chiarire la modalità mediante cui, per gli uomini, si dà la salvezza. Bisogna dunque dimostrare filosoficamente che l'anima - << primo principio della vita >> ( *Summa teologica*, V, q. 75, aa. 1-2 ) - è immortale. Anche se il

corpo, insieme all'anima, è uno dei due principi che costituiscono il *sinolo* che è l'uomo – come lo sono la forma e la materia per le sostanze composte ( cfr., *L'ente e l'essenza*, pp. 3-14 ) -, il corpo, a differenza dell'anima, è soggetto al divenire, dunque alla morte. Essendo << incorporea e sussistente >> ( *Summa teologica*, XII, *La Legge*, q. 91, aa. 1-4 ) l'anima non muore con la morte del corpo, come invece riteneva Alessandro di Afrodisia:<< Non è possibile che l'anima intellettiva sia corruttibile >> ( *Summa teologica*, I, q. 75, a. 6 ). Essendo l'anima atto, forma, sostanza del corpo, al corpo conferisce una finalità. Se l'anima è una sostanza, esiste di per sé – è cioè sussistente - e non è soggetta al divenire, alla corruzione del corpo al quale, tuttavia, è legata. E' infatti evidente, osserva Tommaso, che << quanto compete essenzialmente ad alcunché, è da questo inseparabile. Ma l'essere compete essenzialmente alla forma, che è essere in atto: onde la materia acquista l'attualità dell'essere assumendo una forma, e quindi in essa accade la corruzione in quanto da essa si separa la forma. E' invece impossibile che la forma si separi da se stessa, e conseguentemente è impossibile che una forma sussistente cessi di esistere >> ( *Summa teologica*, I, q. 75, a. 6 ).

Il solo desiderio che ogni uomo ha è quello di esistere per sempre. Questo desiderio, per Tommaso, rivela non solo l'indipendenza dell'anima dal corpo, ma anche la sua immortalità. La

controprova di questa verità ci è data dal fatto – precisa Tommaso alla fine del *Respondeo* – che << ogni essere desidera naturalmente di esistere nel modo ad esso conveniente. Ma negli esseri dotati di conoscenza il desiderio segue la cognizione. Ora – continua Tommaso –, mentre i sensi conoscono l’essere soltanto nelle circostanze particolari di luogo e di tempo, l’intelletto invece percepisce l’essere su un piano assoluto e rispetto ad ogni tempo. Per questo ogni essere dotato di intelletto – egli conclude – desidera naturalmente di esistere sempre. Ora un desiderio naturale non può essere vano. Dunque ogni sostanza intellettuale è incorruttibile >>.

Ma non è neanche possibile, come sosteneva Averroè – e l’“avverroista latino” Sigieri di Brabante nelle *Questiones in tertium de anima* ( 1296 ) - che ad essere immortale sia soltanto l’ “intelletto attivo”, una sorta di indefinita intelligenza cosmica. Che unitasi provvisoriamente al corpo, dal corpo si distacca dopo la morte. Ciascuno di noi desidera invece salvarsi conservando la sua personale e distinta singolarità. Una salvezza impersonale non è, insomma, una vera salvezza. Immortale, pertanto, deve essere ogni singola anima, secondo Tommaso.

Se è vero che l’ “intelletto attivo” – proveniente da Dio – si unisce all’anima sensitiva e vegetativa, è altrettanto vero che la singolare unità che viene a costituirsi è incorruttibile. E’ questa

singolare unità a sopravvivere dopo la morte del corpo. Cosicché, ciascuna anima sarà immortale conservando la sua personale individualità. Si presenta però una difficoltà logico-metafisica: come può l'anima – pura forma - essere individuale, se il << principio di individuazione >> ( *principium individuationis* ) delle cose molteplici si realizza solo in presenza della materia? Se la materia è << signata >> dal principio di individuazione, a *signare* individualmente l'anima, secondo Tommaso, è l' << impronta >> che si è incarnata nel corpo. Tommaso la chiama *habitus ad corpus*. E' grazie a questa "impronta" che quando avverrà la resurrezione dei morti, ciascuna anima potrà finalmente riprendere il proprio corpo individuale. E insieme al suo corpo individuale, ogni anima sarà salva per sempre nella patria celeste. Fine ultimo dell'uomo. Fine metastorico, dunque.

Su questa terra, semplice luogo di << transitus >>, non si dà alcuna salvezza. Nella vita presente – dice Tommaso – non è possibile essere esenti totalmente dal male, dato che la nostra esistenza soggiace a molti mali inevitabili. Neppure può in questa vita essere pienamente appagato il nostro anelito al bene. Infatti, per natura l'uomo desidera la stabile permanenza del bene che gode. Mentre i beni della vita << sono labili e caduchi, mentre fugge la stessa vita, a cui pur siamo naturalmente attaccati e che vorremmo durasse per sempre, schivi, come siamo, per istinto di natura, dalla morte >> ( *Summa contra*

*Gentiles*, I, q. 3, a. 37 ). Il nostro desiderio è quello di conoscere – contemplare – Dio. Ma esso verrà completamente appagato solo dopo la morte. Per questo motivo, è impossibile raggiungere una vera felicità – ovvero la salvezza - in questa vita. Poiché la vera felicità è la vittoria definitiva della vita sulla morte:<< L’uomo, per natura, rifugge la morte e si rattrista di essa: non solo quando incombe e la sente, bensì anche quando ci pensa. Ma l’uomo in questa vita non può raggiungere la condizione di non morire. Dunque non è possibile che in questa vita l’uomo sia felice >> ( *Summa contra Gentiles, Ibidem* ).

Lo Stato – la comunità politica - può solo orientare gli uomini verso il bene comune. Ma non può in alcun modo assicurare ad essi il conseguimento del fine ultimo. La beatitudine - << ultima e perfetta >> - eterna. Che consiste nella << contemplazione dell’Essenza divina >>. Ovvero, << nella conoscenza che ha di Dio l’anima umana dopo questa vita >>. Solo questa conoscenza – questa contemplazione - può salvarli dalla morte. L’uomo, infatti, solo in parte è “ordinato” alla comunità politica. Nella sua totalità egli è invece “ordinato” a Dio. Per Tommaso il divenire storico registra sicuramente un progresso. Ma tale progresso raggiunge il suo culmine con l’incarnazione di Gesù. Poi il processo storico altro non è che attesa della *parusia*, cioè della seconda venuta di Gesù. Con la quale esso termina. Solo dopo la morte – e con la fine del divenire storico -



l'uomo potrà raggiungere la << perfezione ultima ( *ultima perfectio* ) >>. Che consiste nel conseguimento del fine ultimo, vale a dire della << perfetta beatitudine dei santi, che è nel finale compimento del tempo ( *perfecta beatitudo Sanctorum, quae est in ultima consummatione speculi* >> ( *Summa theologica*, I, q. 73, a. 1 ).

## 12. L'età dello Spirito: Gioacchino da Fiore

Se Tommaso è convinto, con Paolo e Agostino, che il conseguimento del fine ultimo – la salvezza dall'*annihilatio* del divenire - si darà nel finale compimento del tempo storico, Gioacchino da Fiore ( 1130 ca - 1202 ) è invece persuaso che la sospirata epoca dello Spirito Santo – l'epoca della salvezza, dunque - seguirà ben presto all'eone del Padre e all'eone del Figlio. E “ben presto”, per l'Abate calabrese << di spirito profetico dotato >>, come scrive Dante nel *Paradiso* ( XII Canto, 141 ), vuol dire che la salvezza è imminente. Non è metastorica, come riteneva Tommaso. Che peraltro conosceva molto bene l'opera di Gioacchino. Si deve attendere un'altra età – dice Tommaso in polemica con Gioacchino – nella quale lo Spirito Santo renderà manifesta ogni verità. Giacché è la *conoscenza della verità* che comunque ci rende salvi. E su quale altra “pietra”, se non nella Chiesa fondata da Pietro – si chiede Gioacchino -, la conoscenza risulta più salda?

E' pertanto la fede a rendere possibile la conoscenza della verità che salva. La fede nella resurrezione di Cristo. La fede nella resurrezione dei morti. Senza la grazia del Salvatore – senza la fede in

Lui – è vana la salvezza dell'uomo. Ecco perché solo all'interno della Chiesa può darsi la salvezza: << Al di fuori di essa – scrive Gioacchino - non si può avere lo Spirito santo, nel quale solo vi è la salvezza >> ( *Trattati sui quattro Vangeli*, III, 16, p. 216 ). Non tutti, allora, saranno salvati. Solo chi avrà invocato il nome del Signore e << avrà perseverato fino alla fine >> ( *Trattati sui quattro Vangeli*, III, 16, p. 170 ) potrà conseguire la vita eterna. Tuttavia, osserva Gioacchino, Dio non può mostrare la sua misericordia solo verso alcuni. Verso coloro che sono ora nella fede. Egli, invece, << desidera operare la salvezza di tutti... anche dei Giudei e dei barbari e di tutti coloro che sono fuori dalla fede, affinché *tutti i confini della terra siano convertiti al Signore. Dio infatti ha rinchiuso tutti nell'incredulità, per usare a tutti misericordia* >> ( *Ibidem* ). Il Figlio dell'uomo, infatti, << è venuto non a condannare le anime ma a salvarle >> ( *Trattati sui quattro Vangeli*, I, 7, p. 107 ).

Le nostre sofferenze dunque finiranno. Anzi, stanno per finire. Stanno per finire i nostri inutili affanni e le nostre ansie, le nostre paure. Stanno per finire soprattutto l'inquietudine del divenire e l'angoscia della morte. Come Cristo giunse alla Resurrezione attraverso la Passione, così gli uomini, dopo inenarrabili tribolazioni << passeranno attraverso una asprissima passione alla fine di questa sesta età, e allo stesso modo, attraverso acerrimi dolori, che patiranno

nella loro ora, giungeranno alla gloria della Resurrezione, saliranno non molto dopo insieme al suo Signore nel cielo e conseguiranno quella pienezza dello Spirito santo che fu mostrata agli apostoli nel giorno della Pentecoste >> ( *Trattati sui quattro Vangeli*, II, 11, p. 171 ). Solo allora, resi simili a Lui, in quanto i corpi saranno stati definitivamente spiritualizzati, gli uomini contempleranno il volto di Dio. E in Dio saranno finalmente salvi:<< Vedremo il volto di Dio nostro creatore non più attraverso alcune figure, ma nello Spirito, resi simili a lui medesimo ( *similes eidem effecti* ), come dice Giovanni: *Sappiamo che, quando si manifesterà, saremo simili a lui, perché lo vedremo quale egli è* >> ( *Introduzione all'Apocalisse*, p. 29 ).

Come per Tommaso, anche per l'Abate calabrese gli stadi, i periodi nei quali la storia si divide sono tre: quello dell'Antico Testamento ( la Legge ), che è l'età del Padre, compresa tra la creazione e la venuta di Cristo; quello del Nuovo Testamento ( il Vangelo ), che è l'età del Figlio e che sta per volgere al termine; e infine il << terzo Regno >>, quello conclusivo dello Spirito Santo. Nel quale si disvela l'autentico significato spirituale della Bibbia, reso oscuro dalla "lettera" del testo. Ma mentre per Gioacchino le tre età sono storiche, per Tommaso quella finale – la nuova era dello Spirito Santo – non si attuerà in questa vita, ma nella patria celeste, fine ultimo dell'uomo:<< *Triplex est hominum status* – precisa Tommaso -

: *primus quidam veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita sed in patria* >> ( *Summa theologica*, I-II, q. 106, a. 4, *Sed contra*, ad 1 ). Per cui, è da escludere che possa attuarsi nella storia una terza età nella quale si riveli lo Spirito Santo. Giacché, quando lo Spirito Santo verrà, << lo stato presente finirà >>. Insomma, polemizzando sempre con Gioacchino, Tommaso afferma che << non si deve attendere uno stato futuro, in cui si potrà avere la grazia dello Spirito più perfettamente di quanto è avvenuto finora >> ( *Ibidem* ). E riferendosi chiaramente a Gioacchino, precisa che bisogna << escludere le fantasticherie di chiunque dicesse che si deve aspettare una nuova epoca dello Spirito Santo >> ( *Summa theologica*, *ivi*, ad 2 ). Pertanto – conclude Tommaso - << è cosa stoltissima dire che il Vangelo di Cristo non è il Vangelo del regno >> ( *Summa theologica*, *ivi*, ad 4 ).

Tommaso aveva perfettamente compreso i rischi immanentistici della concezione soteriologica di Gioacchino. Se la storia non è più cristocentrica ma trinitaria, la terza età prefigurata da Giacchino non può che rappresentare escatologicamente la definitiva manifestazione di Dio nella storia. Pertanto, la storia degli uomini non si è compiuta con la redenzione, secondo il tradizionale schema storiografico patristico-agostiniano. Realizzandosi completamente nella storia, lo Spirito invece purificherà la realtà attraverso una palingenesi integrale.

Solo a quel punto sarà possibile “conoscere” la verità - reale e spirituale - del messaggio evangelico. Quella verità che trasfigurerà non solo le anime, ma anche i corpi – la carne - degli uomini. Poiché i corpi sono costituiti dal nulla che li destituirà al termine del divenire, per poter giungere a Dio essi dovranno subire – scrive Gioacchino - un processo di spiritualizzazione:<< *Non bisogna camminare secondo la nobiltà della carne, che discende da nulla e a nulla conduce, ma secondo la nobiltà dello spirito* >> ( *Trattati sui quattro Vangeli*, I, 1, p. 8 ). E’ infatti lo Spirito – l’Essere - che vivifica e dona la salvezza. Mentre la carne, corrosa dal nulla, nel nulla è destinata a dissolversi, come scrive Giovanni:<< Lo spirito è quello che vivifica, la carne non giova a nulla ( *Giovanni* 6, 64 ).

Non dobbiamo fare altro – dice Gioacchino - che aspettare << il secolo futuro ( *seculum futurum* ), ove non si ammoglieranno né si mariteranno, non genereranno né verranno generati, ma saranno come gli angeli di Dio in cielo e saranno figli di Dio come figli della resurrezione ( *filii erunt dei, cum sint filii resurrectionis* ). Avremo certo corpi spirituali – precisa Gioacchino -, ricolmi essi stessi dello Spirito divino, di modo che la confessione della nostra pietà nel Padre e nel Figlio, giunta a perfetto compimento nello Spirito santo, non si preoccupi più oltre di alcuna perfezione, giacché avremo nella verità del reale ( *habentibus nobis in veritate rei* ) ciò che per ora teniamo

saldo nel fondamento della speranza ( *quod interim in spei fundamento tenemus* ) >> ( *Introduzione all'Apocalisse*, p. 27 ).

E' nella storia – nel suo escatologico “secolo futuro” - secondo Gioacchino, che opera l'azione salvifica della Trinità. Per cui il futuro, verso cui corre il divenire storico, non è il tempo della decadenza e della dissoluzione, ma della perfezione. In quanto si concluderà con una *catarsi*, non con una *catastrofe*. E' nell'imminente età sabbatica – nell' << ottavo tempo >> dell'eternità - che la Gerusalemme celeste scenderà sulla terra per donarci la salvezza:<< La nuova Gerusalemme – annuncia profeticamente Gioacchino, interpretando in maniera allegorico-contemplativa la Scrittura - sarà infatti costruita *in un tempo molto ristretto* ( *in angustia temporum* ). Negli ultimi giorni verrà poi liberato il diavolo, già da tempo legato, *e sedurrà le nazioni che sono ai quattro angoli della terra, Gog e Magog*, e le muoverà contro la Chiesa; verrà poi *un fuoco dal cielo* e li consumerà. Ciò avverrà alla fine della sesta apertura, e allora vi sarà il sabato, poi la resurrezione per il giudizio, e allora sarà rivelata la gloria della città celeste >> ( *Introduzione all'Apocalisse*, pp. 63-5 ).

Noi tuttavia saremo salvi – non solo dal peccato, ma anche dalla morte – *prima* che sarà rivelata la gloria della città celeste. Noi saremo salvi non oltre il tempo storico, quando il mondo sarà definitivamente consumato, ma nell'ultima epoca della storia. Quella in cui il tempo

viene assorbito nell'eterno e il finito nell'infinito. L'età dello Spirito, mettendo fine al divenire storico, rende pertanto storica la salvezza: << Coloro i quali dormono nella polvere della terra – scrive Gioacchino -, in quel tempo ultimo, che non è lontano, si leveranno dai morti e regneranno con Cristo nei secoli dei secoli >> ( *Trattati sui quattro Vangeli*, III, 13, p. 185 ). Mai nessuno nella storia della Chiesa, dalla Patristica alla Scolastica – e tantomeno nella storia della filosofia occidentale -, aveva osato tanto. Non possiamo accontentarci di una salvezza – afferma Gioacchino - che si realizzerà nella Gerusalemme trascendente. Quando il mondo e le creature non ci saranno più. La resurrezione dei corpi deve attuarsi invece nella storia. Nel suo tempo ultimo che << non è lontano >>. Non bisogna dunque attendere la fine del mondo né invocarla, per sconfiggere la morte e conseguire la vita eterna. Bisogna solo attendere l'età dello Spirito Santo che presto si incernerà nel mondo. Sottoponendolo alla definitiva trasfigurazione salvifica. Quando gli uomini << riconosceranno chiaramente che è prossimo l'avvento del Signore, il quale deve venire di nuovo nello Spirito santo, e che deve essere trasformata la condizione del mondo >> allora essi << smetteranno di preoccuparsi per quelle istituzioni che furono fatte in vista del tempo >>. Gli uomini << smetteranno, dico, di preoccuparsi per gli statuti di quella conoscenza che è parziale, e rivolgeranno l'occhio del cuore verso quella pienezza della



verità, che Cristo ci promise nello Spirito santo >> ( *Trattati sui quattro vangeli*, III, 16, p. 216 ).

L'escatologia di Gioacchino è senza dubbio una escatologia salvifica. Essa si pone all'interno della storia della salvezza. Quella inaugurata da Agostino e perfezionata da Tommaso. Ma si tratta di una escatologia che ha di mira non l'apocalisse – la rivelazione - delle *cose ultime*, ma quella delle *cose penultime*. E' una escatologia il cui *éschaton* non viene “rivelato” in una trascendente “ulteriorità” metastorica, ma nell'*immanente imminenza* del tempo storico. In un *futuro prossimo* che trasformerà radicalmente la condizione del tempo presente. Ecco perché la teologia della storia di Gioacchino può essere anche concepita come una sorta di “storicismo teologico”. E' nel futuro che gli uomini sperimenteranno la completa pienezza dell'evento divino. E il futuro è una dimensione del tempo, una scansione della storia.

L'ansia salvifica di Gioacchino – tesa alla realizzazione spirituale del regno di Dio sulla terra – subirà, nel corso della storia, un processo di secolarizzazione in chiave teologico-politica. Mentre Schelling proverà, soprattutto nella XXXVI lezione della *Filosofia della rivelazione*, a declinare il profetismo escatologico di Gioacchino in termini filosofici ed Hegel concepirà – ancora filosoficamente - il regno di Dio come realizzazione storica dello Spirito Assoluto, la

prospettiva messianico-escatologica di Marx assumerà connotazioni più marcatamente “secolari”. Talché il suo “materialismo storico” può essere considerato una storia della salvezza – tesa al fine ultimo della riconciliata società senza classi - espressa con un linguaggio desunto dall’economia politica.

### 13. L' "ente univoco" e la teologia come pratica della salvezza: Duns Scoto

La teologia, intesa come "sacra dottrina" – soprattutto, come abbiamo visto, da Agostino e Tommaso e a suo modo anche da Gioacchino da Fiore - è la scienza suprema dell'uomo in quanto, oltre a farci vedere-conoscere ( *theorein* ) le immutabili verità "epistemiche" della natura, ci fa vedere-conoscere anche quelle verità ultime che trascendono la stessa natura. Ovvero, quelle verità che non è possibile cogliere senza la Rivelazione divina. In questo senso la teologia, sia che converta in sé la filosofia – come avviene in Agostino -, sia che venga posta in correlazione distintiva con la filosofia – come avviene in Tommaso - è una scienza essenzialmente teoretica. Il francescano Giovanni Duns Scoto ( 1266-1308 ) ritiene invece che la vera scienza teoretica sia la filosofia. O meglio, la metafisica. Che occupandosi dell'essere in quanto essere, ha come scopo la conoscenza delle verità necessarie dimostrabili con la ragione naturale. Mentre la teologia, avendo per contenuto gli *articola fidei* – << semplicemente credibili >> ( *credibilia* ) chiama Scoto quelle verità non dimostrate dal logos dei filosofi, ma credute soltanto da chi possiede il dono della fede -, è una scienza pratica. Che ha come fine non la conoscenza epistemica della

natura – il tentativo di coglierne il segreto ordine immutabile - ma le “strategie” mediante cui l’uomo può sconfiggere la paura della morte e pervenire alla salvezza.

Alla luce della lezione aristotelica ( contenuta soprattutto nel primo libro dei *Secundi analitici* ), per Scoto la scienza è quel sapere che comporta non solo la necessità dell’oggetto, ma anche la sua evidenza e certezza. E’ chiaro, pertanto, che la teologia non può essere considerata una scienza come la matematica, l’ideale di scienza per Scoto. Giacché l’incarnazione, ad esempio – che è uno dei suoi contenuti -, non è un evento necessario e razionalmente deducibile ( *Opus oxoniense, Prol., q. 3, n. 28* ). Così come non è possibile dimostrare razionalmente l’immortalità dell’anima. Il fatto che l’anima sia una sostanza, non implica necessariamente che sia immortale. Se fosse così, non solo Dio non potrebbe crearla, ma nemmeno potrebbe distruggerla. Infondato filosoficamente, per Scoto, è anche l’argomento secondo cui la prova razionale che l’anima è immortale è data dalla sua aspirazione alla beatitudine eterna. Come è possibile – si chiede Scoto – dimostrare razionalmente che il fine proprio e ultimo dell’uomo sia la beatitudine eterna?

Scoto non intende però negare il carattere scientifico della teologia. Anzi, avendo come suo proprio oggetto Dio qual è in se stesso, le sue verità sono senz’altro necessarie, come ad esempio la

verità trinitaria. Ma la teologia è una scienza “in se stessa” – osserva Scoto -, non per noi. In quanto le sue verità, indubbiamente certe, per noi tuttavia non sono evidenti. Hanno bisogno della fede, per essere accettate e non possono essere dimostrabili dalla filosofia, né dalla metafisica.

Concepita come “scienza pratica”, la teologia ha lo scopo diciamo pure “educativo” di persuadere l’uomo ad *agire* in vista della salvezza. All’interno di questo orizzonte pratico, tutte le verità teologiche hanno evidentemente una relazione, diretta o indiretta, con l’agire, con il fare umano. Hanno una relazione, dunque, con la volontà. Con la volontà dell’uomo di salvarsi attraverso la fede in Dio. Secondo Scoto la teologia è per noi una scienza pratica – non speculativa come riteneva Tommaso ( *Summa teologica*, I, 1, 4 ) - soprattutto perché la rivelazione ci è data come una norma di salvezza e come una strategia per conseguire il nostro fine ultimo. Cosicché, mentre per Tommaso è più importante l’intelletto in quanto strumento della contemplazione teoretica, per Scoto prioritaria è la volontà. L’atto della creazione divina, infatti, non è subordinato ad una necessità razionale. Per Scoto, Dio è libera volontà in quanto le sue decisioni non sono sottoposte ad un sapere preordinato, diciamo così. Affermare che Dio è volontà vuol dire che la realtà è quella che è poiché Dio l’ha voluta così com’è e non perché richieda

necessariamente una giustificazione razionale - una causa - il suo essere così com'è. Se Dio, osserva Scoto, avesse voluto altro da ciò che è, altro sarebbe stato:<< Non esiste alcuna causa per cui la volontà divina vuole questo piuttosto che quello, se non che la volontà è volontà e non è preceduta da alcuna causa >> ( *Opus oxoniense*, I, q. 5, n. 24 ).

Ciò non vuol dire che la volontà divina agisca in maniera casualmente arbitraria. Nulla di capriccioso nel volontarismo divino. Il *Doctor subtilis* – come Scoto è stato definito per il vigore speculativo delle sue argomentazioni filosofiche e per la raffinatezza del suo linguaggio – intende sostenere che la volontà divina non ha bisogno di una preordinata direzione da seguire, come se potesse anche sviare – errando - da essa. La volontà divina vuole perché vuole e non è possibile darle alcuna ragione. E' assurdo cercare una ragione necessaria a ciò che non è necessario, bensì contingente. E poiché Dio vuole il bene infinito, per salvarsi l'uomo non deve far altro che obbedire alla volontà divina.

Il fine ultimo dell'uomo è pertanto quello di volere il bene e amare Dio. E la volontà – così anche l'amore – ha a che fare con la libertà, con la contingenza, non con la necessità. Dio, infatti, ha creato il mondo perché ha *voluto* crearlo e ha creato quello che ha liberamente *voluto*, dice Scoto. Ciò vuol dire che la volontà divina si

esplica in assoluta libertà. E sulla libertà – sulla fede come atto di libertà – non può costruirsi nessuna scienza speculativa, ovvero nessun sapere necessario e universale ( *epistème* ). Se la Rivelazione non è necessaria ma libera, tutto quello che Dio vuole liberamente non potrà essere oggetto della metafisica. Anche se la Rivelazione divina è una verità, lo è soltanto per coloro che hanno fede, ovvero per i cattolici: << Oltre agli attributi che di Te i *filosofi* dimostrano – scrive Scoto rivolgendosi a Dio - spesso i *cattolici* Ti lodano come onnipotente, immenso, onnipresente, vero, giusto e misericorde, provvidente per tutte le creature e specialmente per quelle intelligenti. Ma di questi attributi parlerò in un altro trattato nel quale saranno esposti gli oggetti di fede ( *credibilia* ) ai quali viene accattivato l'assenso della ragione e che tuttavia sono, *per i cattolici*, tanto più certi in quanto si fondano, non sul nostro intelletto miope e vacillante, ma sulla tua solidissima verità >> ( *De primo principio*, 4, n. 37 ).

Insomma, da un lato ci sono le verità razionali della metafisica che contraddistinguono la ragione umana, valide per tutti gli uomini. Dall'altro ci sono le verità della fede, che con la scienza non hanno nulla a che vedere e che sono valide solo per coloro che credono nella Rivelazione. Tra filosofia e teologia – tra ragione e fede – la differenza appare molto netta. Mentre la filosofia, come conoscenza teoretica, ha come oggetto ciò che è, la teologia si occupa invece dei

fini ultimi e delle modalità per conseguirli. Mentre lo strumento della filosofia è l'intelletto, che ha a che fare con la necessità delle leggi della natura, quello della teologia è la volontà, che ha a che fare invece con la libertà dell'uomo e di Dio. Con quella libertà – spesso Scoto utilizza il termine << contingenza >> - nel cui orizzonte è possibile *per i soli credenti* la salvezza.

E a salvarsi, per il cristiano Scoto, non sarà solo l'anima, ma il corpo. Destinato a resuscitare, come resuscitò il corpo di Cristo dopo la sua morte. A quel punto, quando il *viator* – l'uomo concepito come viandante terreno – sarà ricondotto dopo la morte a Dio, potrà finalmente avere quella rivelazione diretta del soprannaturale. Cosicché la teologia, come scienza pratica per la salvezza dell'uomo, si convertirà nella << teologia in sé >>. Una volta che la teologia pratica ha garantito, dopo la morte del corpo, la sopravvivenza dell'anima, la << teologia in sé >>, ovvero la conoscenza assoluta di Dio, diventerà perfettamente manifesta nel giorno finale della resurrezione. E a resuscitare, secondo Scoto, sarà l'individuo nella sua singolare e irripetibile concretezza. Non l'individuo inteso aristotelicamente come *sinolo* dei due principi metafisici – dunque, universali - di materia e forma. Né l'individuo determinato dalla *materia signata*, come sosteneva Tommaso. Poiché la *materia*



*signata*, dice Scoto criticando Tommaso, può distinguere le cose soltanto quantitativamente.

A resuscitare – a salvarsi - è invece l'individuo singolo. Colui che è caratterizzato da quell' "entità" che consente che una determinata cosa sia questa cosa ( *haec res* ) e che i seguaci di Scoto chiamarono << eccetità >> ( *haecceitas* ), da *haec*, il pronome latino attraverso cui viene designata la cosa singola. Per Scoto, infatti, ogni realtà esistente – ogni cosa concreta ( *haec est res* ) - è individuale. Ma la concreta individualità – il principio di individuazione – non si determina in base a principi universali ( materia o forma ) che si incarnano in essa. L'individuazione della cosa concreta si attua attraverso il suo stesso darsi immediato e concreto, dice Scoto. L'*haecceitas* è dunque la caratterizzazione dell'individuo nella sua concreta singolarità. Insomma, per Scoto il principio che consente l'individuazione e che fa sì che ciascun ente è quello che è, distinguendosi così da ogni altro ente, va ricercato nella stessa struttura dell'individuo.

Certo, il manifestarsi ( *phainesthai* ) degli enti rende "visibile" sia la loro forma universale che la loro determinazione individuale. La singola cosa la cogliamo infatti sia intuitivamente, in quanto conoscenza della cosa presente nella sua esistenza reale e attuale, sia attraverso l'astrazione intellettuale. Che prescindendo dall'esistenza concreta della singola cosa, ci fa cogliere la sua universalità pensata

dall'intelletto. Ossia, quella << natura comune >> ( *natura communis* ) che costituisce la sostanza formale dei materiali esseri individuali. La differenza principale tra le due forme di conoscenza non consiste nel fatto che quella intuitiva è la conoscenza di una cosa esistente, mentre quella astrattiva di una cosa inesistente. La differenza colta da Scotto è più "sottile" e riguarda il fatto che mentre quella intuitiva è la conoscenza di una cosa in quanto esistente e attualmente presente, quella astrattiva è invece la conoscenza di una cosa assunta indipendentemente dalla sua esistenza. Prescindendo cioè dal fatto che la cosa esista attualmente oppure no:<< Vi può essere conoscenza astrattiva – spiega Scotto – tanto di un oggetto non esistente quanto di un oggetto esistente, ma vi può essere conoscenza intuitiva solo di un oggetto esistente in quanto esistente >> ( *Quodlibet*, 7, n. 8 ). Non solo deve essere esistente, la cosa, per poter essere intuita. Deve essere necessariamente anche presente. Infatti, Scotto precisa:<< E' contrario alla natura della conoscenza intuitiva che vi sia conoscenza di qualcosa che non è attualmente esistente e presente >> ( *Opus oxoniense*, II, q. 9,2, n. 29 ).

Sebbene sia d'accordo nel ritenere – con Aristotele – che la scienza si dà solo dell'universale, poiché una conoscenza epistemica non può avere come oggetto l'individuale diveniente, Scotto osserva che l'astrazione intellettuale che mette in rapporto le relazioni

universali tra gli enti è possibile perché gli enti ci appaiono. Sono cioè presenti, intuiti nella loro singolare *haecceitas*. Per essere epistemica – ovvero scientifica – la conoscenza deve astrarre l’immutabile essenza universale dalla singola cosa determinata. Che per sua natura è mutevole. Deve platonicamente astrarre la forma eterna dalla materia in continuo divenire. E tuttavia, il processo di astrazione non può negare – annullare, dissolvere - la determinazione della singola cosa materiale. Anzi – osserva Scoto – se non ci fosse l’*haecceitas*, questa cosa qui presente, nessuna astrazione universale sarebbe concepibile: << E’ impossibile astrarre gli universali dal singolare senza una conoscenza preliminare del singolare, poiché in questo caso l’intelletto astrarrebbe senza conoscere ciò da cui astrae >> ( *De Anima*, 22, 3 ). E’ pertanto necessaria l’intuizione della cosa che appare nella sua singolare e irripetibile individualità, per poter astrarre da essa la forma universale e fondare una conoscenza incontrovertibile. Quella conoscenza che salva la singola cosa determinata dal nulla in cui sarebbe inesorabilmente dissolta dall’incessante processo del divenire.

E così come l’astrazione dell’intelletto può salvare la singolarità della cosa esistente e qui presente - l’*haecceitas* – dopo che è stata sensibilmente intuita, allo stesso modo la << teologia in sé >> può condurre alla conoscenza assoluta di Dio quell’individuo,

singolarmente esistente e presente – l'*haecceitas* -, che la teologia pratica ha condotto alla salvezza. Ma la salvezza di ciascun ente è in ultima analisi possibile anche perché se il concetto di “essere” è *univoco*, in quanto si riferisce a ogni cosa con l'identico significato, l'univocità deve valere *anche* nei confronti della distinzione tra l'essere divino e l'essere delle cose finite e contingenti. La stessa << analogia >> di Tommaso deve necessariamente presupporre il concetto di “univocità”, chiarisce Scoto, perché altrimenti non potremmo mettere in relazione le creature con Dio.

Se tutta la realtà è *univocamente essere*, in quanto tutto ciò che esiste si oppone al nulla, ne consegue che tra il creatore e le creature non c'è, come riteneva Tommaso, una semplice relazione di gradualità, che dai fenomeni naturali giunge man mano a Dio. Il solo essere che è in maniera assoluta. Per Scoto, invece, tra Dio e le creature vi è un'intima omogeneità:<< Non vi è analogia più grande – scrive Scoto criticando Tommaso – di quella tra la creatura e Dio *in ratione essendi*, eppure l'*esse*, l'esistenza, appartiene essenzialmente e principalmente a Dio in modo da appartenere anche realmente e univocamente ( *realiter et univoce* ) alla creatura >> ( *Opus oxoniense*, II, q. 12,2, n. 8 ).

L'univocità dell'essere, insomma, non ha solo un carattere logico ( *ens rationis* ), ma anche reale. Diciamo pure ontologico. L'essere –

puntualizza Scoto – appartiene *anche* alla creatura finita, non solo al creatore infinito. Il predicato “essere” si dice sia di Dio che dell’individuo. Pertanto, non c’è differenza tra Dio e l’individuo. L’ente è univoco, in quanto esprime tutto ciò che non è nulla. Quella di ente è la nozione << sufficiente >> ( *sufficit* ) ( *Opus oxoniense*, I, q. 3,2, n. 5 ) per cui ogni cosa è una cosa concretamente determinata ed esistente e in quanto tale si oppone al nulla. Ma se l’ente – come Dio – non è nulla, evidentemente nulla non è mai stato e nulla mai sarà. L’ente univoco è eterno. Eternamente salvo in Dio. La teologia come pratica della salvezza può ricondurre l’individuo a Dio perché dall’braccio misericordioso del Padre l’individuo non si è *in realtà* mai sciolto. Così come non è stata mai abbandonata la molteplicità degli enti che costituiscono la stessa natura. Anch’essa eternamente salva in Dio.

Alcuni storici della filosofia – forse al di là delle stesse intenzioni di Scoto - hanno colto un implicito timbro panteista nelle implicazioni metafisiche della nozione di “ente univoco”. Ma dobbiamo aspettare Spinoza per risolvere compiutamente l’idea di salvezza nella dimensione panteista.

#### 14. La “supposizione” logica della realtà: Ockham

Per salvare il divenire – la contingenza della singola cosa – non è necessario far ricorso alla metafisica, sostiene il francescano Guglielmo di Ockham ( 1280-1349 ). Che accetta la posizione di Aristotele secondo cui l’oggetto della metafisica è l’essere. Per cui, essa ha a che fare con concetti, non con le cose. E il concetto generale di essere, per Ockham, è “univoco”, come aveva sostenuto Scoto:<< “Essere” – scrive Ockham – è un concetto predicabile in senso univoco di tutte le cose esistenti >> ( *Commento alle Sentenze*, 2, 9, P ). Ed è comune – e predicabile - sia a Dio che alle creature. Ciò non vuol dire, panteisticamente, che le creature si identificano con Dio. La dottrina dell’univocità non implica necessariamente il panteismo, poiché la realtà che corrisponde al termine “essere” non è altro che i diversi esseri concepiti come esistenti. Dio e le creature, diciamo così, sono diversi tipi di essere. E l’essere delle creature, sebbene abbia bisogno di Dio per poter esistere e salvarsi dal nulla, non è legato a lui da nessun vincolo essenziale.

Gli “universali” della metafisica – l’essenza socratica, l’idea platonica – non dispongono di alcuna realtà ontologica. Sono soltanto

“segni” di una classe di cose particolari. “Segni” che stanno in luogo delle cose stesse. Anche Abelardo ( 1079-1142 ), nel XII secolo, aveva riferito l’universale al discorso, nel contesto della “controversia sugli universali” sorta a partire dalle contrastanti letture dell’*Isagoge* di Porfirio ( 233-305 ). L’opera in cui, il discepolo di Plotino, si era chiesto se i generi e le specie sono da considerarsi concetti sussistenti di per sé oppure solo concetti mentali; se siano corporei o no, una volta stabilito se sussistono di per sé; e infine, se esistono separatamente dai corpi sensibili o solo in essi. Ma Abelardo, in polemica con il nominalismo di Roscellino ( 1050-1120 ), non aveva escluso che all’universale corrispondesse un aspetto della realtà. Anzi, la realtà nella sua interezza, come riteneva lo stesso Tommaso. Il quale, sebbene fosse convinto che la conoscenza derivi sempre dall’esperienza delle singole cose, attribuiva tuttavia all’astrazione la possibilità di cogliere la realtà intelligibile, ovvero il modello universale delle cose. Quella ratio divina secondo cui sono fatte le singole cose. Non solo. Ma nell’empirismo di Tommaso l’astrazione è un processo attraverso cui l’elemento astrattivo viene direttamente desunto – mediante l’induzione – dal dato sensibile. Per cui esso dipende in qualche modo *ancora* dall’esperienza. Mentre per Ockham, sebbene in rapporto con il dato sensibile, l’astrazione – come del resto in Scoto - è del tutto autonoma. Ad esempio, un’affermazione del tipo

“la mela è rossa” può benissimo non corrispondere alla realtà. Ma ha una sua validità, in quanto contiene un’informazione coerente in relazione ad un fenomeno possibile.

Ad esistere, invece, sono soltanto le singole cose individuali che l’esperienza rivela. Solo le cose contingenti sono empiricamente conoscibili, in quanto reali. Non la sostanza, un’entità inutile e fonte di fraintendimenti. Reale è solo l’individuo, la cui esistenza non va ricondotta a un genere universale, ma direttamente a Dio. Ciò che esiste – e che può essere pertanto conosciuto - è il concreto e determinato uomo Socrate. Non l’universale, astratta e indeterminata “umanità” – l’essenza - che Socrate avrebbe in comune con tutti gli altri uomini. Se è attraverso il “segno” – l’astrazione concettuale - che si intende salvare la cosa dal nulla, la salvezza di quest’ultima sarà soltanto “formale”. E tuttavia, la salvezza “per supposizione” ( *supponere pro*, “stare in luogo di”, come dice Ockham con i logici e grammatici del suo tempo ) è la sola *strategia teoretica* che ci consente di salvare “logicamente” i fenomeni: << La supposizione è per così dire il porre al posto di qualcos’altro, così che quando un termine in una proposizione sta al posto di qualche cosa, suppone per essa >> ( *Summa totius logicae*, I, 63 ). La *suppositio* – *supposita* è il termine latino con cui Boezio traduce il termine greco *hypostases* - è dunque la funzione denotativa propria di un termine. E’ la proprietà



per cui un termine “sta per” ( *supposit pro* ) qualcosa, indica cioè qualcosa.

La logica, pertanto, non si identifica con la realtà. Anzi, tra la dimensione concettuale e quella della realtà la distinzione è assoluta. In quanto scienza di parole ( *sermocinalis* ), la logica non ha nessun presupposto ontologico. Pertanto, non può fornire nessuna informazione sulla natura delle cose. Avendo per oggetto le parole, non le cose, la logica rimanda sempre alle parole, non alle cose. Dunque, non può fornire nessun metodo alla scienza del reale. Ma è proprio in virtù di questa assoluta distinzione dalla realtà delle cose, che la realtà delle cose può essere salvata nelle “finte” immagini simboliche della logica. Nei cui “termini” - che hanno la potenza di “rappresentare” stabilmente quelle cose che nel divenire si dissolvono – la realtà è salva per sempre. La supposizione ( *suppositio* ) è dunque quella dottrina che conferisce ai termini la funzione logica di rappresentare-salvare nella proposizione le cose di cui parla. Meglio ancora: è la funzione logico-matematica mediante cui si determina l’esatto significato da attribuire a termini ambigui all’interno di un discorso. Detto altrimenti: è la dimensione semantica dei termini nelle proposizioni. Insomma, il linguaggio – il logos – non ha alcun rapporto con la realtà, ma è soltanto un insieme di termini. Che prescindono da ogni rapporto con la realtà che viene designata.

E' questa la tesi antiplatonica di Ockham, caratteristica della logica nominalistica del XIII secolo. Che si configura come scienza del discorso ( *scientia sermocinalis* ). Come studio, cioè, degli elementi – i termini, le proposizioni e le loro proprietà – con i quali si costruisce il discorso significativo e si controlla la sua coerenza. E la teologia – così come la logica, secondo quanto aveva stabilito il nominalista Abelardo - è una *scientia sermocinalis*, non *realis*, in quanto la sua autorità si esercita sulle parole, non avendo come oggetto i fatti dell'esperienza. Una tesi decisiva, per la storia della filosofia. Che Ockham svilupperà portandola alle estreme conseguenze. Perché se da un lato svincola l'angosciante realtà del divenire dalla rassicurante prigione metafisica delle essenze, dall'altro lato conferisce alla logica quella simbolica *funzione salvifica* dei fenomeni che diventerà uno dei tratti distintivi del pensiero moderno e contemporaneo.

La presa di congedo dalla metafisica – e dallo stesso realismo metafisico di Scoto, con la conseguente assunzione di un radicale empirismo gnoseologico - in Ockham ha una ragione prima di tutto teologica. La metafisica delle essenze, infatti, limita la libertà e l'onnipotenza di Dio. Tra Dio, libero e onnipotente e le creature, contingenti e dipendenti, non c'è nessuna idea o essenza universale mediatrice. Gli universali sono soltanto “termini” – gli storici della

filosofia parleranno di *terminismo*, per indicare la posizione di Ockham - che significano cose individuali e che nelle proposizioni stanno in loro luogo. Gli universali – i concetti – sono semplici *nomi comuni* che i sostenitori del “realismo” tendono a confondere con le essenze metafisiche. Cioè, con le nature comuni delle cose. Ad esistere – è bene ribadirlo – sono solo le cose individuali. E ciò che rende una cosa individuale è il *semplice fatto che essa esiste*.

Di conseguenza, l’universale non può essere reale in quanto non è e non può essere esistente. Se l’universale fosse realmente esistente, potrebbe paradossalmente verificarsi che, con l’annientamento di una cosa individuale andrebbero dissolte tutte le altre cose individuali della stessa specie. Invece, osserva Ockham, << un uomo può essere annientato da Dio senza che alcun altro uomo sia annientato o distrutto. Perciò non c’è niente di comune ad entrambi, perché se ci fosse, sarebbe distrutto e di conseguenza nessun altro uomo conserverebbe la sua natura essenziale >> ( *Commento alle Sentenze*, 2, 4, D ). Insomma, se l’universale fosse una sostanza esistente nei singoli uomini, con la morte di un singolo individuo si dissolverebbe tutto ciò che appartiene all’essenza di quell’individuo. Dunque, tutti gli altri uomini esistenti.

L’universale, dunque, ha un carattere logico-linguistico, non ontologico. Esiste solo nella nostra anima come prodotto

dell'astrazione intellettuale. Nessuna realtà universale corrisponde al concetto. Quando, ad esempio, affermiamo che “tutti i fiori sono profumati”, escludiamo che possa darsi il concetto universale di “profumo” indipendentemente dai fiori profumati. Il termine “profumo” non corrisponde all'essenza dei fiori. E' solo un nome al quale si assegna la funzione di “stare per” la cosa presa in considerazione. L'esistenza dell'universale, chiarisce Ockham, consiste soltanto in un atto intenzionale dell'intelletto. L'universalità del concetto concerne dunque la sua funzione significativa per la quale esso è una *intentio*. Una funzione in virtù della quale l'atto intellettuale tende ad una realtà significata, diciamo così.

Come *intentio*, il concetto universale è un segno. E come segno sta al posto delle cose alle quali, in un discorso, ci si riferisce rappresentandole. E', come dire, una sorta di << finzione >> (*fictio*) logica che sta al posto di qualcosa di reale. E' una “rappresentazione” intellettuale di cose reali e individuali. Che per loro natura, sono destinate a dissolversi nel processo del divenire in cui sono immerse. Il concetto universale è dunque una “immagine” mediante cui è possibile conoscere (*scire*) – ma conoscere, come ormai sappiamo, vuol dire “salvare” - le cose individuali:<< L'universale non è qualcosa di esistente in qualche modo fuori dell'anima, ma tutto ciò che è predicabile di molte cose è di sua natura nella mente, sia

soggettivamente che oggettivamente, e nessun universale appartiene all'essenza o quiddità di una qualsiasi sostanza >> ( *Commento alle Sentenze*, 2, 8, Q ). E poiché il concetto universale è un atto dell'intelletto, << io dico che tanto la prima intenzione – indicante cose che non sono segni – come la seconda – indicanti intenzioni prime – sono veramente un atto dell'intelletto, perché qualunque cosa sia salvata dalla *finzione* ( *fictio* ), può essere salvata dall'atto >> ( *Quodlibet*, 4, 19 ).

Certo, anche per Tommaso non esiste alcuna “natura comune” cui, ad esempio, ogni singolo uomo partecipi. Ma mentre per Tommaso Dio crea le cose appartenenti alla stessa specie facendo ricorso all'idea metafisica della natura umana presente nella mente divina, per Ockham le “somiglianze” tra le cose della stessa specie che danno origine ai concetti universali non scaturiscono dalle idee divine, ma sono semplici *affinità di fatto*. Esperibili immediatamente nella realtà attraverso l'intuizione. Che ci fa conoscere con evidenza non solo se la cosa c'è o non c'è, ma anche l'inerenza di una cosa ad un'altra. L'intuizione – *intueor*, colgo direttamente, senza alcuna mediazione – coglie la realtà nella sua concretezza. Inoltre consente all'intelletto di giudicare immediatamente della realtà o irrealtà della cosa:<< In generale, qualsiasi conoscenza semplice di un termine o di più termini, di una cosa o di più cose, in virtù della quale si può

conoscere con evidenza una verità contingente, concernente specialmente un oggetto presente, è conoscenza intuitiva >> ( *Commento alle Sentenze*, q. 1, Z ).

Sia Tommaso che Ockham negano pertanto che ci sia un *universale in re*. Ma il rifiuto di Tommaso è la conseguenza dell'assunzione agostiniana dell'*universale ante rem*, mentre il rifiuto di Ockham è l'esito del suo *nominalismo metafisico*. Secondo cui gli universali non sono altro che semplici nomi – semplici termini - ai quali non corrisponde nessuna realtà.

Tra l'intelletto e la singola cosa, dunque, non ci sono le forme intelligibili – gli universali - come, sulla scorta di Aristotele, ritenevano Tommaso e Scoto. L'esistenza degli universali, che si collocherebbero tra l'intelletto e la cosa, impedirebbe infatti un accesso diretto e immediato all'effettiva esperienza della cosa stessa. Cosicché noi conosceremmo non la singola cosa realmente presente al di fuori dell'intelletto, ma la sua rappresentazione intellettuale interna alla nostra mente. Ockham non esclude che la rappresentazione concettuale – l'universale – possa riflettere fedelmente la cosa e fornirci una conoscenza universale e necessaria. Ma per verificare se il concetto – ovvero, l'immagine della cosa – rappresenta fedelmente la realtà cui si riferisce, dovremmo cogliere la cosa nella sua immediatezza. Senza far ricorso all'universale. Ma una conoscenza

intuitiva – immediata – della cosa rende evidentemente superflua la mediazione della rappresentazione concettuale. Rende inutile, in definitiva, l'idea che possa darsi l'identità del molteplice. Quel principio fondamentale dell'epistème che lega necessariamente gli enti tra di loro e li riunisce nell'eterna totalità del Tutto. Dove sarebbero salvi dalla contingenza del divenire. Ciascun ente è invece perfettamente separato dall'altro, sciolto da qualsiasi nesso metafisico con l'altro. Giacché l'esistenza di ciascun ente è indipendente dall'esistenza degli altri enti.

L'universale insomma non esiste. Reali sono solo le cose create da Dio, per cui solo Dio ne può liberamente disporre in quanto sono il suo prodotto, non il nostro. Se infatti l'universale esistesse, dovrebbe essere necessariamente – e contraddittoriamente - individuale. Poiché tutto ciò che esiste – come abbiamo detto – è individuale. L'universalità del concetto, piuttosto che farci cogliere la supposta comunanza reale che lega oggettivamente insieme la molteplicità delle cose della stessa classe, è soltanto e semplicemente un segno. Che ha la funzione di indicare qualcosa di diverso da se stesso. Come il fumo, ad esempio, che è il segno del fuoco. E che in una proposizione può “stare al posto” del fuoco: << Così come il fumo significa il fuoco, il gemito dell'inferno il dolore e il riso la letizia interiore >> ( *Summa totius logicae*, I, 14 ). Le astrazioni intellettuali – i concetti universali

– hanno dunque un’origine umana, non divina. Assumere l’universale come reale e collocarlo fra le cose reali, secondo Ockham, è una forma di idolatria. Che bisogna metodologicamente << tagliar via >> - secondo il principio di “economia della conoscenza” simboleggiato dal celebre “rasoio di Ockham”, come nel XVII verrà chiamato - , poiché impedisce non solo l’empirica conoscenza diretta della singola cosa mediante l’intuizione. Ma l’effettivo dominio su di essa. Non ha infatti alcun senso moltiplicare inutilmente gli enti oltre il necessario ( *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* ), producendo realtà ulteriori rispetto a quelle che si intende spiegare. E’ inutile fare qualcosa ricorrendo a molti enti, quando si può farlo ricorrendo a pochi ( *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* ).

Che bisogno teoretico c’è – si chiede Ockham – fare riferimento all’idea platonica di “umanità”, per conoscere il singolo uomo Socrate? Evidentemente, dietro il bisogno teoretico si nasconde l’altro, più impellente bisogno, quello metafisico. Teso a salvare nell’astrazione universale il concreto particolare. La conoscenza intuitiva è invece l’unico fondamento della conoscenza. Infatti, se non accertassimo con l’intuizione che i singoli uomini realmente muoiono, non potremmo evidentemente affermare, attraverso il processo logico dell’astrazione che, in generale, “l’uomo è mortale”. Pertanto, mentre la conoscenza intuitiva non può darsi senza l’esistenza della cosa, la



conoscenza astrattiva può verificarsi *anche* se la cosa conosciuta viene completamente distrutta.

Non si tratta più di salvare il divenire facendo ricorso all'astrazione metafisica delle costruzioni intellettuali, precisa Ockham. Come, ad esempio, quella di causa-effetto. Che cos'è infatti il rapporto di causa-effetto – si chiede Ockham anticipando la critica che opererà Hume nel XVIII secolo - se non una associazione di fenomeni intuiti nell'esperienza semplicemente come congiunti? Per cui, è del tutto arbitrario tradurre tale associazione in una connessione reale e necessaria: << La conoscenza scientifica di A e la conoscenza scientifica di B *non* sono connesse e in relazione l'una con l'altra e *non* sono nemmeno della stessa natura o tipo o strato di *scientia*. Ma se è così *non* sono una *scientia*, non realizzano una unità di *scientia*, essendo appunto due distinti e non-connessi tipi o strati di *scientia* >> ( *Expositio super VIII libros Physicorum*, p. 41 ). L'unico fondamento possibile del nesso causa-effetto risiede unicamente nell'esperienza ( *empeiria* ). Base di qualsiasi forma di conoscenza. La quale ci dice *soltanto* che due fenomeni sono in relazione in modo tale che quando si verifica il primo “in genere” *tende* a verificarsi anche il secondo. Ma non è sempre detto che si debba *necessariamente* verificare.

Dio infatti - secondo il volontarismo teologico di Ockham – crea la realtà senza alcuna subordinazione a leggi universali e

necessarie, a regole logiche preesistenti. La volontà divina è imperscrutabile. Tanto è vero – osserva Ockham – che Dio avrebbe potuto creare la realtà in maniera completamente diversa da come essa è e regolarla, oltretutto, attraverso delle leggi addirittura opposte a quelle che governano da sempre l’universo.

Per cui, piuttosto che illudersi di spiegare la realtà riconducendola ad un ordine metafisico che ci farebbe cogliere l’essenza o il fine – il *noumenon* dirà Kant - dei fenomeni, bisogna limitarsi a descrivere “fenomenologicamente” – mediante la logica – *come* i fenomeni avvengono. Non potendo essere compresa nel suo significato teleologico e nelle sue cause ultime, la natura deve essere solo descritta sulla base dell’esperienza. Che costituisce il primo canone della conoscenza scientifica. Poiché non ci è dato conoscere il *perché* delle cose, la loro essenza e il loro fine ultimo, occorre limitarsi a indagare soltanto *come* si comportano i fenomeni della natura. E’ l’unico modo per esercitare effettivamente l’autentico dominio scientifico sul divenire, salvandolo dalla gabbia delle leggi universali. Lasciando cioè che il divenire continui liberamente ad esser tale. Senza le ricorrenti tentazioni metafisiche di risolverlo-dissolverlo nelle astrazioni intellettuali. Che per salvarlo nella sua concreta individualità e differenza, sono costrette ad annullarlo nell’astrazione universale del concetto.

L'abbandono, da parte di Ockham, della metafisica - sia nella versione classica aristotelica che in quella scolastica - coincide dunque con l'assunzione di una nuova immagine della scienza. Che a partire dal Rinascimento – con Telesio, Bruno e Campanella - avrà soprattutto nella fisica, resa finalmente autonoma dalla metafisica, il suo più potente strumento per esercitare il dominio sul divenire, evitando tuttavia di irrigidirlo nelle astrazioni metafisiche. E ciò diventa possibile in quanto il divenire è stato definitivamente sciolto da quel fondamento metafisico – l'universale - che ha impedito all'uomo di impadronirsi totalmente delle cose. E di esercitare, mediante la conoscenza empirica della singola cosa, l'effettivo dominio su di essa. In quanto la cosa – l'ente - non solo non è più assicurata al fondamento metafisico – l'essere. Ma è perfettamente isolata dalle altre. Completamente indipendente e autonoma dalle altre cose. Una cosa, insomma, non ha una relazione intrinseca con le altre cose, in quanto << nella realtà esistono solo cose assolute >> ( *Commento alle sentenze*, I, d. 30, q. I, T ). Cose, cioè, perfettamente libere – e salve - nella loro singolarità ( *ab-solvo*, vuol dire libero da; *absolutus*, indica ciò che è compiuto, perfetto; *salvus*, da *salveo*, vuol dire colui che è sano, intatto, dunque perfetto ). Di conseguenza, ogni singola cosa della natura diventa del tutto libera e disponibile per il moderno dominio tecnico-scientifico. Certo, dall'angoscia del divenire

ci si libera solo assicurandolo ad un Principio immutabile, ad una sostanza metafisica. Ma tale Principio, a partire dalla filosofia moderna – e sulla scorta di Ockham - comincerà progressivamente a perdere la sua connotazione ontologica, per assumere invece quella logico-gnoseologica.

Se l'universale non è nient'altro che una costruzione intellettuale, che ha una sua validità in quanto segno, non in quanto cosa, esso non è una sostanza. E non essendo una sostanza, non solo non può essere conoscibile – lo chiarirà nel XVII Locke -, ma non può salvare gli enti. Soltanto gli individui realmente esistenti sono “sostanze”, come del resto aveva affermato Aristotele. Ma sono sostanze del tutto particolari, che in ogni momento della loro contingente esistenza richiedono di essere salvate – *conservate*, dice Ockham - nel loro “essere”. E' come se gli individui, per poter esistere – per conservare il loro essere - avessero bisogno in ogni istante di essere creati-salvati continuamente. Dio è pertanto il *primum conservans*, secondo Ockham. Colui, cioè, che nella sua assoluta libertà e potenza ( *potentia Dei absoluta* ) è in grado di conservare – salvare - gli individui. In virtù di questa assoluta libertà e potenza di Dio, nella realtà che egli crea non vi è nulla di stabile e immutabile, ma ogni cosa, in quanto contingente, è soggetta al divenire. Nessun eterno ordine metafisico è in grado di salvare la realtà dal divenire.

Nessun concetto universale può *realmente* – ontologicamente - salvare il singolo fenomeno dal suo annientamento, poiché la realtà – e ciascun singolo fenomeno – dipende esclusivamente dalla potenza e dalla libera volontà di Dio.

Tra Dio e le creature non c'è più nessun Demiurgo, né Idee, né essenze a fare da tramite. L'abisso tra l'infinita onnipotenza divina e la molteplicità - fragile e frammentata - delle creature, è colmato soltanto dalla libera volontà creatrice di Dio. Che a noi non è dato conoscere. In quanto, non potendo avere una conoscenza intuitiva di Dio – la sola conoscenza, per Ockham, mediante cui possiamo apprendere l'esistenza di una cosa -, l'esistenza di Dio è per noi solo un dato della Rivelazione. Così come un dato della Rivelazione è l'esistenza dell'anima << immateriale e incorruttibile >>. La cui immortalità non è dimostrabile filosoficamente, ma accolta soltanto per fede. Per cui, il rapporto tra fede e ragione – fra teologia e filosofia – viene definitivamente spezzato. Ciò non vuol dire che le affermazioni della teologia siano insignificanti, ma che l'analisi teologica è limitata alla sfera dei concetti e della rappresentazione mentale, non di Dio stesso.

La netta distinzione tra le due sfere contribuirà, per un verso, a dare un maggiore e più deciso impulso alla libertà nella ricerca scientifica. Alla quale, nel corso della modernità, verrà

progressivamente affidata la *speranza tecnica della salvezza*. Per un altro verso, invece, favorirà una esperienza religiosa tesa a privilegiare una prospettiva di tipo mistico. Che consiste nella febbrile ricerca di un rapporto individuale e diretto con l'Assoluto. Nel cui totale abbandono – lo vedremo nel capitolo successivo con Meister Eckhart – può darsi per noi la *speranza religiosa della salvezza*.

## 15. *Itinerarium in nihilum*: Meister Eckhart

Solo la fede può salvarci dalla morte a cui inesorabilmente ci destina l'insensatezza, la follia del divenire. E la fede è un dono di Dio. Al quale la sapienza umana – la *sophia* - si deve completamente abbandonare. Abbandonarsi a Dio vuol dire distaccarsi dalle cose imperfette - in quanto *contingenti* - del mondo. Per far ritorno alla perfezione del Padre. Alla *necessità* dell'Essere. Nel mondo che incessantemente diviene, non vi è alcun valore permanente. Non hanno valore le evanescenti opere umane. Destinate a realizzare scopi sempre parziali e transitori che il divenire voracemente e impietosamente inghiotte. L'unica opera che veramente conta – e che dunque salva - è il completo abbandono. Il distacco ( *Abgeschiedenheit* ) fino all'oblio di se stessi. Che si configura come un *itinerarium in nihilum*. Un itinerario etico-speculativo di svuotamento, di consumazione, di *kenosis*. Quell'itinerario che solo la filosofia – intesa socraticamente come “esercizio alla morte” – è in grado di affrontare.

Soltanto annichilendosi, dunque, l'anima può identificarsi con il puro Inizio. Dove cessano definitivamente le determinazioni contraddittorie del divenire. Fonte della nostra sofferenza e del male.

Annichilendosi, l'anima tuttavia non aderisce ad un Assoluto a lei esterno, come avviene nell'estasi mistica contrassegnata ancora dal dualismo metafisico. L'annichilimento ha un carattere invece "speculativo" – teoretico e ontologico insieme - in quanto consente, mediante la *conoscenza* dell'anima, un definitivo *superamento mistico* di ogni astratta separazione. *Necessariamente*, anche di quell'astratta separazione che è la stessa esistenza delle creature. Come suonano, del resto, le ultime – "apocalittiche" - parole di Gesù: << E' necessario che io me ne vada >> ( *Giovanni* 16, 7 ) in quanto << tutto è compiuto >> ( *Giovanni* 19, 30 ). Poiché << sono uscito dal Padre e sono venuto al mondo, ora lascio il mondo e vado al Padre >> ( *Giovanni* 16, 28 ).

Per far ritorno al Padre da cui siamo venuti, secondo il domenicano tedesco Meister Eckhart ( 1260-1328 ), è necessario *conoscere* – da qui, la connotazione speculativa della sua mistica - la nostra anima nel suo "fondo" ( *Grund der Seele* ). Infatti, solo nella più profonda intimità dell'anima - << *archa* >> egli la chiama -, in quel luogo dell'anima immune dal divenire, possiamo trovare-conoscere Dio e ricongiungerci con il suo Logos, con il suo Intelletto salvifico. Nessuno, insomma, può conoscere Dio – dice Eckhart, riprendendo il celebre ammonimento dell'oracolo di Delfi – se non conosce prima se stesso. Solo chi conosce questa parte separata e divina della nostra anima – il pensiero puro, l'intelletto attivo ( *nous*



*poietikos* ) di Aristotele – conosce veramente se stesso e può così salvarsi dal naufragio nel << mare della dissomiglianza >>.

Rappresentato dalla molteplicità del divenire.

Se, infatti, è destino di tutte le creature far ritorno a Dio, tale itinerario salvifico – alla fine del quale l’anima riattinge la sua originaria felicità - si compie non solo attraverso la nostra anima, ma dentro di essa. Il carattere soteriologico della conoscenza – nel contesto della sua mistica speculativa - è dunque evidente. Anche per il neoplatonico e agostiniano Eckhart la molteplicità della realtà del divenire che incessantemente fugge via - dissolvendosi nel nulla - è il male. E’ ciò che ci inquieta, ci spaventa, ci angoscia. Per poter conoscere l’immutabile fondo dell’anima ( il neoplatonico *intellectus agens* quale << *scintilla animae* >>, come lo chiama Eckhart ) e dunque purificarsi-salvarsi, bisogna << toglier via >> tutte quelle cose inessenziali e accidentali, in quanto mutevoli. Pertanto, anche il nostro corpo, la nostra carne ( *sarx* ).

Solo mediante la plotiniana << negazione >> ( *apophasis* ) di sé, che si consegue attraverso il processo dell’<< astrazione >> ( *aphairesis* ), del distacco dal molteplice – il verbo *aphairein* viene infatti utilizzato nelle *Enneadi* nella duplice accezione di “astrarre” e “spogliarsi” – si può attingere quell’incondizionato fondo ( *Grund* ) dell’anima nel cui silenzioso abisso ( *Ab-grund* ) può risuonare la

parola salvifica di Dio. Che converte il tempo nell'eterno, il relativo nell'assoluto, il finito nell'infinito, il divenire nell'essere. E il molteplice – il dolore del divenire – nell'Uno, nella beata perfezione dell'essere. Al quale, però, potrà pervenire solo lo spirito ( *pneuma* ), in quanto immortale ed eterno. Ma lo spirito – l'aristotelico intelletto attivo - << non può giungere mai alla perfezione, se il corpo e l'anima non sono perfetti >> ( *Sermoni tedeschi*, 176 ). Diciamo pure: non potrà darsi vera salvezza se il nostro corpo non si è spiritualizzato, lasciandosi completamente purificare-annientare dall'anima. Veramente salvo – per Eckhart – è colui che si è congedato dalle contraddizioni del molteplice, dalla vanità della finitudine. Solo in questa << povertà estrema l'uomo raggiunge quell'essere eterno che è stato, e che ora è, e che durerà in eterno >> ( *Sermoni tedeschi*, 136 ).

E' dalla finitezza che è necessario congedarsi, scrive Eckhart. E' dal divenire che dobbiamo immunizzarci. E' della finita determinazione della nostra esistenza temporale che dobbiamo completamente svuotarci, interamente spogliarci. Poiché l'affermazione della nostra particolare volontà personale – lo ribadirà poi Schopenhauer - ci impedisce di cogliere la << parentela >> ( *Sippenschaft* ) con la divinità ( *Gottheit* ). Quell'infinita e universale divinità in noi stessi. Per negare “dialetticamente” la negativa finitezza della nostra esistenza – e la negazione dialettica della finitezza è opera

dell'intelletto che coglie ogni cosa nella sua costitutiva infondatezza - è pertanto necessario distaccarsi da tutto. Anche dal nostro assillante e determinato agire, dal nostro inquieto e finito fare. Dalle nostre vane opere, insomma. Destinate a svanire nel nulla in quanto sottoposte anch'esse, in quanto finite, alla furia devastante del divenire. Che tutto ingoia: le nostre umane opere e con esse il nostro insensato e inutile agire. Che fare, dunque?

Nulla possiamo – e dobbiamo – fare per salvarci. O meglio, la sola cosa che possiamo – e dobbiamo – fare è rendere perfettamente completo il nostro abbandono ( *Gelassenheit*, dirà Heidegger ). E affidarci completamente - con il nostro intelletto svuotato, distaccato dalle determinazioni sensibili - alla salvifica grazia di Dio. Poiché << tutte le creature sono un puro nulla ( *nihil* ) >> ( *Opere tedesche*, 146 ). Più precisamente: sono ontologicamente fragili ed evanescenti “segni” che rinviano – sulla scorta della dottrina dell'analogia tomistica – a Dio. Al quale devono ricongiungersi. Tuttavia il distacco - l'annientamento di noi stessi - non va inteso come una irresponsabile fuga dal mondo e una passiva rinuncia ad agire, a realizzare “opere”. E' invece la sola esperienza intellettuale-speculativa – la sola “opera” nelle vane opere mondane - che rende possibile la mistica “comprensione-conversione” del finito nell'infinito, del contingente

nel necessario, del relativo nell'assoluto, del divenire nell'essere, del molteplice nell'Uno.

Si tratta di un'esperienza che si compie nel fondo silenzioso della nostra anima, una volta che è stata svuotata da ogni superfluo contenuto determinato. Anche da quel superfluo contenuto determinato rappresentato dalla nostra psicologica ed accidentale individualità. Che tende ad appropriarsi con voracità di tutte le cose. Che cerca in tutte le cose la propria egoistica utilità. E' da questa chiusa identità personale ( *Eigenschaft* ) che bisogna dunque distaccarsi, osserva Eckhart. Perché fino a quando restiamo prigionieri del nostro egoismo appropriante, l'anima è così satura di cose inutili e superflue che Dio non può penetrarvi. E se non può penetrarvi, l'anima non potrà salvarsi, in quanto non potrà fare ritorno a Lui:<< L'uomo deve esercitarsi a non cercare né volere alcunché come bene proprio – scrive Eckhart -, ma a trovare e cogliere Dio in ogni cosa. Dio non ha mai fatto e non fa alcun dono perché lo si posseda e si trovi la pace nel dono: al contrario, tutti i doni che egli ha fatto in cielo e in terra, li ha fatti soltanto per fare un unico dono: se stesso. ( Per cui ) in tutti i doni e le opere dobbiamo imparare a considerare Dio, non accontentandoci di nulla e non legandoci a nulla. In questa vita non v'è alcun modo di essere a cui ci si debba fermare >> ( *Opere tedesche*, 92 ).

Il fondo dell'anima è pertanto accessibile solo a Dio e precluso a tutte le creature. Perché è qui che << l'anima è uguale a Dio >> ( *Opere tedesche*, 137 ). E' in questa << potenza totalmente spirituale non toccata dal tempo e dalla carne >> ( *Opere tedesche*, 133 ) – una volta che si è completamente svuotata di tutto - che Dio viene *generato*, secondo quella dottrina teogonica che Eckhart riprende da Paolo. Anche se è sempre Dio evidentemente, in virtù della teologia trinitaria che impedisce al maestro domenicano possibili slittamenti panteistici, a generare in noi il Logos, l'intelletto, l'anima:<< Questo fondo è infatti, per sua natura, accessibile soltanto alla essenza divina... Dio entra qui nell'anima con la sua interezza, non con una parte; Dio entra qui nel fondo dell'anima. Nessuno tocca il fondo dell'anima, se non Dio solo. La creatura non può entrare nel fondo dell'anima >> ( *Sermoni tedeschi*, 142 ). Nessuna immanenza divina, però. Perché l'anima, in cui Dio penetra, appartiene a Dio, non alla creatura.

Il distacco salvifico, tuttavia, per essere perfetto, deve saper abbandonare non solo l'anima, ma anche Dio:<< Se l'anima deve conoscere Dio – scrive Eckhart -, deve anche obliare se stessa e perdersi; perché non vede e conosce Dio finché vede e conosce se stessa. Il disegno bene definito di Dio è che l'anima perda Dio. In effetti, finché l'anima ha ancora Dio, conosce un Dio, ha la nozione di

un Dio, è ancora lontana da Dio >> ( *Sermoni tedeschi*, 182 ). In quanto si riproduce quel dualismo metafisico nel cui orizzonte Dio, quale puro essere, viene assunto dal soggetto conoscente come un qualsiasi oggetto. Come un ente, sebbene sommo. Invece - prosegue il maestro domenicano - è << desiderio formale di Dio annientarsi nell'anima, perché l'anima perda se stessa. Infatti dipende dalla volontà delle creature se Dio è chiamato Dio. Solo quando l'anima diviene creatura essa ha un Dio. Se essa perde di nuovo il suo carattere di creatura, Dio resta in se stesso quello che è. E il più grande onore che l'anima possa fare a Dio è abbandonarlo a se stesso e liberarsi di lui >> ( *Sermoni tedeschi*, 182 ). Liberarsi, cioè, da un Dio assunto metafisicamente come un oggetto di pensiero. E' questo Dio che deve morire, poiché essendo estraneo alla nostra anima, non può garantirci la salvezza.

Il Dio di Eckhart, in quanto negazione assoluta – annientamento di sé nella nostra anima - è dunque un assoluto non essere. Privo di ogni determinazione in quanto “puro essere”, infatti, non può che coincidere con il Nulla. Ecco perché << quando Paolo vide il nulla – scrive Eckhart -, allora vide Dio >> ( *Sermoni tedeschi* 199 ). Ma in che senso, per Eckhart, Dio coincide con il nulla? Evidentemente, non nel senso in cui il nulla viene predicato delle creature. Mentre il nulla delle creature è un nulla ontologico, il nulla di Dio è un << essere al di

là dell'essere >> ( *epèkeina tes ousias* ), come scrive Platone nella *Repubblica* ( 509 b 9 ). Per questo è ineffabile:<< Dio è il nulla; non nel senso di essere privo di essere, ma piuttosto nel senso che non è né questo né quello, che si possa dire – è un essere al di sopra di ogni essere >> ( *Sermoni tedeschi* 252 ). Ciò non vuol dire che sia una sorta di Super-Essere. Ma un non-essere. In quanto l'essere è sempre qualcosa di determinato. Mentre Dio non è essere – a differenza di quanto riteneva Tommaso – ma pensiero, intelletto. Poiché pensare – scrive Eckhart nella *Prima Questione parigina* ( “Se in Dio siano lo stesso essere e pensare” ) << è più elevato di essere >>. E' così elevato in se stesso che nessuna conoscenza né alcun desiderio possono raggiungerlo.

Eckhart va pertanto oltre la teologia negativa inaugurata dallo pseudo-Dionigi Areopagita. Perché non afferma solamente il carattere negativo dell'intelletto. La cui originaria vocazione – lo abbiamo visto – è quella del distacco, della negazione. Quando Eckhart afferma che Dio è nulla, è perché Dio è negazione della negazione, infinito che nientifica ogni finito, nullificazione del nulla. Diciamo pure: è quel nulla salvifico che dichiara definitivamente morta la stessa morte. Quell'indistinto assoluto – il puro Inizio - in cui si compie il definitivo trascendimento intellettuale-spirituale dei molteplici fenomeni sensibili. Che vengono salvati nella superiore unità divina dove tutte

le opposte determinazioni sensibili – come ci spiegherà Cusano - alla fine coincidono ( *coincidentia oppositorum* ).

Ma cosa resta della creatura - della sua particolare e irripetibile individualità corporea - quando si compie la salvifica *coincidentia oppositorum* nell'Uno divino? Quando, cioè, la sua carne è diventata perfetta mediante il processo di spiritualizzazione operato dall'anima? Cosa resta dei fenomeni sensibili, una volta che sono stati annientati mediante la negazione ( *apophasis* ) del distacco, dell'astrazione ( *aphairesis* )? Nulla. Non resta nulla. Ma la nostra paura della morte – l'angoscia del divenire – può esser placata da questo salvifico Nulla? La filosofia moderna riprenderà il drammatico interrogativo che Eckhart ha lasciato in sospenso. E cercherà di rispondere battendo altri sentieri. Che esploreremo nella seconda sezione del nostro lavoro.



## Note bibliografiche

### Capitolo I

Aristotele, *Metafisica*, in *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1973;

Diels H.-Kranz W., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1981;

Opere consultate: R. Laurenti, *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Laterza, Roma-Bari 1986 ( seconda edizione ); S. Sambursky, *Il mondo fisico dei Greci*, Feltrinelli, Milano 1959; G. Cambiano, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher, Torino 1976; W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1961;

### Capitolo II

Diels H.-Kranz W., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, *op. cit.*

Opere consultate: G. Colli, *La sapienza greca*, 3 voll., Adelphi, Milano 1977; R. Laurenti, *Eraclito*, Laterza, Roma-Bari 1974; C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, University Press, Cambridge 1979; C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici*. Introduzione di M. Cacciari, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

### Capitolo III

Diels H.-Kranz W., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, *op. cit.*  
Aristotele, *La Metafisica*, in *Opere*, *op. cit.*

Opere consultate: M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1970; J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, University of Toronto Press, Toronto 1966.

### Capitolo IV

Diels H.-Kranz W., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, *op. cit.*

Opere consultate: G. Calogero, *Storia della logica antica, I. L'età arcaica*, Laterza, Bari 1967; Id., *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia,

Firenze 1977 ( seconda edizione ); E. Severino, *Ritornare a Parmenide* ( 1964 ), in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982; G. Casertano, *Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Guida, Napoli 1976; A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Roma-Bari 1975.

## Capitolo V

Platone, *Fedone*, in *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1966.

Senofonte, *Memorabili di Socrate*, Rizzoli, Milano 1989.

Platone, *Gorgia*, in *Opere complete*, *op. cit.*

Platone, *Apologia di Socrate*, in *Opere complete*, *op. cit.*

Opere consultate: F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Laterza, Roma-Bari 1970; F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 voll., Abete, Roma 1975; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Vita e Pensiero, Milano 1987 ( quinta edizione ); R. Guardini, *La morte di Socrate nei dialoghi di Platone*, Morcelliana, Brescia 1981; I. F. Stone, *Il processo a Socrate*, Rizzoli, Milano 1990.

## Capitolo VI

Platone, *Fedone*, in *Opere complete*, *op. cit.*

Platone, *Timeo*, in *Opere complete*, *op. cit.*

Platone, *Fedro*, in *Opere complete*, *op. cit.*

Platone, *Menone*, in *Opere complete*, *op. cit.*

Platone, *La Repubblica*, in *Opere complete*, *op. cit.*

Opere consultate : W. D. Ross, *Platone e la teoria delle idee*, il Mulino, Bologna 1989; A. Levi, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*, Paravia, Torino-Milano 1920; G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1987 ( quinta edizione ); J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985;

## Capitolo VII

Aristotele, *La Metafisica*, in *Opere*, *op. cit.*

Aristotele, *Fisica*, in *Opere*, *op. cit.*

Aristotele, *Dell'anima*, in *Opere*, *op. cit.*

Opere consultate: E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Liviana, Padova 1977; G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989; E. Severino, *I principi del divenire*, commento al I libro della *Fisica* aristotelica, La Scuola, Brescia 1983 ( ottava edizione ); S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova 1979 ( nuova edizione Bruno Mondadori, Milano 1996, con il sottotitolo *Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia* ); W. Wieland, *La fisica di Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993.

## Capitolo VIII

Porfirio, *Vita di Plotino*, premessa a Plotino, *Enneadi*, introduzione e commento di G. Reale, Mondadori, I Meridiani, Milano 2002;

Plotino, *Enneadi*, *op. cit.*

Opere consultate: M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma-Bari 1984; J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Puf, Paris 1955; W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1991; M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004; G.

Dalmaso, *La salvezza dell'esperienza nel neo-platonismo*, Jaca Book.  
Milano 2005.

## Capitolo IX

Agostino, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Rusconi, Milano 1984.

Id., *Confessioni*, Marietti, Casale Monferrato 1966.

*Genesi, Isaia, Daniele, Sapienza*, in *Bibbia-Emmaus*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988.

Paolo, *Lettera ai Corinzi*, in *Bibbia-Emmaus*, op. cit.

Id., *Lettera ai Tessalonicesi*, in *Bibbia-Emmaus*, op. cit.

Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, in *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di S. Giovanni* ( trad. it. di E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 1968 ).

Id., *La vera religione*, a cura di P. Rotta, Paravia, Torino 1965.

Id., *Sermones* ( ed. latino-italiana, *Discorsi*, Città Nuova, Roma 1984 ).

Opere consultate: E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Casale Monferrato 1983; M. Pellegrino, *Le Confessioni di Sant'Agostino*, Studium, Roma 1972; F. Chiereghin,

*Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, Cedam, Padova 1965; E. Koenig, *Augustinus philosophus*, Fink, München 1970.

## Capitolo X

Boezio, *La consolazione della filosofia*, a cura di L. Orbetello, Rusconi, Milano 1996.

Opere consultate: P. Courcelle, *La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire*, Etudes Augustiniennes, Paris 1967; L. Orbetello, *Severino Boezio*, 2 voll., Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1974 ; H. Chadwick, *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia, della filosofia*, il Mulino, Bologna 1986; E. Garin, *Studi sul platonismo medioevale*, Le Monnier, Firenze 1958.

## Capitolo XI

Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, a cura di T. S. Centi, Utet, Torino 1975.

Id., *Commento al libro "De Trinitate" di Boezio*, a cura di P. Porro, Rusconi, Milano 1997.

Id., *Summa theologica*, a cura dei Domenicani italiani, 34 voll., Salani, Firenze 1949 e ss.

Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, con testo latino a fronte, a cura di I. Sciuto, Rusconi, Milano 1996.

Sigieri di Brabante, *Questioni sul terzo libro del De anima* ( *Questiones in tertium de anima*, ed. Lovanio 1972 ).

Opere consultate: S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1973; E. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, Paris 1965 ( sesta edizione ); M. D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1971; J. A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1987.

## Capitolo XII

Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Il Paradiso*, vol. III, a cura di N. Spegno, La Nuova Italia, Firenze 1978 ( decima edizione ).

Gioacchino da Fiore, *Trattati sui quattro Vangeli*, Centro internazionale di studi gioachimiti, *Opere di Gioacchino da Fiore*, Viella, Roma 1999.



Id., *Introduzione all'Apocalisse*, Centro internazionale di studi gioachimiti, *Opere* di Gioacchino da Fiore, prefazione e testo critico di Kurt-Victor Selge, Viella, Roma 1995.

Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, op. cit.

*Vangelo secondo Giovanni*, in *Bibbia-Emmaus*, op. cit.

Schelling F. W. J, *Filosofia della Rivelazione*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997.

Opere consultate: E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*, Giordano, Cosenza 1984; R. E. Lerner, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Viella, Roma 1995; H. Mottu, *La manifestazione dello spirito secondo Gioacchino da Fiore*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

### Capitolo XIII

Duns Scoto, *Opus oxoniense*, in *Opera omnia*, a cura della commissione scontista presieduta da P. C. Balic, Città del Vaticano 1950 sgg;

Tommaso D'Aquino, *Summa theologica*, op. cit.

Duns Scoto, *De primo principio* ( trad. it., *Il principio primo degli esseri* , a cura di P. Scapin, Liviana, Padova 1973 ).

Id., *Quodlibet*, in *Opera omnia*, *op. cit.*

Id., *De anima*, in *Opera omnia*, *op. cit.*

Opere consultate: E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966; S. Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1936; M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974; E. Gilson, *Jean Duns Scoto. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952.

#### Capitolo XIV

Guglielmo di Ockham, *Commento alle Sentenze*, in *Scritti filosofici*, a cura di A. Ghisalberti, Nannini, Bietti, Milano 1974.

Porfirio, *Isagoge*, a cura di G. Girgenti, Rusconi, Milano 1995.

Guglielmo di Ockham, *Summa totius logicae* ( ed. it. parziale, *Logica terminorum*, a cura di P. Muller, Rusconi, Milano 1992 ).

Id., *Expositio super VIII libros Physicorum* ( trad. it., *Il problema della scienza*, a cura di A. Siclari, Liviana, Padova 1969 ).

Opere consultate: P. Vignaux, *Nominalisme* in *Dictionaire de théologie catholique*, vol. XI, Letouzey et Ané, Paris 1935 ; A.

Ghisalberti, *Introduzione a Guglielmo d'Ockham*, Laterza, Roma-Bari 1976 ; C. Vasoli, *Guglielmo d'Occam*, La Nuova Italia, Firenze 1953; N. Abbagnano, *Guglielmo d'Ockham*, Carabba, Lanciano 1931.

## Capitolo XV

*Vangelo secondo Giovanni, op. cit.*

Plotino, *Enneadi, op. cit.*

Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985.

Id., *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1982.

Id., *Prima questione parigina*, in Meister Eckhart, *Antologia*, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1992.

Opere consultate: M. Vannini, *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*, Città Nuova, Roma 1991; G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1952; G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca protestante*, Bocca, Milano 1946; E. Zum Brunn e A. de Libera, *Maitre Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Beauchesne, Paris 1984.

## SEZIONE SECONDA

### FILOSOFIA MODERNA

1. La *coincidentia oppositorum* nella felicità della quiete divina:

Cusano

Se, come aveva affermato Eckhart sulla scia del neoplatonismo, tutte le cose sono in Dio – in quanto suprema unità che precede e fonda ogni molteplicità - vuol dire che tutte le cose in Dio sono salve. Solo in Dio le cose assumono una consistenza ontologica. E' dall'essere divino che ciascuna singola cosa assume la propria esistenza. Lontane da Dio, invece, le cose sono nulla. Sono nulla le creature: << Senza di me – dice il Figlio di Dio – non potete fare nulla >> ( *Giovanni* 15, 5 ). Sono nulla i fenomeni.

L'asserzione di Eckhart, tuttavia, contiene una implicazione onto-teologica di straordinaria importanza. Se è vero, infatti, che tutte le cose che divengono sono in Dio, nell'eterna quiete dell'Unità divina convergono allora tutte le molteplici opposizioni che si fronteggiano nel divenire. Poiché l'unità – in quanto principio senza principio - viene prima dell'alterità e in quanto la precede, essa è eterna. Dio, pertanto, è quell'Uno infinito in cui si realizza – logicamente e ontologicamente - la *coincidentia oppositorum*. Che – come afferma Cusano ( 1401-1464 ) – è la << complicazione >> ( *complicatio* ) del molteplice nell'Uno. Nel senso che Dio include tutte le cose. Giacché

di tutte le cose egli è sostanza. Come l'istante è la sostanza del tempo. Come la quiete è la sostanza del movimento. E' insomma << unità che esplica il moto >> ( *La dotta ignoranza*, Libro II, III, 118 ).

Lo spostamento di un punto nello spazio è infatti il susseguirsi dei suoi infinitamente molteplici stati di quiete. Saranno poi Cartesio e Leibniz a sviluppare l'idea e il linguaggio della nuova matematica di Cusano. Assunta quasi nella sua *perfezione teologica*. Il movimento – il divenire – ha inizio dalla quiete e nella quiete si risolve. E' il passaggio da una quiete ad un'altra quiete. Per cui, può essere considerato una quiete ordinata. Così come il punto contiene ( complica ) tutte le possibili figure geometriche, in quanto la linea è l'esplicazione del punto. O come l'unità aritmetica, che si esplica in tutti i numeri. Nel senso che in tutti i numeri è sempre presente l'unità. Quell'unità che è causa e principio dei molteplici enti finiti. Nonché delle loro determinate opposizioni. Le quali non sono altro che l' << esplicazione >> ( *explicatio* ) dell'Uno infinito nel molteplice finito.

E' grazie alla matematica, alla sua capacità di astrazione, che l'intelletto riesce ad oltrepassare le apparenti distinzioni tra le cose – che appaiono sparse alla percezione sensibile - e a cogliere l'unità nella molteplicità, il punto nelle forme geometriche, il finito nell'infinito. A cogliere, insomma, la *coincidentia oppositorum*:<< Come l'unità precede l'alterità – scrive Cusano -, così anche il punto,

che è perfezione, precede la grandezza. Ciò che è perfetto viene prima di ogni cosa imperfetta. Così la quiete precede il modo, l'identità precede la diversità, l'uguaglianza l'ineguaglianza e così via; ed esse si convertono con l'unità che è eternità >> ( *La dotta ignoranza*, II, III, 118 ).

Il mondo, dunque, può essere considerato come un Dio contratto. Un Dio, cioè, che si è differenziato nella molteplicità delle singole determinazioni. Allo stesso modo in cui l'unità aritmetica è contratta nella molteplicità dei numeri, la quiete nel movimento, l'infinito nel finito. E l'eternità nel tempo. Dal momento che << l'eternità non può manifestarsi che temporalmente >> ( *E il Verbo di Dio si fece carne*, 6, 69, in *Quattro prediche...* ). Diciamo così: come la linea infinita racchiude in sé tutte le singole figure geometriche, allo stesso modo Dio contiene in sé tutte le creature. Insomma, ogni cosa finita – compresa la creatura – è una contrazione dell'universo senza fine. Mentre l'universo è contrazione di Dio. Cusano non afferma panteisticamente che l'universo è Dio. In questo modo, infatti, verrebbe meno la sua trascendenza. E Dio negherebbe se stesso. Per evitare un esito panteistico egli invece afferma che Dio è in tutte le cose e in nessuna di esse. E' infatti in ciascuna cosa, in quanto ogni cosa è un ente, << ma non è in nessuna, in quanto questa è un ente in

particolare >> ( *Dov'è il re dei Giudei che è nato?*, 16, 82, in *Quattro prediche...* ).

Se “tutto è in tutto” – come afferma Cusano riprendendo il celebre detto di Anassagora -, allora vuol dire che niente, di ciò che esiste, viene perduto, giacché ciascun ente finito è già stato fatto salvo nell'eterna quiete dell'Uno. Dio, infatti, è la quiete massima nella quale ogni movimento è quiete:<< In lui tutti i movimenti naturali riposano come nel loro fine e ogni potenza si realizza come nell'atto infinito. E poiché Dio è l'entità di ogni essere e ogni moto tende all'essere, egli, che è il fine del moto, è anche la quiete del moto >> ( *La dotta ignoranza*, I, XXIII, 100 ). Per cui, tutti gli enti tendono “salvificamente” a lui. E' senz'altro la finitudine, immersa nell'inquietudine del divenire, la cifra insopprimibile di ogni fenomeno e delle stesse creature. Ma nell'imperfezione della loro finitudine si riflette, come in uno specchio, la divina perfezione dell'infinito. Le creature – così come i fenomeni – sono solo immagini mutevoli dell'eterno Principio divino. Nella loro imperfetta mutevolezza è comunque presente una scintilla dell'Unità divina. Quella scintilla che fa dell'uomo il microcosmo – *parvus mundus*, dirà nel *De ludo globi* - che contiene, contratto, in sé l'infinito universo - il macrocosmo - di cui è parte.



In quanto principio degli opposti, l'Uno – in cui essi coincidono - non può essere tuttavia attinto dalla *ratio* discorsiva, osserva Cusano. In quanto la ragione non è in grado di cogliere le contraddizioni. Mentre è l'*intellectus* – come spiega analiticamente nel *De venatione sapientiae*, - a farci vedere-intuire che Dio è l'Unità infinita ed eterna in cui si risolvono tutte le opposizioni. In cui si attua la coincidenza non solo delle cose che contrastano semplicemente fra di loro (*contraria*), ma di tutto ciò che logicamente si contraddice (*contradictoria*). Solo l'astrazione intellettuale, la sua *vis intuitiva* - *visus intellectualis* - riesce a cogliere i *contradictoria*, in quanto nell'intelletto le contraddizioni non dispongono più della loro reciproca esclusività. Che invece è presente nel concetto, quale prodotto formale del principio di identità o di non contraddizione, formulato da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*. Anche se l'intelletto – precisa Cusano – non riuscirà mai a cogliere la verità assoluta, poiché nella finale coincidenza degli opposti si attuerebbe il superamento dell'intelletto che conosce e dell'oggetto della conoscenza. Così come accrescendo all'infinito il numero degli angoli di un poligono inscritto in un cerchio, mai il poligono si identificherà completamente con esso. Eppure il cerchio non è altro che un poligono con un numero infinito di lati. Ecco perché Dio – cioè la

verità assoluta – si può tendenzialmente conoscere non già affermandone, ma negandone qualsiasi definizione.

Come già per Plotino, Proclo, lo Pseudo Dionigi Areopagita ed Eckhart, anche per Cusano Dio può esser colto dall'intelletto. Poiché l'uomo è tale << per la sua principale forma costitutiva, ossia l'intelletto, che non appartiene a questo mondo ma viene nel mondo “discendendo dal padre dei lumi” >> ( *E il verbo di Dio si fece carne*, 3, 67, in *Quattro prediche...* ). L'intelletto è pertanto immagine del Verbo, del Logos di Dio, come sosteneva Eckhart. E come sosteneva Averroé, riferendosi all'intelletto agente di Aristotele. L'uomo, ribadisce Cusano, è il suo intelletto. Che è come << qualcosa di astratto, separato, divino >> ( *La dotta ignoranza*, III, IV, 170 ). Ecco perché è necessario che si allontanano dagli << elementi fisici >>, in modo da poter essere lo strumento dell'intelletto. Ma l'intelletto può cogliere Dio solo per via negativa ( *in via negationis* ). Giacché essendo anteriore ad ogni affermazione e negazione, rimane << nascosto agli occhi di tutti i sapienti del mondo >> ( *Il Dio nascosto*, 10 ). Ma la validità di questa concezione non è limitata solo alla sfera teologica ( la “teologia negativa”, per intenderci ). Anche in ambito gnoseologico, per poter cogliere il principio del divenire, è necessario operare per via negativa. Ovvero, negando ogni determinazione finita della singola cosa.

La conoscenza razionale, come sappiamo, si basa infatti sulla definizione. Che è il prodotto logico di una determinazione mediante l'opposto. Per cui, non sarà possibile, ad esempio, concepire il bello senza contrapporlo al brutto, il bene senza contrapporlo al male, il massimo senza contrapporlo al minimo. Ogni determinazione che la ragione attinge è dunque sempre parziale, in quanto coglie la verità nella dualità degli opposti. Ma la verità – obietta Cusano - non può essere duplice. La verità è una, perché è l'Uno il principio degli opposti. Il principio infinito che entrambi li contiene. E contenendoli, tuttavia, li risolve-dissolve nell'ineffabile Unità. Dove perdono le originarie determinazioni ontologiche. Talché la verità – la verità incommensurabile dell'Uno in cui gli opposti coincidono - non è conoscibile. Dato che la conoscenza, per Cusano, è possibile solo se si riesce a stabilire matematicamente un *rapporto di proporzione* tra noto e ignoto. Ma se ciò che ancora non si conosce non possiede alcuna *proporzionalità* – in quanto Infinito -, non sarà allora possibile applicare il rapporto di proporzione. È per questo che << Dio è più grande di ogni concetto e di ogni scibile >> ( *De venatione sapientia*, 953 ).

La socratica “dotta ignoranza” – di cui avevano già parlato Agostino e Bonaventura - è esattamente l'umana consapevolezza della mancanza di proporzione tra la finita ragione delle creature – che in

virtù del principio di non contraddizione, tiene distinti gli opposti, in modo che se afferma l'uno nega l'altro e viceversa - e l'infinita verità dell'Uno cui essa aspira. Quell'infinita verità del tutto del quale ogni cosa è soltanto una parte. Quell'infinita verità del tutto alla quale la conoscenza umana si potrà soltanto avvicinare, approssimare gradualmente mediante la formulazione di ipotesi, congetture ( a questo problema è dedicato il libro *De coniecturis* ) e mai cogliere nella sua interezza. E non tanto perché non esista il sapere assoluto, ma perché il contenuto del sapere concernente i fenomeni è necessariamente mutevole come i fenomeni stessi. Mentre nell'Assoluto tutti gli opposti coincidono. Nell'Assoluto ogni essere possibile ( *posse esse* ) è un essere effettivamente reale ( *actu esse* ), come spiegherà nel *De posset*.

La nostra conoscenza, ad esempio, è in grado di cogliere solo la parziale verità di un cerchio finito. Analizzandolo - scomponendolo - nei suoi determinati elementi geometrici ( raggio, circonferenza, diametro, arco, corda ). Però, se proiettiamo il cerchio all'infinito, i suoi distinti elementi coincidono. Cosicché, la circonferenza coinciderà con il diametro, il raggio con la circonferenza, il diametro con il raggio e così via. Insomma, nella tensione all'infinito tutti gli elementi del cerchio coincidono. Tendono cioè a dissolversi in quanto tali, a scomparire come singole determinazioni. In ambito

cosmologico, il mondo è come se avesse il centro dappertutto e la circonferenza in nessun luogo. Poiché centro e circonferenza coincidono in Dio.

Contrariamente a quanto pensava Aristotele, per Cusano l'universo è pertanto infinito. Meglio: senza confini. Perché infinito, secondo Cusano, è solo Dio. La cui verità assoluta resta inattuabile: << E' impossibile – scrive Cusano - che la macchina del mondo abbia un centro fisso e immobile...Il centro del mondo, dunque, coincide con la circonferenza. Ma il mondo non ha circonferenza. Se avesse un centro, il mondo avrebbe anche una circonferenza: così avrebbe entro se stesso, il suo inizio e la sua fine. E sarebbe delimitato da qualcosa d'altro >> ( *La dotta ignoranza*, II, XI, 145 ). Siccome non è possibile che il mondo sia racchiuso tra un centro e una circonferenza – prosegue Cusano - il mondo << rimane inconoscibile, e Dio è il suo centro e la sua circonferenza. E sebbene il mondo non sia infinito, non lo si può concepire neppure finito, perché è privo di termini entro i quali sarebbe racchiuso >> ( *ivi*, 146 ).

Dunque, la sola via per “conservare” le singole determinazioni in eterno, è quella di realizzarle – dissolvendole - in quanto singole determinazioni. Salvandole per sempre dal divenire. Come Cristo, che per entrare nella gloria eterna, ha dovuto pagare il suo debito alla morte. Come avrebbe potuto diventare immortale se non si fosse

spogliato della sua condizione mortale? E come avrebbe potuto liberarsi da tale condizione, vincendo la morte, se non avesse sperimentato su di sé la sua stessa morte? Insomma – precisa Cusano - Cristo << incorse nella morte, affinché con lui la natura umana potesse risorgere alla vita eterna e il suo corpo d'essere animale e mortale si facesse spirituale e incorruttibile. Poté essere l'uomo vero solo in quanto mortale, e poté elevare all'immortalità la sua natura umana esclusivamente spogliandola della condizione mortale mediante la morte >> ( *La dotta ignoranza*, III, VII, 177 ).

Se Cristo fosse rimasto sempre mortale, ma non fosse mai morto, come avrebbe potuto donare l'immortalità alla natura umana, restando mortale? Se non ci fosse stata la “filiazione” – il *logos* o ragione eterna di cui parla Giovanni, ciò che i neoplatonici chiamavano *thèosis*, deificazione, quale perfezione ultima della visione intellettuale di Dio - la mortalità non sarebbe stata vinta per sempre:<< La filiazione consiste dunque nel portar via ogni alterità e diversità, e nel risolvere tutte le cose nell'uno, che è anche trasfusione dell'uno in tutte le cose. Questa è la “thèosis”. Dio è l'uno, nel quale tutte le cose sono in modo uno, ed è anche trasfusione dell'uno in tutte le cose, affinché ciascuna di esse sia ciò che è; inoltre, nell'intuizione intellettuale, l'essere uno, nel quale sono tutte le cose, e l'essere tutte le cose, nel quale è l'uno, coincidono. Proprio allora siamo deificati,

perciò, quando siamo innalzati fino al punto di essere quello stesso uno, nel quale sono tutte le cose e che è uno in tutte le cose >> ( *La filiazione di Dio*, III, 70, 48, ). Le creature, dunque, dopo la morte risorgeranno. E nella resurrezione il corpo corruttibile si trasformerà in una natura incorrotta, il corpo animale in quello spirituale. Cosicché la creatura << si realizza nel proprio intelletto, che è spirito, e il suo corpo più vero è assorbito nello spirito >> ( *La dotta ignoranza*, III, X, p. 187 ).

Non si tratta di nessuna rinuncia all'individualità. Di nessuna fuga dal mondo. Sebbene all'individuo è preclusa *razionalmente* la partecipazione alla perfezione dell'essere, è nell'affermazione della sua finita singolarità che è possibile cogliere l'infinito. Poiché ogni singolo fenomeno non è l'antitesi dell'infinito – secondo l'insegnamento della mistica tedesca - ma l'imprescindibile punto di avvio che conduce l'intelletto – illuminato dal *lumen* divino - a *cogliere la felicità della quiete*:<< Dio è colui dal quale la creatura ricava ciò che è, la vita e il movimento, cosicché non siamo noi che conosciamo, ma è piuttosto Dio che conosce in noi ( *ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis* ) ( *La ricerca di Dio* II, 36, 24 ). E quando ci eleviamo con il nostro intelletto alla sua conoscenza, quantunque egli ci sia ignoto, << non ci muoviamo se non nel suo lume, che si introduce nel nostro spirito affinché, per suo

tramite, possiamo indirizzarci verso di lui. Come, dunque, da Dio dipende l'essere, così, ancora da Dio, dipende l'essere conosciuto >> ( *La ricerca di Dio*, II, 36, 24 ). Contrariamente a quanto riteneva la mistica religiosa del medioevo, è nel finito, nella creaturale singolarità che si compie il processo di elevazione spirituale all'infinito divino, meta finale della contemplazione intellettuale, come Cusano spiegherà ne *L'apice della teoria*.

E' nella meta finale della contemplazione divina che << si acquieta ogni moto intellettuale ...poiché la felicità vitale ultima dell'intelletto ( che così gode della verità ), è Dio, senza del quale l'intelletto non può essere felice >> ( *La filiazione di Dio*, III, 62-63, 44 ). Non può, cioè, risolvere nella quiete eterna dell'identità dell'uno – dell'essere - l'insensatezza del divenire nel quale la differenza della molteplicità è nulla. Ecco perché ogni cosa – comprese le creature – tende a far ritorno alla quiete di Dio. L'aristotelico “luogo naturale” – “luogo proprio” lo chiama Cusano - dove ogni cosa tende *per poter essere in verità*. Poiché, al di fuori del luogo proprio tutti gli esseri sono << senza quiete >>, cioè non sono niente:<< Nel suo luogo proprio ogni cosa è in quiete e, al di fuori di esso, ogni cosa è senza quiete, giacché non è là dove tende ad essere >> ( *Dov'è il re dei Giudei che è nato?*, 4, 74, in *Quattro prediche...*).



Tutto ciò che si muove procede, dunque, dalla quiete alla quiete in quanto la quiete – Dio - è la stabile essenza del movimento. Nella quiete divina coincidono, pertanto, principio e fine, poiché << nel punto di quiete assoluto il punto di partenza e il punto d'arrivo ( *termini a quo et ad quem* ) coincidono >> ( *Dov'è il re dei Giudei che è nato?*, 6, 77). Soltanto nel “proprio luogo”, in quanto origine e fine di tutto, precisa Cusano, << le universe cose sono protette, sicure e in quiete >> ( *ivi*, 75 ). Sono, cioè, salve. E il “proprio luogo” non può riposare nelle cose visibili, soggette al mutamento temporale. Il “proprio luogo” è invece nella beata quiete dell'invisibile:<< Nelle cose visibili non è da riporsi alcuna speranza di salvezza; esse proprio perché sono temporali, non possono assicurare felicità immortale >> ( *E alla loro presenza parlate a quella roccia, ed essa darà l'acqua*, 13, 100, in *Quattro prediche...* ). Quella felicità immortale che può essere assicurata dalla conversione del finito nell'infinito. Nell'infinito che è l'universo. Dove ogni cosa è già da sempre salva. Ecco perché della morte – dirà Giordano Bruno in sintonia con la tradizione della fisica atomistica e con il materialismo di Lucrezio – non bisogna aver timore.

## 2. La magica animazione di tutte le cose: Giordano Bruno

Se nell'ineffabile unità divina tutti gli opposti coincidono, è un errore "isolare" un termine dal suo contrario. E poiché l'universo – uno, infinito, immobile – altro non è che l'estroflessione infinita degli opposti, esso coincide con Dio. Anzi, è in Dio. Questa tesi di Cusano viene ripresa e sviluppata dall'inquieto frate domenicano Giordano Bruno ( 1548-1600 ). Secondo cui l'universo si estende all'infinito e comprende innumerevoli altri sistemi planetari. Bruno mette così definitivamente fine al chiuso universo tolemaico medievale. Inaugurando una cosmologia che neanche Copernico aveva avuto l'ardire di immaginare. Una cosmologia che è un po' la sintesi della visione scientifica dello stesso Copernico e della metafisica di Cusano.

La nozione di spazio infinito - e quella connessa degli innumerevoli mondi – arriva a Bruno dalla lettura del *De rerum natura* di Lucrezio. Da cui trae una serie di citazioni che egli riporta nel *De l'infinito universo et mondi*. Tuttavia, nel gelido universo senza Dei di Lucrezio è completamente assente la *magica animazione di tutte le cose*. Ben presente, invece, in quello "caldo" di Bruno:<< Io dico l'universo *tutto infinito* perché non ha margine, termine né

superficie; dico l'universo non essere *totalmente infinito*, perché ciascuna parte che di quello possiamo prendere è finita, e de mondi innumerabili che contiene, ciascuno è finito. Io dico Dio *tutto infinito*, perché da sé esclude ogni termine ed ogni suo attributo è uno e infinito; e dico Dio *totalmente infinito* perché tutto lui è in tutto il mondo ed in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente: al contrario dell'infinità dell'universo la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti, se pur, referendosi all'infinito, possono essere chiamate parti che noi possiamo comprendere in quello >> ( *De l'infinito, universo et mondi*, 401 ).

Il mondo non si identifica con Dio. Anche se in altre parti della sua opera questa distinzione tende talvolta ad attenuarsi ed altre volte a riemergere. Nel senso che tra Dio e l'universo c'è comunque uno scarto. Dio resta trascendente, sebbene l'universo sia l'esplicazione non di una libera creazione, bensì di uno sviluppo intrinseco dell'essenza divina. Diciamo pure di una "libera necessità". Per la quale Dio e l'universo restano distinti e tuttavia inseparabili, poiché inconcepibili l'uno senza l'altro. Ciò vuol dire che in ogni frammento dell'universo – in ogni fenomeno - pulsa lo spirito vitale che lo anima. Seguendo Cusano, Dio è per Bruno l'infinito "complicatamente e totalmente". Mentre il mondo è l'infinito "explicatamente e non totalmente":<< *Mente che tutto sovrasta ( Mens super omnia )* è Dio.

Mente insita nelle cose ( *Mens insita omnibus* ) è la natura. Mente che tutto pervade è la ragione ( *Il triplice minimo e la misura*, 93 ). Si coglie un evidente riflesso gnostico nell'idea bruniana dell'universo nella mente. Un riflesso ampiamente presente nella tradizione ermetica, che Bruno conosce approfonditamente. In particolare in quella egiziana.

In ogni modo, se Dio è il principio dell'universo "pieno di vita", l'universo non può esistere al di fuori dal suo principio. Separato da Dio l'universo non sarebbe nulla. Dio non può fare a meno, secondo Bruno, di manifestarsi nell'universo, *imago Dei*. In quanto simulacro, l'universo assume però un valore ontologico. Infatti, è condizione necessaria della stessa esistenza divina. Eppure, nonostante l'universo sia il riflesso dell'eternità divina, in esso le cose sono trascinate dal divenire. Immerse nel tempo, vengono continuamente trasformate e inghiottite alla fine dal nulla. Come, del resto, la nostra stessa esistenza. E' perlomeno questa la crudele realtà che sperimentiamo con angoscia.

Ebbene, dice Bruno, le cose non stanno così come sembra. E' vero che tutto si trasforma. Ma ciò che nelle cose muta e alla fine si disperde, non è la loro sostanza metafisica. Che rimane inalterata, identica sempre a se stessa. Come sarebbe possibile la trasformazione di un seme in germoglio, di un germoglio in fiore, di un fiore in frutto,

se non ci fosse qualcosa di costante, di immobile che riceve le forme del mutamento? Forme che risultano immanenti alla materia che si trasforma. Non la trascendono, ma la permeano dall'interno. Come se la materia universale fosse "gravida" delle forme che si generano nel suo grembo. Quel "motore immobile", quell' "atto puro" che la teologia aristotelica aveva posto fuori dalla natura, per Bruno diventa un principio formale-immanente. La filosofia della natura di Telesio – studiata da Bruno con intensa passione - viene così declinata in una vera e propria religione della natura. Nell'universo bruniano tutto è "naturalmente" animato. Tutto è in perpetua trasformazione. Ma il divenire, che costituisce la minaccia più insidiosa per la felicità dell'uomo, non incute più sgomento. L'uomo, infatti, essendo parte integrante della natura, in essa trova il suo stabile conforto. E' la *suprema verità* di questa originaria coappartenenza di uomo e natura a salvare l'uomo e la natura dal nulla. Poiché la natura, *in realtà*, è eterna. Eterna, nel suo ciclo temporale di nascita e morte. Eterna, nel suo dare inizio e fine a tutti gli enti.

A mutare non è la sostanza dei fenomeni – l'essere degli enti - ma i loro "accidenti". Diciamo pure, gli aspetti molteplici e secondari dell'unica sostanza metafisica. Sebbene si trasformino, gli "accidenti" tuttavia non si dissolvono. Poiché ciascun "accidente" è pur sempre un microcosmo. Una monade che riflette l'eternità dell'universo. Infatti,

mentre nella sua infinita unità l'universo comprende non solo l'essere ma anche gli "infiniti modi" di essere, le singole cose dell'universo invece, sebbene abbiano anch'esse l'essere, in quanto sono comprese nell'unità divina, non hanno gli "infiniti modi" di essere, dice Bruno. Non disponendo "ancora" degli "infiniti modi" di essere – non avendo, in altre parole, conseguito ancora la perfezione -, ciascuna singola cosa è costretta continuamente a ricercarli nel divenire. A trasformarsi, cioè, incessantemente. Mutando i suoi "accidenti". Mentre la sostanza rimane sempre identica a se stessa, in quanto è da sempre già compresa nell'eterna quiete divina.

La morte, pertanto, non deve incuterci spavento, pare rassicurarci Bruno. Non rappresenta l'annientamento del nostro essere "necessario", eternamente salvo in Dio. Ma la trasformazione dei nostri aspetti accidentali, "contingenti". Come il nostro corpo. Che è un "accidente". E in quanto tale, è sottoposto all'universale mutamento. All'infinito << rinnovarsi e restituirsi >>:<< Meglioramente intese Democrito ed Epicureo, che vogliono tutto per infinito rinnovarsi e restituirsi: che chi si sforza di salvare eterno la costanza dell'universo, perché a medesimo numero a medesimo numero sempre succeda, e medesime parti di materia con le medesime sempre si convertono >> ( *Spaccio de la bestia trionfante*, 317 ). La nostra finita esistenza è una perpetua mutazione di forme. Un destino

al quale nessuna cosa può sottrarsi. Tantomeno l'uomo: << Tutti siamo soggetti alla mutazione e quel che più tra tanto ne affligge è che non abbiamo certezza né speranza alcuna di ripigliar quel medesimo essere a fatto in cui tal volta fummo >> ( *Spaccio de la bestia trionfante*, 495 ). La nostra mortale esistenza è irripetibile nella sua carnale transitorietà. Dovremmo per questo disperarci? Neanche per sogno, ci dice Bruno. E' vero che << se pur aspettiamo altra vita o altro modo di esser noi, non sarà quella nostra, come de chi siamo al presente: perciocché questa, senza sperar giamai ritorno, eternamente passa >> ( *Spaccio de la bestia trionfante*, 587 ). Se non ci salveremo con questo nostro corpo, che qui ed ora nella sofferenza del divenire aspira a ricongiungersi all'infinito tutto-uno della natura, come si può non temere la morte?

No, ci garantisce Bruno, non bisogna temere la morte: << Non gli corpi né l'anima deve temer la morte, perché tanto la materia quanto la forma sono principii costantissimi >> ( *Spaccio de la bestia trionfante*, 221 ). La morte - precisa - è solo e semplicemente << divorzio de parti congiunte nel composto >> ( *Spaccio de la bestia trionfante*, 466 ). E il "divino" composto è la "magica" coappartenenza di materia e forma. Che coesistono nella stessa natura in quanto Dio è tutto-uno. Per cui, la materia - che Aristotele concepiva in termini di privazione e passività - non riceve le molteplici forme dall'esterno, ma le contiene

già tutte in sé. La materia, insomma, non è *prope nihil*, una potenza pura senza atto, ma è concepita come una “pregnante” che partorisce le cose che essa contiene.

Tutte le forme accidentali che si trasformano nel divenire della materia - così come la nostra vita che “eternamente passa” – restano pur sempre salve nel “composto” materiale-naturale. Emergono dal composto e al composto fanno ritorno. In quanto della materia-natura nulla viene annientato. Nelle sue mutevoli forme, essa resta costante ed eterna. Così come costante ed eterno è l’intelletto o forma universale. Anima del mondo. Presente ovunque e in ogni cosa. Una sorta di Demiurgo platonico. Che con la sua “attiva” potenza, opera dall’interno della materia conferendole molteplici e infinite forme. E’ in virtù di questa “anima del mondo” – o “senso interno” – che ogni ente partecipa alla vita infinita del tutto.

All’interno della natura nulla è isolato e autonomo, ma tutto è “magicamente” interdipendente. E in quanto interdipendente, tutto è uno, dice Bruno. Ogni cosa è in grado di influire sull’altra. Lo illustra nel *De vinculis in genere*, nel *De magia* e soprattutto nel *De la causa, principio et uno*. Se ne era convinto scoprendo le opere “magico-mistiche” di medicina e chirurgia dello scienziato svizzero Paracelso. Che sulla base di una concezione analogica delle corrispondenze tra macrocosmo e microcosmo era giunto a formulare una eziologia



cosmica delle malattie. Bruno conosceva il suo *Opus paramirum* ( *Opera meravigliosa* ), pubblicato tra il 1562 e il 1566. E conosceva soprattutto il *De occulta philosophia*, un testo del 1510 del filosofo e alchimista tedesco Agrippa. Egli è insomma convinto che l'universo è un << animale; lo mostrano lo stesso moto, la vita e ogni suo atto, come deduciamo dallo spirito, dalla vita e dal moto dell'animale >> ( *De immenso et innumerabilibus*, 692 ). Ed è a questo punto che, con la dottrina del tutto-uno, la filosofia diventa magia, come nella storia della filosofia è stato osservato.

Ogni cosa finita, per essere dunque compresa, deve essere posta in relazione con la molteplicità infinita delle altre cose. Cioè con il tutto. Con quel tutto in cui forma e materia sono “magicamente” uno. E nell'uno il finito si converte nell'infinito, il particolare si compenetra con l'universale. Nella nostra vita concreta, però, il singolo non potrà mai coincidere con il tutto. Solo nel febbrile “furore”, nella “eroica” tensione all'infinito la connessione armonica diventa realmente possibile. Giacché nessuna cosa limitata e contingente può essere contemporaneamente quello che è in grado di essere per sua natura ed essenza.

Forma e materia si implicano dunque a vicenda. E' questa suprema verità ( *episteme* ) che dobbiamo apprendere. Solo chi riuscirà a comprendere questa verità potrà liberarsi dall'angoscia del

divenire e dalla paura della morte. E la suprema verità che ci libera dall'angoscia del divenire e dalla paura della morte è quella che ci rivela non solo – come riteneva Parmenide – che l'essere è e non può non essere. Ma che tutte le cose – come diceva Eraclito – sono uno in quanto l'uno precede la moltitudine: << Prima di ogni altra cosa – osserva Bruno - deve esistere eternamente l'unità, dalla cui potenza deriva tutto ciò che sempre è o che sarà: ciò è l'eterno e abbraccia tutti i tempi >> ( *De immenso et innumerabilibus*, 791 ). Se l'espressione della realtà è visibile nell'infinita varietà e molteplicità dei suoi fenomeni, la sua intima e - per il nostro intelletto - occulta e invisibile natura, è invece indifferenziata e uniforme. La molteplicità delle singole cose finite e contingenti è pertanto compresa nell'unità infinita e necessaria del tutto. Fondamento sempre identico a se stesso, l'uno-tutto contiene in sé “complicato” – secondo l'espressione di Cusano - gli infiniti accidenti, mondi, uomini e cose. L'infinito, “complicato” nell'uno, si esplica però nel tempo. Per cui, l'uno è tutte le infinite cose ( “complicatamente” ) e *diviene* tutte le infinite cose ( “explicatamente” ) nel tempo.

Pertanto, solo nell'unità eterna tutte le cose – e le creature - sono salve. Perché tutte le cose - e le creature – non sono altro che l'universo. Che è uno, eterno, infinito. Ed essendo uno, eterno, infinito, l'universo è Dio. Che non solo, secondo Bruno, è “principio

primo” ( *stoicheion* ) delle cose in quanto, costituendole, permane saldamente e per sempre in esse. Ma è anche “causa” ( *arché* ) di esse. Poiché costituendole, non si risolve completamente in esse. Ma resta, per così dire, esterno all’effetto della propria produzione. Gli storici della filosofia che hanno fatto di Bruno un “panteista”, hanno posto l’accento prevalentemente sul “principio”. Trascurando che il “principio” è nello stesso tempo *anche* causa. E se come “principio” è interno all’universo – dunque, immanente - , concepito invece come causa Dio rimane esterno ad esso. Conservando la sua trascendenza, come nella tradizione neoplatonica. Dio *costituisce* ontologicamente ogni singolo ente. E costituendolo, non se ne separa, ma “rimane” per sempre in esso. Così come ciascun singolo ente dell’universo è in Dio e per sempre in Dio rimane. E del culto di Dio nelle cose, Bruno parla diffusamente nello *Spaccio*. Dove opera una vera e propria glorificazione della religione magica egiziana. Alla quale aderisce con passione, ripudiando il cristianesimo. Ma la trascendenza di Dio - assunto *anche* come *causa logica* dell’universo – convive, diciamo così, con la sua immanenza.

Ecco perché conoscendo la natura, l’uomo – che nell’universo infinito senza centro e periferia è ontologicamente pur sempre un “accidente” – può conoscere Dio. Perché la natura altro non è che Dio nelle cose: *natura est deus in rebus*, scrive nello *Spaccio*. Anzi,

compito etico-pedagogico dell'uomo sarà proprio quello di cogliere Dio nella natura. Facendo ricorso alla teologia negativa. Che Bruno aveva appreso dai testi dello Pseudo-Dionigi. In particolare, dalla sua *Teologia mistica*. Nella quale viene illustrata la *via speculativa* mediante la quale si giunge all'unità con Dio ( *henosthai* ). Una via che Bruno ritrova non solo in Cusano, ma nella *Teologia platonica sull'immortalità delle anime*, di Marsilio Ficino e nel *De ente et uno*, di Pico della Mirandola. Nella sua unità, infatti, Dio resta comunque ineffabile, imperscrutabile per il nostro intelletto:<< Dalla cognizione di tutte le cose dipendenti non possiamo inferire altra notizia del primo principio e causa che per modo meno efficace che di vestigio >> ( *De la causa, principio et uno*, 175 ). Chi vede una statua – spiega Bruno - non può conoscere, attraverso di essa, la natura, l'essenza del suo autore. Ecco perché la divina sostanza, in quanto infinita, resta lontanissima dai suoi effetti. Per cui, come riteneva Platone, non ci è dato conoscere nulla se non nella forma dell'ombra, dell'impronta, della copia.

In quanto infinito, dell'universo in definitiva non possiamo avere una conoscenza compiuta. Pertanto, risulta ancora più difficile conoscere il primo principio muovendo dall'universo, che conoscere Apelle attraverso la sua opera:<< Non veggiamo perfettamente questo universo di cui la sostanza ed il principale è tutto difficile ad esser

compreso, avviene che assai con minor ragione noi conosciamo il primo principio e causa per il suo effetto, che Apelle per le sue formate statue possa esser conosciuto; perché queste le possiamo veder tutte ed esaminare parte per parte ma non già il grande ed infinito effetto della divina potenza >> ( *De la causa, principio et uno*, 176 ).

La conoscenza degli effetti, dunque, non può dirci assolutamente nulla del principio primo e della causa. Ovvero dell'uno-tutto. Che può esser colto neoplatonicamente solo per via contemplativa e negativa. Ma per Bruno - che declina la teologia plotiniana di Ficino con la religione magica egiziana dell'Asclepius nella prospettiva di una gnosi di tipo rinascimentale - la contemplazione speculativa si risolve in una esperienza teurgia di tipo magico-ermetico. Che consiste in un vero e proprio "indiamiento" per opera soprattutto dell' "eroico furore". Mediante cui, nell'ardente desiderio della cosa amata - in questo caso, l'uno-tutto divino -, l'uomo si fa tutt'uno con Dio. L'uomo, che è nient'altro che "ombra" - come più volte ripete nel *De umbris* - si illumina per sempre nella suprema luce divina.

Come dire: sebbene sia niente di più che un'ombra, nello specchio dell'universo - anch'esso *umbra Dei* -, fra le "vestigia delle idee", l'uomo può non solo contemplare la luce divina. Ma lasciarsi finalmente assorbire completamente in-da essa. A patto che sia

disposto a “disprezzare” la “miserevole” forma transitoria - dunque mortale - del suo corpo:<< La morte – spiega malinconicamente Bruno - logora e calpesta con il suo inesorabile piede tutte le cose: ciò che nasce torna a ricalcare le antiche sedi e la ruota del tempo con un vorticoso giro le trascina. La migliore conclusione per il mortale consiste in quest’unica sorte: trascorrere una vita partecipe della natura degli Dei; incorrerai in essa solo se questa Dea ti avrà abbracciato, in modo che tu possa poi disprezzare i sogni del miserevole volgo, sommerso dalle cupe onde del fiume Lethe >> ( *De immenso et innumerabilibus*, 789 ).

Se, sotto il profilo ontologico, l’uomo – meglio: la sua anima – è l’ombra di Dio, sotto il profilo gnoseologico il concetto non è altro che immagine della cosa. Che a sua volta riflette l’idea, eterna e immutabile. Non soggetta, cioè, al divenire. Per cui il nostro intelletto non sarà mai in grado di colmare l’abisso tra il particolare e l’universale. Attingibile solo mediante l’ “indramento”. Tuttavia, per poter farsi tutt’uno con Dio, l’uomo deve rinunciare al suo corpo, << carnal carcere della materia >>, come platonicamente lo definisce Bruno. Deve, cioè, sciogliersi << dalli nodi de perturbati sensi >>. E solo quando << è tutto occhio a l’aspetto de tutto l’orizzonte >>, solo quando sarà perfettamente compiuta la spiritualizzazione della sua carne, potrà vedere Dio e assimilarsi i lui. Come il “furioso” Atteone.

Che può finalmente vedere << l'Amfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni, che è la Monade, vera essenza de l'essere de tutti ... perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia come il sole nella luna ... Questa è la Diana, quello uno che è l'istesso ente, quello ente che è l'istesso vero, quello vero che è la natura comprensibile, in cui influisce il sole et il splendor della natura superiore secondo che la unità è destinta nella generata e generante, o producente e prodotta >> ( *De gl'heroici furori*, 291 ).

E' con il mito di Atteone che Bruno illustra metaforicamente l'“indiamento”, il farsi natura dell'uomo, il ri-congiungimento della sua anima con la natura, cioè con Dio. Quell'anima che assetata di infinito, emancipandosi dai vincoli del corpo, alla fine si identifica completamente con quella natura che intendeva “eroicamente” vedere, cioè conoscere. Cosicché, in preda agli “eroici furori”, Atteone ricerca le tracce del divino, i riflessi della luce divina nella natura. E in questa febbrile ricerca, il cacciatore alla fine viene convertito nella preda cacciata. Trasformandosi - spiritualizzandosi - nel divino infinito. Insomma, Atteone giunge a contemplare Diana nuda – il corpo della natura, il tutto come uno, l'essenza della verità – e viene mutato in cervo. Ovvero, nella preda che egli intendeva cacciare. Atteone muore. Ma la sua morte “sensuale” – intende dirci Bruno – spalanca la

via alla *vera* vita. La vita intellettuale, la vita spirituale. La vita eterna:<< Qua gli dan morte i suoi gran cani e molti: qua finisce la sua vita secondo il modo pazzo, sensuale, cieco e fantastico, e comincia a vivere intellettualmente; vive vita de dei, pascesi d'ambrosia e inebriarsi di nettare >> ( *De gl'heroici furori*, 607 ).

Fuor di metafora, il mito ribadisce che solo l'universale può essere oggetto della conoscenza. Concepito come sostrato, l'universale – la natura - è infatti ciò che permane, che rimane sempre costante e identico a se stesso. Mentre le cose particolari e sensibili – come i nostri corpi - vanno e vengono. Ecco perché non sono conoscibili le singole cose determinate. Conoscibile – evidentemente, per via negativa - è la natura in generale. Quale fondamento unitario dei molteplici fenomeni particolari. Si tratta – come è stato del resto sottolineato nella storia della filosofia - di una presa di distanza da quell'empirismo gnoseologico rinascimentale che Bruno aveva conosciuto e apprezzato studiando il *De rerum natura iuxta propria principia* del suo conterraneo e contemporaneo Bernardino Telesio. Compito della conoscenza – della filosofia speculativa o contemplativa – per Bruno è quello di elevarsi al di sopra della molteplicità dei fenomeni particolari, per attingere quell'unità metafisica che vive all'interno di essi. La filosofia contemplativa – precisa Bruno - ha come scopo ultimo la conoscenza della natura:<<



Scopum philosophiae contemplativae esse cognitionem naturae >> (*Opere magiche*, III, 261). Insomma, il concetto non potrà mai cogliere la realtà della singola cosa, come dirà poi Galilei. Ma mentre per Bruno nell'universalità che il concetto può conoscere si realizza la coincidenza del soggetto e dell'oggetto della conoscenza - l' "indiamiento" nell'uno-tutto divino in cui gli opposti coincidono - per Galilei l'universalità sarà data dall'astrazione delle leggi matematiche.

C'è chi ha colto un'evidente aporia nella gnoseologia di Bruno. O meglio, una contraddizione tra la gnoseologia e la sua cosmologia. All'interno della quale la natura è valorizzata a tal punto che - come abbiamo visto - la sua "filosofia della natura" si converte in una "religione della natura". La quale sostituisce la dottrina tomistica che concepiva la filosofia come elaborazione dei *preambula fidei*. Affermando l'impossibilità di cogliere con il concetto - ciò che è stabile e identico - la mutevolezza sempre sfuggente del corpo singolo, quest'ultimo, alla fine, non possiede né essere né valore in sé. Non possiede insomma nessuna verità, nessuna consistenza ontologica. Come la molteplicità dei singoli e differenti fenomeni, del resto. Ecco perché la fisica - nel pensiero di Bruno - si dissolve nella metafisica. Non c'è altro modo per salvare il mondo dall'inquietudine del divenire che quello di "spiritualizzarlo". Ciò che il suo "maestro" Telesio - che per una serie di circostanze Bruno non ebbe mai la

fortuna di conoscere personalmente - intendeva invece scongiurare. Non solo tra il particolare e l'universale l'intervallo è incolmabile intellettualmente. Ma il particolare, fuori dall'universale, è puro nulla. Non ha verità. Che può invece acquisirla nella misura in cui, contemplandola, si "india" in essa ( l'*henosis* dello Pseudo-Dionigi ) nell'uno-tutto, << il quale essendo tutte le cose e comprendendo tutto l'essere in sé, viene a far che ogni cosa sia in ogni cosa >> ( *De la causa, principio et uno*, 465 ).

Scopo e termine di tutte le filosofie naturali – precisa ancora Bruno - non è quello di conoscere i singoli fenomeni, ma l' "unità dell'universo". Se è vero che l'anima, in quanto forma di tutte le cose, si ritrova in tutte le singole cose, per cui si può dire che tutte le cose naturali sono animate, è pur vero che è l' "anima del mondo" a costituire il principio costitutivo dell'universo. Sebbene offra lo stimolo iniziale per la conoscenza ideale, al di fuori del tutto-uno il particolare è meno che niente. Per poterlo in qualche modo salvare dal nulla che il singolo fenomeno, in quanto tale, è, siamo costretti necessariamente e paradossalmente a dissolverlo nell'astrazione dell'uno-tutto. Dove acquista la sua verità. Di questo paradosso Bruno è perfettamente consapevole. Infatti, sebbene sia convinto che nell'universo infinito nulla si disperde e ogni cosa si conserva, forse un po' malinconicamente precisa che la nostra irripetibile esistenza

“passa eternamente”. E non c’è speranza alcuna che nella vita eterna sia possibile ritrovarla così com’è qui ed ora. E’ vero – come sostiene Ovidio in un celebre passo delle *Metamorfosi*, riportato da Bruno nel *De causa* – che << le anime non muoiono, ma abitano la dimora che li accoglie. Tutto si muta, niente perisce >> ( *Morte carent animae, domibus habitanque receptae./ Omnia mutantur, nihil interit* ) ( *Metamorfosi*, XV, 153-159 ). Ma nella dimora eterna che le accoglie esse saranno irrimediabilmente *altre* da quello che erano nel tempo.

Forse è per questo che, nonostante tutto, Bruno aveva paura della morte e non avrebbe voluto morire. Certo - come fa dire a Teofilo nel *De la causa* - nessuna cosa si annichila perdendo il suo essere. Eccetto la << forma accidentale esteriore e materiale >>. Che però è la nostra singola e preziosa esistenza. Sia la materia che la forma – continua Teofilo - << sostanziale di che si voglia cosa naturale, che è l’anima, sono indissolubili ed adnihilabili >>. Come dire: l’uomo Socrate è mortale in quanto “accidente” e irrilevante circostanza dell’eterna materia. Ma la “forma sostanziale” di Socrate – la “socrità”, come platonicamente la chiama Teofilo – non è soggetta al divenire e dunque alla morte, in quanto è compresa e custodita nell’uno-tutto della natura. Per cui - conclude Teofilo - << non dobbiamo travagliarci il spirito, ecco come cosa non è, per cui sgomentarne dobbiamo. Perché questa unità è sola e stabile, e sempre rimane; questo uno è eterno;

ogni volto, ogni faccia, ogni altra cosa è vanità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo uno >> ( *De la causa, principio et uno*, 418 ).

Insomma, per aggirare l'espedito elaborato da Socrate, che - come abbiamo visto - per garantire l'immortalità dell'anima individuale è costretto ad operare una "separazione" ( *lysis* ) dell'anima dal corpo ( *Fedone* 64c ), Bruno ripristina l'unità gnostico-ermetica di materia e vita, di corpo e anima. Sostenendo che la vita è da sempre e per sempre unita indissolubilmente alla materia. Pertanto, immortale è solo l'anima del mondo. Mentre le anime individuali, le "anime particolari" - come le chiama negli *Eroici furori*, e nella *Lampas trignita statuarum* - sono semplici "folgorazioni" dell'anima mundi. Non potendo "concretamente" salvare il singolo individuo - perché è il singolo individuo che invoca disperatamente l'impossibile salvezza dalla morte - non c'è altro modo che quello di spiritualizzarlo nell'anima-vita, nella materia eterna. Solo così sarà salvo.

Si tratta, evidentemente, di una ripresa della tradizione orfica e pitagorica. Da cui peraltro assume la dottrina della metempsicosi. Con la sua unità spirituale e materiale di tutti gli esseri. Ne parla soprattutto nella *Cabala del cavallo pegaseo*. In questo modo, alla salvezza platonico-cristiana in un presunto aldilà del mondo che non

lo convinceva, Bruno contrappone una salvezza gnostico-ermetica. E' questa la sua risposta all'angoscia del divenire e al grido di dolore delle creature. Chissà se ha fornito questa stessa risposta al *suo* grido di dolore, quando le fiamme del rogo dell'Inquisizione acceso sotto i suoi nudi piedi a Campo dei Fiori il 17 febbraio del 1600 iniziavano a bruciare la sua povera carne.

3. *Extra civitatem nulla securitas*: la politica moderna, tra secolarizzazione dell'escatologia e conservazione della quiete.

La polis sorge – scrive Aristotele – non solo per << rendere possibile la vita >> ma << per render possibile una vita felice. Quindi ogni stato esiste per natura >> ( *Politica* I, 2, 1252b, 6 ). Pertanto, non è una creazione politica. Cosa vuol dire che la politica *non è* una creazione politica? Innanzitutto che la polis << è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole ( *zoon politikon* ) ( *Politica*, I, 2, 1253a, 6 ). Solo all'interno delle relazioni comunitarie che si esplicano nello spazio della città, l'individuo può conservare la vita e condurre un'esistenza “buona”. Fuori dalla città - oltre i suoi limiti – è impossibile, per l'individuo, non solo conseguire un'esistenza “buona”. Ma conservare la sua stessa vita. Solo nello Stato può esserci sicurezza: *extra civitatem nulla securitas*.

E' la città che salva l'individuo dalla mortale solitudine. Alla quale sarebbe inesorabilmente condannato, se si ponesse fuori dalle relazioni comunitarie. Non a caso, i greci chiamavano *idios*, l'individuo privato. Quello che per Platone è anche *arrhethon*,

ineffabile, o *aneu logou*, senza parola, come dice Aristotele. Colui cioè che si illude, nella sua delirante idiozia, di poter fare a meno degli altri. Dunque, non solo la città “è per natura”. Ma è – prosegue Aristotele - << anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio >> ( *Politica*, I, 2, 1253a, 7 ).

Il singolo individuo non sarebbe nulla, senza la pluralità ordinata della polis. Solo nell'*ordine* della polis può salvarsi dalla mortale solitudine. Solo nella pluralità ordinata della polis l'individuo si sottrae alla sua angosciante solitudine, inserendosi in uno spazio comune. All'interno del quale egli avverte di non essere il solo a fare esperienza della paura della morte, giacché tale paura è condivisa dalla comunità politica. E all'interno della comunità politica – caratterizzata dal succedersi delle generazioni – la paura della morte trova una parziale sconfitta. Poiché nella sopravvivenza della comunità alla quale appartiene, l'individuo vede garantita la propria ansia di salvezza. Da questo punto di vista, la comunità politica è un dispositivo che serve a neutralizzare la paura della morte di ciascun individuo. E' l'angoscia della morte a proiettare nella polis le attese di

salvezza degli individui. Ma è paradossalmente anche l'angoscia della morte a nutrire le attese di salvezza degli individui. Come se la continuità delle generazioni, che si susseguono all'interno della comunità politica, immunizzino ciascun individuo dalla paura della morte. Ecco perché la polis ha a che fare con la felicità. E con la morte, il suo controcanto negativo. Ecco perché la polis salva.

Tuttavia, per salvarsi dalla mortale solitudine, non è sufficiente abitare naturalmente gli spazi della città. E' la "cittadinanza politica" ( *politeia* ) a *rappresentare* la vera salvezza. Che deriva dalla partecipazione attiva degli individui alla vita della polis. Dalla partecipazione degli individui alla definizione della costituzione che è – dice sempre Aristotele - << l'ordinamento delle varie magistrature d'uno stato >> ( *Politica*, III, 6, 1278, 82 ). E' pertanto la *rappresentazione politica* dell'ordine a stabilizzare il conflitto, conferendo forma al divenire. Principale – se non esclusivo - obiettivo dell'ordine politico è quello di immunizzare il divenire attraverso la produzione normativa volta a mettere preventivamente sotto controllo il rischio del futuro. Per poter salvare l'incessante divenire – ovvero, la nostra stessa vita - la politica è costretta preventivamente a condannarlo, sacrificandolo nel "gelido mostro" dello Stato, come dirà Nietzsche. In qualcosa che è *già* divenuto, che è *già* dato. Che è *già* "stato", come indica il suo participio passato. E' l'*artificiale*



rappresentazione politica dell'ordine a garantire la *reale* convivenza civile.

Diciamo pure così: il conflitto – l'incessante divenire della nostra esistenza che evoca l'inquietudine della morte – è sempre in vista dell'ordine – della stabilità metafisica dell'essere. Di per sé il conflitto – la nostra esistenza – è irrepresentabile. O meglio: è rappresentabile. Ma solo nella forma della sua metafisica – astratta - *reductio ad unum*. Della sua *reductio* all'ordine, appunto. Dove il conflitto – la nostra inquieta esistenza – viene rappresentato nella forma della sua dissoluzione. E all'alba dell'epoca moderna, l'ossessione dell'ordine politico – e la speculare paura del disordine/conflitto naturale - è comune sia al cosiddetto “realismo politico”, sia al pensiero utopico. Non è un caso che nella sua *Città del sole*, Tommaso Campanella ( 1568-1639 ) pone, a garanzia della sua città ideale, un *ordine* gerarchico di magistrature elettive che culmina nel vertice dello Stato. Dove sono collocate *Potenza*, *Sapienza* e *Amore* che si occupano rispettivamente della difesa armata della città, delle scienze, della salute fisica e del benessere dei suoi abitanti.

E' però nell'*unità* del Metafisico – il platonico filosofo re – che la città, illuminata dal suo sconfinato sapere, trova la garanzia della sua stabile conservazione nella concordia fraterna dei suoi abitanti. Anche la repubblica ideale di *Utopia* immaginata da Thomas More (

1478-1535) è strutturata secondo un rigido *ordine* gerarchico. Classi, professioni, istituzioni: tutto è ordinato e regolato. Perfino la disposizione urbanistica è rigidamente pianificata: *Utopia* – il regno della felicità perfetta – comprende 54 città. Tutte identiche tra loro. Le case sono tutte a tre piani, tutte perfettamente allineate, tutte della stessa forma. Il potere patriarcale e l'autorità degli anziani garantisce una disciplina organica. Il governo di più famiglie è elettivo, in raggruppamenti piramidali, fino al magistrato supremo.

E l'astratto assillo dell'ordine – senza il quale non sarebbe possibile garantire la continuità delle generazioni e assicurare una vita felice – pervade l'intera organizzazione della *Nuova Atlantide* di Francesco Bacone ( 1561-1626 ). Una ideale repubblica scientifica e tecnocratica in cui a ciascun individuo è assegnato un preciso e specifico compito. I sapienti della “Casa di Salomone” esercitano i propri lavori intellettuali in maniera differenziata, ma rigidamente articolata. Perché il sapere scientifico – da cui deriva per l'intera umanità una vita felice – è la conseguenza di una attività non di singoli sapienti eccezionali, ma di una comunità ben organizzata di ricercatori. L'immagine della città ideale ha certamente a che fare con l'esigenza di una radicale riforma sociale. L'utopia politica è anche *critica realistica* delle condizioni presenti. Ma è soprattutto il

vagheggiamento di una comunità ideale. Di un luogo ( *topos* ) ottimo ( *eu* ) ma inesistente ( *ou* ) che salva.

Prendiamo l'*Utopia* di More. Nel primo libro egli svolge una violentissima polemica contro gli ordinamenti politici europei. In particolare, contro quello inglese per bocca di Raffaele Itlodeo, immaginario compagno di viaggio di Amerigo Vespucci. Dichiarandosi contrario al provvedimento legislativo che introduceva in Inghilterra la pena di morte per i reati di furto, Itlodeo sostiene che tale pena rischierebbe di scacciare un male – il furto – con un altro male peggiore: la morte. Il vero problema è piuttosto quello di indagare le radici sociali del reato. Che derivano dall'assenza di giustizia sociale. La diffusione del sistema delle *enclousures* non farebbe che aumentare l'iniqua ripartizione dei beni. Che può essere superata solo mediante l'abolizione della proprietà privata. Fonte di conflitti. E di infelicità: << ... la sola e unica salvezza dello Stato è d'imporre l'uguaglianza, la quale non so se possa mai mantenersi dove le cose sono proprietà privata dei singoli. Ciascuno, infatti, sotto determinati titoli, fa sue quante più cose può e, per quanto grande sia il numero di beni, pochi son quelli che se li dividono tutti fra loro, lasciando agli altri la miseria >> ( *Utopia*, 50 ).

Anche nella *Città del sole* Campanella denuncia – non in maniera esplicita come Moro – i mali del mondo presente. Egli si trova

prigioniero nelle carceri napoletane da tre anni, quando nel 1602 scrive la sua opera. Nel 1599 si era posto a capo di una vasta congiura contro il potere spagnolo e contro la gerarchia ecclesiastica. La sua denuncia del “male del mondo” è una denuncia dell’ingiustizia sociale. Quell’ingiustizia che è il prodotto di un sapere che non si fa debitamente carico di migliorare tecnicamente le condizioni di vita degli individui, come dice Bacone nella *Nuova Atlantide*. Tuttavia, l’utopia politica – perlomeno quella che fiorisce nell’età della Controriforma – non risponde soltanto all’esigenza della riforma sociale, delineando riconciliate città ideali. Non solo nella *Città del sole* di Campanella, nell’*Utopia* di More, nella *Nuova Atlantide* di Bacone, ma nella *Città felice* di Francesco Patrizi da Cherso, nella *Repubblica immaginaria* di Lodovico Agostini, nel *Mondo savio e pazzo* di Anton Francesco Doni, nella *Repubblica d’Evandria* di Lodovico Zuccolo, l’utopia politica è innanzitutto la ricerca delle regolarità dell’ordine politico, sul modello del funzionalismo organicistico. Diciamo pure, sul modello metafisico-naturalistico della *Physis*, come in Aristotele.

L’utopia, infatti, tende a negare il mutamento, in quanto essa rappresenta già la perfezione ideale realizzata. Per cui, il divenire è un pericolo da scongiurare, in quanto potrebbe introdurre nella città soltanto conseguenze negative in un ordine privo di difetti. La *Città*

*felice* – scrive Lodovico Zoccolo - << non può crescere, si mantiene ferma, e stabile nella sua buona costituzione >> ( *Il Belluzzi, ovvero Della Città felice*, 170 ). La perfezione dell'ordine ideale già realizzato esclude, pertanto, la temporalità stessa. Non avendo un futuro, l'utopia viene così sottratta alla storia.

Dunque, è nella città che diventa possibile ridurre all'ordine politico il disordine naturale generato dal *bellum omnium contra omnes*. E' dentro lo spazio delimitato dai confini urbani che l'inquietudine del divenire viene depotenziata dalla sua minacciosa carica distruttiva. Obiettivo non certo secondario delle prime grandi utopie politiche dell'epoca moderna è pertanto quello di conferire una *forma* istituzionale *stabile* alla caotica *materia* del *divenire* sociale. Né più né meno di quanto si prefiggono i teorici della “ragion di Stato”. I quali identificano il bene supremo della comunità politica nel principio della “conservazione”. Un dispositivo composto dal binomio controllo-repressione, teso al disciplinamento e al dominio dell'inquietudine sociale rappresentata dalle disordinate passioni:<< Stato – scrive Botero - è un dominio fermo sopra i popoli e ragion di Stato è notizia di mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare un dominio così fatto >> ( *Della Ragion di Stato*, libro I, cap. I, 55).

Solo che, a differenza dei teorici della ragion di Stato gli utopisti, oltre alla ordinata “conservazione” della comunità, pensano anche alla

*purificazione ideale degli individui*. Che deve essere conseguita mediante una pervasiva pedagogia sociale tesa a rendere virtuosi – come dice Patrizi da Cherso - gli abitanti della città ideale:<< Consistendo, adunque, la felicità, per la maggior parte e compimento suo, nell’operazioni della virtù, bisogna, se i nostri cittadini vogliono esser beati, che sieno in prima virtuosi >> ( *La città felice*, 137 ). Mentre i teorici della ragion di Stato sembrano prevalentemente – se non esclusivamente – preoccupati della *conservazione* della comunità politica, gli utopisti assumono la conservazione come presupposto normativo-trascendentale per conseguire l’aristotelica “vita buona”. Che si realizza nella compiuta edificazione della città felice. Non a caso, sia nella *Città del sole* che nell’*Utopia* e nella *Nuova Atlantide*, la componente religiosa gioca un ruolo fondamentale per realizzare la *catarsi della comunità*. Senza l’intreccio politico-teologico, la conservazione di ciascun individuo - nella forma dell’astrazione della comunità politica - non darebbe luogo, infatti, alla “vita buona”:<< Sommo sacerdote è il Sole – scrive Campanella -; e tutti gli ufficiali sono sacerdoti ... , e officio loro è purgar le coscienze >> ( *La città del Sole*, 43 ).

Ordinamento gerarchico della politica e ordinamento gerarchico del sacerdozio concorrono alla “conservazione” e alla “salute” della città. Così come la legislazione politica trova la sua

verità nella Legge divina, allo stesso modo la *cura* degli affari mondani ha il suo fondamento nella *cura* spirituale dell'anima. Con l'utopia politica, pertanto, la salvezza escatologica – quella di Agostino e di Gioacchino da Fiore, per intenderci – subisce una torsione sul versante della secolarizzazione. Tuttavia, condotta nella dimensione mondana del *seculum*, la salvezza tende a svuotare la politica della sua dimensione produttiva. O, come direbbe Machiavelli, “effettuale”.

Infatti, mentre l'apocalisse è il radicale rovesciamento – la fine - della realtà presente terrena, l'utopia concepisce la salvezza come un compimento, un perfezionamento dell'esistente. Che si consegue attraverso la razionalizzazione della polis. Una razionalizzazione che nella *Nuova Atlantide* si configura come una vera e propria terapeutica tecnocrazia in grado, se non di sconfiggere, almeno di allontanare la paura della morte – massima infelicità e massimo dolore – dalla vita dei suoi abitanti: << Fine della nostra istituzione – spiega il Padre della Casa di Salomone, un'istituzione dedicata allo studio e alla contemplazione delle “opere e delle creature di Dio” – è la conoscenza delle cause e dei segreti movimenti delle cose, allo scopo di ampliare i confini dell'impero umano verso una sempre più completa attuazione di tutte le cose che sono attuabili >> ( *La Nuova Atlantide*, 814 ).

Solo se si conosce “scientificamente” la causa è possibile “tecnicamente” dominare i fenomeni della natura. E’ così possibile, mediante sofisticate macchine, far ritornare artificialmente salata l’acqua dolce, moltiplicare e accrescere le forze dei venti, << produrre nuovi metalli artificiali >> che vengono usati per << curare le malattie e per prolungare la vita >>. Vengono inoltre praticati innesti e inoculazioni mediante cui vengono fatte nascere artificialmente piante e fiori più presto o più tardi della loro stagione naturale << e li facciamo nascere e crescere più rapidamente del loro corso normale >>. Le piante piccole vengono rese più grandi, quelle grandi più piccole. Le piante dolci amare, quelle amare dolci. Ci sono anche strumenti che sono in grado di far nascere diverse piante senza rami o di creare diverse piante nuove e trasformare alberi e piante in altre specie. Ma, grazie agli esperimenti di dissezione – prosegue il Padre – abbiamo raggiunto risultati straordinari nella medicina e nella chirurgia:<< Come la continuazione della vita quando diversi organi, che voi considerate vitali, sono morti e asportati; la resurrezione dei corpi che all’apparenza sembrano morti >> ( *Ivi*, 818 ).

Sia per via chirurgica che medica << sperimentiamo su di essi tutti i veleni e altri medicinali. Riusciamo a renderli artificialmente più grossi e più alti di quanto comporti la loro specie, e viceversa più piccoli, arrestando il loro sviluppo. Li rendiamo più fecondi e



prolifici del normale, oppure al contrario sterili e infecondi. Possiamo variarne il colore, la forma, l'attività, in molti modi. Abbiamo scoperto mezzi per ottenere incroci e accoppiamenti diversi che generano nuove specie, e non sono infecondi, come reputa l'opinione comune... E ciò che noi facciamo – conclude il Padre – non avviene per caso, giacché sappiamo in precedenza quale specie di creatura nascerà da ciascuna materia o incrocio >> (*Ibidem*). Ma a cosa serve un “sapere preventivo” – “sappiamo in precedenza”, dice il Padre - se non a immunizzare scientificamente il *salutare ordine* del presente dal *patologico disordine* del futuro?

In quanto escatologia secolarizzata, l'utopia politica consegna le ansie di salvezza in un ordine politico totalmente amministrato, dunque. E storicamente compiuto. Dove alla fine non c'è più spazio per la politica. Poiché è stato realizzato politicamente – idolatricamente – ciò che la profezia apocalittica aveva escatologicamente annunciato. Non è più Dio a salvarci. O meglio: ci salverà alla fine dei tempi. In attesa della sua definitiva salvezza, a soccorrerci nel tempo presente è la scienza, il “sapere preventivamente le cause” per dominare la paura del divenire, ponendo così rimedio al male. Sono le molteplici tecniche rettamente coordinate e orientate dalla *basilikè téchne* (“tecnica regia”, chiama Platone la politica) che possono prometeicamente venirci in aiuto, come nella *Nuova*

*Atlantide*. A patto che la proprietà privata, radice dell'ingiustizia e dell'infelicità, sia *politicamente* abolita e i beni vengano considerati esclusivamente per il loro valore d'uso – dirà Marx - e non come merce di scambio. A salvarci è la repubblica filosofica della *Città del sole*, in cui la rigida organizzazione controllata dal *Metaphysicus* assicura concordia fraterna e felicità all'indistinta comunità dei suoi identici abitanti. Che vivono anch'essi nella ordinata comunanza dei beni. Ordinata comunanza dei beni che rappresenta la condizione imprescindibile per poter costituire quella città ideale "ben ordinata" immaginata anche da Anton Francesco Doni nel *Mondo savio e pazzo*:<< ( Questa città ) era disegnata in tondo perfettissimo, a guisa d'una stella ( ... ) Aveva la città in ogni strada due arte, come dire da un canto tutti i sarti, dall'altro tutte le botteghe di panno ( ... ) Eranvi due strade o tre d'osterie ( ... ) e davano da mangiare all'uno quanto all'altro. ( ... ) Una strada o due di donne, e andava a comune la cosa. ( ... ) Tutto era comune >> ( *I Mondi e gli inferni*, 162-166 ).

E' la comunità politica ideale che "conserva la salute" – materiale e spirituale – dell'individuo universalizzato. Solo universalizzandosi nella comunità ideale gli individui della *Città del sole*, quelli di *Utopia* e della *Nuova Atlantide* potranno politicamente anticipare la loro salvezza escatologica. E la forma dell'anticipazione escatologica è data proprio dalla realizzazione idoltrica della perfetta comunità.

Della felice “vita buona”. Che viene conseguita riducendo il *divenire* sociale all’*essere* statuale, al rassicurante e stabilizzante “participio passato” dello Stato. Riducendo la molteplicità differente dei singoli individui mortalmente finiti, all’indistinta unità metafisica della *koinonia* comunitaria.

Certo che la polis è conflittuale coabitazione di molti. Tuttavia, destino della città è quello di tendere metafisicamente – utopisticamente – alla quieta unità dell’ordine. E non solo per garantire l’esistenza degli individui. Ma per renderli felici, immunizzandoli dalla morte. Per immunizzarsi dalla morte, tuttavia, ciascun individuo deve farsi comunità, astraendosi in essa. Deve pertanto annullarsi, dissolversi, morire nell’indistinta *Città felice*. Deve annullarsi, dissolversi, morire nel corpo del *Leviatano* per poter continuare a vivere in – con - esso. All’origine della politica moderna – sia nella versione “realista” che in quella “utopica” – c’è dunque il mito della polis “comune ed una”, come dice Aristotele. La polis, che è pluralità, deve essere resa comune ed una: << E’ indispensabile che lo stato, essendo .... pluralità, realizzi mediante l’educazione comunità e unità >> ( *Politica*, II, 5, 1263b, 40 ). La polis, che per la sua costitutiva pluralità ( *plethos* ) non può scaturire da individui simili ( *ex homoion* ), ha tuttavia bisogno paradossalmente di un

mitico orizzonte comune, senza il quale gli individui dissimili non potrebbero convivere.

Ma in questo mitico orizzonte comune, declinato “realisticamente” come semplice conservazione della comunità, oppure “utopicamente” come realizzazione mondana della “vita buona”, la politica deve introiettare al suo interno ciò che tende a negarla: la morte. Per sfuggire al rischio estremo dell’annientamento, la comunità politica deve assumere al proprio interno una scheggia del nulla che la minaccia dall’esterno. Deve cioè incorporare, in maniera preventiva e parziale, qualcosa di ciò che tende a negarla. Nel caso di Aristotele, il mito “negativo” dell’unità. Ma così facendo, la polis correrà sempre il rischio dell’autodissoluzione. Un rischio mortale che lo stesso Aristotele prefigura: << Eppure è chiaro – egli osserva – che se uno stato nel suo processo di unificazione diventa sempre più uno, non sarà più neppure uno stato, perché lo stato è per sua natura pluralità e diventando sempre più uno si ridurrà a famiglia da stato e a uomo da famiglia: in realtà dobbiamo ammettere che la famiglia è più una dello stato e l’individuo della famiglia: di conseguenza chi fosse in grado di realizzare tale unità non dovrebbe farlo, perché distruggerebbe lo stato >> ( *Politica* II, 2, 1261a, 32 ). Infatti, il pericolo estremo è proprio l’eccesso di comunità, la realizzazione perfetta dell’indistinta unità politica. E’ da questa dissolutiva minaccia

prodotta dalla politica che la stessa politica deve proteggere la vita umana.

Si tratta dello stesso carattere immunitario che contraddistingue la religione, sospeso sulla linea di confine che unisce e separa insieme il paradigma bio-medico e quello giuridico-politico. La religione, infatti, può salvare e sanare la vita – è questa la logica soteriologica che la anima – a patto che introietti nel suo dispositivo rassicurante qualcosa che la tiene vincolata al suo opposto. Diciamolo diversamente: la religione è una sorta di antidoto che la logica utilizza per contenere in qualche modo il potenziale distruttivo che essa stessa alimenta. Per poter neutralizzare il veleno – la paura della morte che essa stessa produce - è costretta a farne uso. Per proteggerci da ciò che la religione sempre ritualmente evoca – la paura della morte – la religione deve far ricorso, introiettandola, alla minaccia della morte.

E' questo, in un certo senso, il nostro *Sein zum Tode*, il nostro costitutivo “essere per la morte”, di cui ci parlerà Heidegger nel Novecento. E' per questo che la politica moderna – che nasce per rendere possibile e conservare la vita ( realismo politico ) e sussiste per assicurare una vita buona e felice ( utopia ), ha sempre a che fare con la morte. Sin dal fraticida Caino. Che per paura di essere a sua volta ucciso, fonda la città per proteggersi e salvarsi dalla morte. Sin dal fraticida Romolo. Sin dalla correatà di Adamo. La politica non

può che essere una *politica della morte*. Anche se intende non solo proteggere la vita, ma renderla felice. Del resto, da cos'altro la comunità cristiana può essere salvata, se non dalla sacrificale morte di colui che la rende effettivamente possibile? Non è forse grazie alla morte di Cristo che all'uomo può essere assicurata la vita eterna?

La politica non può che essere pertanto una politica della paura, come in Hobbes. Anche se intende paradossalmente immunizzarci da essa. Giacché per salvarci dalla minaccia della paura della morte, la politica è costretta ad assumere dentro di sé la minaccia stessa: *ex malo bonum*. Solo la paura indotta dal *Leviatano* è in grado di guarirci dalla reciproca paura dello stato di natura. Del resto, ne è perfettamente consapevole il "realista" Machiavelli, quando in una lettera del 17 maggio del 1521 a Guicciardini confessa: << Io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso: imparare la via dello Inferno per fuggirla >> ( *Lettere*, 402 ).

Solo colui che sperimenta sino in fondo il male può sottrarvisi e intraprendere la *terapia salvifica*, sembra dire Machiavelli. Non si tratta, però – come potrebbe a prima vista apparire - di una dialettica conversione del negativo ( il male ) nel positivo ( il bene ). Non c'è nessuna simmetrica relazione di complementarità tra i due poli. Non fosse altro perché male e bene risultano entrambi "compossibili" in ogni decisione politica. Machiavelli ce lo ricorda in quella celebre

pagina sulfurea del *Principe* dove scrive: << uno principe, e massime uno principe nuovo ... bisogna non partirsi dal bene, potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato >> ( *Il Principe*, 68-9 ). Detto altrimenti: il male - la paura della morte - accompagna la politica come la sua ombra più fedele. Non è un evento che fa irruzione dal suo esterno, ma è la possibilità sempre presente che minaccia la politica dal suo interno. Sin dal suo mitologico inizio, con Caino. Sin dalla fondazione della polis. Che sorge negativamente con la morte ( con il male ) e che dalla morte ( dal male ) cerca ossessivamente di immunizzarsi. Ma per poterlo fare, la politica – come la religione, del resto e ogni sistema giuridico - è sempre costretta ad evocarla. E' la logica immunitaria a sorreggere il dispositivo di salvezza della politica. Così come la vita, per proteggersi da una infezione esterna, deve includere l'agente patogeno che l'ha indotta per negarne, neutralizzarne la minaccia distruttiva, così la politica può conservare la vita degli individui solo astraendoli in un ordine artificiale che esclude il loro libero sviluppo, il loro disordinato e vitale divenire. Insomma, la politica è in grado di proteggere gli individui dal pericolo mortale di un conflitto distruttivo, negandoli in quanto individui. La politica può conservare la vita degli individui, pertanto, solo destituendoli come individui.

E' infatti con la costante minaccia della guerra – dunque, con la costante paura della morte – che è possibile conservare nella polis la vita degli individui. Pensare la guerra – come osserva Machiavelli sulla scorta del celebre motto tucidideo: *si vis pacem para bellum* – anche in tempi di pace:<< Filopemene, principe degli Achei, intra le altre laude che dalli scrittori li sono date, è che ne' tempi della pace non pensava mai se non a' modi della guerra >> ( *Il Principe*, 59 ).

Del resto, se Roma ebbe una fortuna grandissima e un ordine civile duraturo, lo si deve al fatto che Tullo Ostilio, terzo re di Roma, << ripigliò la virtù di Romolo ... re ferocissimo e bellicoso >> ( *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 160 ). Per potersi stabilmente conservare, la polis deve incessantemente evocare la guerra. Perfino in tempi di pace:<< Conchiudo pertanto con questo discorso – precisa Machiavelli -, che la virtù di Romolo fu tanta che la potette dare spazio a Numa Pompilio di potere molti anni con l'arte della pace reggere Roma; ma dopo lui successe Tullo, il quale per la sua ferocia riprese la riputazione di Romolo; dopo il quale venne Anco, in modo dalla natura dotato che poteva usare la pace e sopportare la guerra. E prima si dirizzò a volere tenere la via della pace, ma subito conobbe come i vicini giudicandolo effeminato lo stimavano poco: talmente che pensò che a volere mantenere Roma bisognava volgersi alla



guerra, e somigliare a Romolo, e non a Numa >> ( *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 161 ).

E tuttavia, con la permanente esposizione degli individui alla guerra, la polis deve paradossalmente sacrificarli per poterli conservare. Senza il costante pericolo del conflitto, non è immaginabile nessun ordine politico che salva. Il conflitto non è ciò che impedisce l'ordine e l'ordine non è ciò che neutralizza il conflitto. L'ordine politico – a partire da Machiavelli - è ciò che protegge la comunità facendo invece ricorso al conflitto. Pertanto, il conflitto – il divenire – è sempre in funzione dell'ordine – dell'essere. Sebbene l'unica realtà della politica sia il conflitto, come ci insegna Machiavelli. Sebbene la nostra vita sia contrassegnata dal divenire. Mentre l'ordine è solo un artificio. Suona infatti così la celebre raccomandazione di Machiavelli: mai le “repubbliche” << si ordineranno senza pericolo, perché gli assai uomini non si accordano mai ad una legge nuova che riguardi uno nuovo ordine nella città, se non è mostro loro da una necessità che bisogna farlo; e non potendo venire questa necessità senza pericolo, è facil cosa che quella repubblica rovini avanti che la si sia condotta a una perfezione d'ordine. Di che ne fa fede appieno la repubblica di Firenze, la quale fu dallo accidente d'Arezzo nel dua riordinata, e da quel di Prato nel dodici disordinata >> ( *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*,

109-110 ). Il riferimento è alla ribellione di Arezzo avvenuta nel 1502, domata dall'intervento armato francese.

Grazie a quel “pericolo”, infatti, le istituzioni fiorentine vennero sostanzialmente migliorate. Viceversa, quando Prato venne distrutta dalle armate spagnole nel 1512, i Medici poterono far ritorno a Firenze e si pose fine alla repubblica di Pier Sederini. Per Machiavelli, dunque, il conflitto è funzionale all'ordine. Il potere politico può utilizzare in maniera strumentale il conflitto - una rivolta, una sedizione - per legittimare e consolidare il proprio dispositivo repressivo. Seguendo sempre il paradigma immunitario, si può dire che un male, quando è dominato e rovesciato contro se stesso, non fa che intensificare la potenza del corpo politico che lo ospita. Se il conflitto è il male, per guarire la comunità la politica non deve far ricorso al suo opposto, il bene - l'ordine -, ma ad un altro male. E' con un altro veleno infatti che si può guarire il corpo della comunità insidiato dal veleno. Il rimedio al male sta dunque nella sua assunzione in forme e dosi tali da immunizzare definitivamente da esso poiché – come dice Paracelso - << spesso una medicina è veleno e spesso farmaco per una malattia in un determinato momento >> ( *Paragrano*, 121 ).

Insomma, per poter proteggere la loro singola vita, gli individui sono costretti a rinunciarvi. Sacrificandola nella gelida omogeneità

della *Città felice* di Patrizi da Cherso. O nel *Leviatano* di Hobbes. Sacrificare l'esistenza per poterla conservare e dunque salvare: è da questa minacciosa e terribile potenza distruttiva che la politica moderna – nelle sue varianti utopiche e realiste – non riesce a immunizzare l'individuo dalla paura della morte. O meglio: lo immunizza. Ma è una forma di immunizzazione che per poter essere efficace richiede la continua esposizione dell'individuo alla morte. Richiede la sua dissoluzione nell'astrazione della salvifica comunità felice, come quella immaginata dai teorici delle grandi utopie. Oppure nell'altrettanto astratta comunità teorizzata dal realismo politico, che si limita a salvare esclusivamente la vita degli individui proteggendoli dalla minaccia della morte. In entrambi i casi, la comunità politica ( *koinonia politiké* ), per poter proteggere gli individui dal rischio della morte, è come se li uccidesse preventivamente, dissolvendoli nella sua salvifica astrazione universale. Dentro cui gli individui sono protetti. Ma al prezzo dell'inibizione delle loro forze vitali. Al prezzo di reprimere gli impulsi che premono dentro il loro corpo, la loro carne. Diciamo pure: al prezzo di sacrificare la loro vita. Infatti, la progressiva intensificazione del trattamento immunitario che la politica utilizza per difendere la vita degli individui – la generalizzata medicalizzazione politica della società che inizia nell'età moderna – alla fine indebolisce i loro corpi, abbassandone le difese immunitarie.

Per cui i corpi degli individui risultano alla fine pericolosamente esposti agli agenti patogeni che li aggrediscono. Insomma, l'assillo della protezione politica si rovescia nel rischio mortale che la stessa protezione politica produce.

Prendiamo il *Leviatano*: cos'altro è questo "dio mortale" ( *deus mortalis* ) – così lo definisce Hobbes, poiché un giorno verrà fatto a pezzi da *Behemoth*, da una guerra civile o da una rivoluzione - se non la costruzione di un ordine statale artificiale perfettamente immanente pensato dopo che, con l'età moderna, viene meno quell'*ordo* politico naturale che trovava la sua legittimità in un fondamento trascendente? Da cos'altro nasce, il *Leviatano*, se non dal desiderio di salvarsi dalla paura della morte alla quale gli individui sono costantemente esposti nell'anarchia propria dello stato di natura? Il *Leviatano*, per Hobbes – simbolo dell'unità politica - non è soltanto il tentativo di proteggere gli individui dalle guerre civili di religione, ma è l'istituzione di un ordine politico la cui potenza assicura la loro salvezza. La società civile non può sopravvivere a se stessa se non in presenza di un ordine artificiale in grado di neutralizzare i conflitti potenziali che la solcano, che la lacerano. Tuttavia, l'ordine deve incorporare al suo interno una traccia di quei conflitti che deve arginare. Insomma, il negativo non può essere del tutto neutralizzato,

ma solo *formalizzato* in modo da rendere tollerabili gli effetti patogeni che produce.

In quanto *astratto* artificio istituzionale, lo Stato in Hobbes si presenta come “meccanismo”, come “macchina”. Al posto del *legislator humanus* dell’età classica, egli colloca la moderna *machina legislatoria*, cosicché l’astrazione della legge diventa uno strumento *tecnico* destinato a rendere calcolabile l’esercizio del potere dello Stato. Che si trasforma interamente in un impersonale sistema positivistico di legalità: << La causa finale, il fine o il disegno degli uomini ( ... ), nell’introdurre quella restrizione su se stessi sotto la quale li vediamo vivere negli Stati, è la previdente preoccupazione della propria conservazione e di una vita perciò soddisfatta; cioè a dire, di trarsi fuori da quella miserabile condizione di guerra che è un effetto necessario ( ... ) delle passioni naturali degli uomini, quando non ci sia alcun potere visibile che li tenga in soggezione e li vincoli con la paura di punizioni all’adempimento dei loro patti e all’osservanza delle leggi di natura >> ( *Leviatano*, 139 ).

Infatti, senza il terrore esercitato dal potere del *Leviatano*, la vita degli individui sarebbe sempre esposta ad un altro terrore, quello della morte. I patti senza la spada – ricorda Hobbes – non sono che parole. E il solo modo per costruire un potere che consenta di proteggere dalla morte la vita degli individui è quello di << trasferire tutto il loro

potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini ( che, in base alla maggioranza delle voci, possa ridurre tutte le loro volontà a un'unica volontà ). Il che è quanto dire che si incarica un solo uomo o una sola assemblea di uomini di dar corpo alla loro persona >> ( *Ivi*, 142 ). Il moderno “potere sovrano” ha origine pertanto da un processo di astrazione. Perché è solo attraverso un processo di astrazione che l’ “incarnazione” della rappresentanza si rende effettivamente possibile. Infatti, colui che dà corpo a ciascun individuo – il *Leviatano* – non è una persona. Ma una macchina. L'impersonale e potentissima macchina che è lo Stato moderno. Costruito artificialmente dal calcolo razionale degli uomini per garantire – con l'esercizio del dominio e con il terrore - la loro vita, la loro sicurezza, la loro protezione, la loro salvezza terrena.

Ma per ottenere salva la loro vita, gli individui devono necessariamente astrarsi nello Stato. Devono insomma morire in quanto individui per potersi salvare nell'indistinta unità del corpo statale:<< Questo – precisa ancora Hobbes – è più che consenso o concordia, è una reale unità di tutti loro in una sola e stessa persona, realizzata mediante il patto di ciascuno con tutti gli altri >> ( *Ivi*, 143 ). Ciò che noi chiamiamo Stato è pertanto la moltitudine dei singoli individui unita indistintamente in una “persona”. Quella “persona impersonale” – il *Leviatano* – alla quale ciascun individuo cede il

diritto di autogovernarsi e che neutralizzando il conflitto permanente, garantisce sicurezza e pace. Infatti << grazie a questa autorità datagli da ogni singolo uomo dello Stato, egli dispone di tanta potenza e di tanta forza a lui conferite, che col terrore da esse suscitato è in grado di modellare le volontà di tutti i singoli in funzione della pace >> ( *Ivi*, 143 ).

Eppure, in quanto “macchina di salvezza” creata per salvare la vita umana, il *Leviatano* rappresenta sempre una minaccia per la stessa vita degli individui. E’ dalla paura della morte, propria dello stato di natura, che nasce il *Leviatano*. Il suo fine è garantire la sicurezza della condizione civile. Nello stato di natura ciascun individuo può uccidere ed essere ucciso da qualsiasi altro individuo, giacché ciascuno è nemico dell’altro, “lupo” per l’altro ( *homo homini lupus* ):<< ... quando gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo ( *bellum omnium contra omnes* ) >> ( *Ivi*, 101 ). Ma in tali condizioni – prosegue Hobbes – l’incertezza del futuro impedisce agli individui di provvedere alla coltivazione della terra, all’edificazione delle case, alla navigazione, all’affinamento delle arti. Insomma, la continua paura della morte esclude la possibilità della civilizzazione. Poiché <<

v'è il continuo timore e pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve >> ( *Ivi*, 102 ).

Ossessionati continuamente dal terrore della morte, è il terrore della morte che fa riunire gli individui. E tuttavia il *Leviatano*, per poter garantire pace e sicurezza - convertendo l'uomo da lupo in essere divino ( *homo homini deus* ) – deve costituire per gli individui un terrore altrettanto minaccioso di quello che essi hanno sperimentato nello stato di natura. In quanto può proteggerli dalla paura della morte soltanto facendo ricorso alla minaccia della morte. Fronteggiare il male con un altro male: si tratta, come si vede chiaramente, di una *protezione negativa*. Infatti, mentre nell'età classica la vita degli individui viene pensata dalla prospettiva della morte, con l'età moderna la morte viene utilizzata per garantire la vita. E' il tragico paradosso della politica moderna: il potere può effettivamente proteggere, assicurare, incrementare la vita degli individui a patto che gli individui cessino di esser tali. Per poter salvare dalla morte la vita degli individui, il potere politico deve poter sempre esprimere il suo potenziale di morte sugli individui. E' come se la *morte preventiva* degli individui fosse necessaria per conservare la loro vita.

La filosofia politica di Hobbes esprime perfettamente questa tragica aporia. La principale preoccupazione di Hobbes, infatti, è la *conservatio vitae*. Ma tale conservazione è necessariamente



subordinata ad un potere terribile che espone costantemente la vita alla morte. Diciamolo diversamente: per poter sopravvivere, ciascun singolo individuo è costretto a convertirsi, senza alcun residuo, in comunità. Ma la comunità è la negazione dei singoli individui. Perché, piuttosto che costituirli come tali, la comunità è costretta a destituirli, per poterli proteggere. Perché, piuttosto che salvaguardare le loro irriducibili differenze, è costretta a dissolverle nella sua indistinta identità, per poterle salvare. E questo paradosso è comune sia per le grandi utopie politiche che per il realismo politico.

Il *Leviatano* - così come la *Nuova Atlantide* e le altre città ideali - non può “realmente” sconfiggere la morte degli individui. Anzi, l’eventualità della morte è sempre tenuta presente, per non lasciarsene sorprendere. Ma la vita degli individui può essere protetta solo se viene preventivamente incorporata nell’ordine artificiale dello Stato. Solo nella continuità ininterrotta del potere sovrano – spiega Hobbes – la vita degli individui può essere conservata artificialmente nel corpo del *Leviatano*. Quel “corpo politico” artificiale che continua a sopravvivere alla morte naturale delle sue “membra”, costituite dalla somma degli individui:<< Poiché la materia di tutte queste forme di governo è mortale – cosicché muoiono non soltanto i monarchi ma anche le intere assemblee -, per la conservazione della pace degli uomini è necessario che, come è stato preordinato un uomo artificiale,

così se ne preordini anche l'eternità artificiale della vita; senza la quale gli uomini governati da un'assemblea ritornerebbero nella condizione di guerra ad ogni generazione, e quelli governati da un solo uomo, ogni volta che muore il loro governante. Questa eternità artificiale è quello che gli uomini chiamano diritto di *successione* >> (Ivi, 162 ).

Per potersi costituire come quieto ordine politico, la comunità deve introiettare l'inquieto disordine naturale dell'individuo – le sue passioni, i suoi impulsi, il suo appropriante egoismo, la sua violenza sempre latente - che nella sua essenza la nega. Avviene, né più né meno, quello che si verifica nelle pratiche mediche di immunizzazione. Così come la vaccinazione nei confronti del corpo individuale, anche l'immunizzazione del corpo politico è resa efficace iniettando al suo interno una dose della stessa sostanza patogena dalla quale intende proteggerlo, bloccandone così la potenza espansiva. Ed è esattamente l'età moderna – nelle sue declinazioni utopiche e realiste – ad inaugurare la cosiddetta “biopolitica”. Quella politica che si fa interamente carico di conservare e proteggere la vita degli individui, salvandola dal disordine delle guerre civili e religiose e pertanto dalla morte. E' la “biopolitica” moderna a porsi l'esigenza salvifica dell'immunizzazione degli individui attraverso la

costituzione della comunità. Immunizzandola dai rischi di estinzione che sempre la minacciano.

Insomma, essendo venuta meno la protezione naturale che traeva legittimazione dall'ordine trascendente di matrice teologica, l'unico rimedio alla morte è un diverso dispositivo di salvezza di tipo artificiale. Poiché gli individui non sono in grado di salvarsi da soli. Lasciata a se stessa, abbandonata alle sue dinamiche naturali, la vita è destinata ad autodistruggersi perché, come abbiamo visto, ogni individuo, per sua natura, è in grado potenzialmente di uccidere l'altro. Per cui, tutti alla fine sono soggetti ad essere uccisi. Tutti sono esposti alla morte. Ecco perché – scrive ancora Hobbes – fino a quando << dura questo diritto naturale di ciascuno a tutto, nessuno può avere la sicurezza, per quanto forte o saggio sia, di vivere per tutto il tempo che la natura permette solitamente di vivere agli uomini >> ( *Ivi*, p. 106 ).

Sebbene la nostra vita aspiri naturalmente ad autoperpetuarsi, da sola non è in grado di farlo, poiché quanto più aumenta il bisogno di autoconservazione, tanto più tale bisogno subisce una torsione controfattuale in direzione opposta. E' per questo che, per potersi salvare, deve cercare al suo esterno un ordine artificiale all'ombra del quale cercare riparo e protezione. Un ordine in cui la disordinata natura deve *negare* se stessa per potersi salvare. La politica moderna –

nelle sue versioni realiste e utopiche – non è più, pertanto, la semplice estroflessione della natura, come in Aristotele. Ma il suo *rovescio negativo*. Non solo. Ma l'ordine politico artificiale non si limita a conservare la “nuda vita”. Anche per Hobbes – sulla scorta di Aristotele e della tradizione utopica – l'ordine politico deve invece aspirare a garantire agli individui la *salute*. Ovvero, una “vita felice”, una “vita buona” ( *eu zen* ): << Per salute – osserva Hobbes – non si deve intendere soltanto la conservazione della vita, a qualsiasi condizione; ma una vita per quanto possibile felice >> ( *De cive*, 194 ). Per *salus populi* – ribadisce - << si deve intendere, non la mera conservazione della vita dei cittadini, ma in generale il loro beneficio e bene >> ( *Elementi di legge naturale e politica*, 250 ).

Alla politica – che secolarizza nell'età moderna l'immunizzazione religiosa – è affidato il compito di salvare la vita degli individui. Ma per poterlo fare, la vita deve preventivamente rinunciare a ciò che ne costituisce il carattere dominante: la volontà appropriante su ogni cosa che la espone a una ritorsione mortale. Per poterlo fare, la politica deve poter essere in grado di *conoscere scientificamente* i mezzi tecnici per conseguire lo scopo che si propone. Ecco dunque che la politica diventa scienza, una sorta di *meccanica politica*, poiché deve conoscere epistemicamente le leggi che consentono non solo la regolarità dell'ordine statale. Ma la sua stabile conservazione.

Giacché senza l'artificio dell'ordine politico che neutralizza il conflitto naturale, per gli individui non si darebbe alcuna salvezza:<< Infatti ogni oggetto viene conosciuto nel modo migliore a partire dalle cose che lo costituiscono. Come in un orologio o in un'altra macchina un poco complessa non si può sapere quale sia la funzione di ogni parte e di ogni ruota, se non lo si scompone, e si esaminano separatamente la materia, la figura, il moto delle parti, così nell'indagine sul diritto dello Stato e sui doveri dei cittadini si deve, se non certo scomporre lo Stato, considerarlo come scomposto, per intendere correttamente quale sia la natura umana, in quali cose sia adatta o inadatta a costruire lo Stato, e come debbano accordarsi gli uomini che intendono riunirsi >> ( *De cive*, 70 ).

Anche per il realista Hobbes – come per Machiavelli, del resto e per l'intera tradizione dell'utopia politica – l'incontrovertibile realtà del conflitto viene sempre considerata nella prospettiva della sua possibile neutralizzazione nell'ordine artificiale politico. Nell'astrazione del potere statale. E' sempre e comunque la paura del conflitto – del divenire – a sollecitare la ricerca dell'ordine – dell'essere. Pur nella consapevolezza che la “quiete” - l'ordine, la conservazione - sarà sempre una conquista instabile. Dal momento che la vera realtà della politica – la nostra vita - è contrassegnata dal divenire – dal conflitto - come precisa Machiavelli, parlando della

necessità, nell' << ordinare la repubblica >>, di riuscire a conservare ciò che essa ha conquistato ampliandosi:<< E senza dubbio credo che potendosi tenere la cosa bilanciata in questo modo, che e' sarebbe il vero vivere politico e la vera quiete d'una città. Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino, e a molte cose che la ragione non t'induce, t'induce la necessità: talmente che avendo ordinata una repubblica atta a mantenersi non ampliando, e la necessità la conducesse ad ampliare, si verrebbe a tor via i fondamenti suoi ed a farla rovinare più tosto >> ( *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 124 ).

E' sempre con il sacrificio della vita concreta degli individui che la politica cerca paradossalmente di salvarli dalla morte. La "biopolitica" moderna – secolarizzando l'idea teologica di salvezza -, non si sottrae alla lunga linea d'ombra della metafisica. Che non può salvare i fenomeni se non al prezzo di spiritualizzarli nell'astrazione dell'ordine. Nell'universalizzazione della legge. La scienza moderna - a partire da Galileo -, sebbene intenda prescindere dalla metafisica, prosegue coerentemente – e paradossalmente - lungo questa nichilistica direzione.

#### 4. La fisica “ideale” come rimedio della fisica “reale”: Galilei

Come è possibile conoscere scientificamente – in maniera cioè universale e necessaria - la *physis*, se la *physis* è incessante mutamento? Come conferire il carattere permanente – rassicurante - di “essere” alla realtà che, invece, è instabile – angosciante - “divenire”? Come “trattenere” – salvare - i singoli fenomeni della natura, se essi sfuggono per poi dissolversi nel processo del divenire? A queste domande “filosofiche” cerca di rispondere Galileo Galilei ( 1564-1642 ). E sebbene le sue risposte vengano espresse con il linguaggio e nella sintassi della scienza moderna, in esse risuona inconfondibile l’assillo metafisico di *porre rimedio* all’angoscia prodotta dal divenire. Conoscere la *physis* per dominarla, certo. Per dominare i suoi fenomeni. Ma il dominio scientifico della *physis* altro non è che il *rimedio moderno* per salvare i fenomeni. E per immunizzarci dal dolore del divenire. Dall’angoscia della morte.

Il presupposto “metafisico” che sorregge l’impianto gnoseologico di Galilei consiste essenzialmente nel processo di astrazione matematica. Per poter conoscere “oggettivamente” la natura è necessario preliminarmente *depurarla* dai suoi caratteri “soggettivi”,

contingenti. Scomporre i suoi fenomeni complessi, per *dissolverla* in un sistema di relazioni e astrazioni matematiche universali. E' necessario, cioè, determinarla nei suoi aspetti puramente formali, "quantitativi". Poiché quelle che noi chiamiamo "qualità" – caldo, freddo, sapore, suono, odore ecc. – non esistono nella natura, ma sono soltanto modi mediante cui noi la percepiamo:<< Per lo che vo io pensando – osserva Galilei – che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità >> ( *Il Saggiatore*, 223 ).

Prendiamo in esame il fenomeno del calore. Che nel *Nuovo Organo* Bacone << con gran ragione >> - dice Galilei nel *Saggiatore* – aveva detto essere l'effetto del moto. Ebbene, il calore non è una proprietà << che realmente risegga nella materia >>. Si tratta, invece, << di un semplice vocabolo >> che l'uomo ha conferito << a una moltitudine di corpicelli minimi, in tal e tal modo figurati, mossi con tanta e tanta velocità >>. Pertanto, oggetto di studio, per lo scienziato, non è il calore – qualità soggettiva, dirà Locke nel *Saggio sull'intelletto umano* – bensì il moto. Qualità oggettiva che *realmente* appartiene ai corpi. Ciò non è ancora sufficiente, tuttavia, per cogliere la verità scientifica del fenomeno. Occorre un ulteriore processo di



astrazione dalla realtà. Giacché il moto va indagato << tolti via gli orecchi, le lingue e i nasi >>. Diciamo pure: separandolo, isolandolo da tutti gli organi sensoriali. Che sono, per loro natura, soggettivi. Dunque, in balia del divenire.

Se la scienza vuole cogliere la mutevole realtà della natura, deve saperla “fermare” nelle leggi necessarie e universali. Solo depurata dai suoi contingenti elementi, la natura mostrerà il suo volto oggettivo. E tale oggettività è costituita soltanto di materia, estensione e movimento. Ovvero, le sole grandezze oggettive nelle quali il fenomeno - soggettivo e concreto - è riducibile matematicamente. Solo nell’ordine spazio-temporale – dirà poi Kant – il singolo fenomeno può essere salvato dalla dissoluzione in cui lo destinerebbe il processo del divenire. E la salvezza del fenomeno si realizza quando il fenomeno viene convertito – attraverso il processo di astrazione matematica - in “oggetto” della scienza naturale. Insomma, può darsi scienza dei molteplici fenomeni temporali e mutabili a condizione che i fenomeni siano rappresentati nell’unità della matematica. Una realtà eterna e immutabile. Dato che in questa oggettiva e reale unità - che permane sempre identica a se stessa - non è possibile contemplare il divenire.

Solo le *grandezze* oggettive dei fenomeni possono essere riprodotte nel linguaggio matematico: rappresentate geometricamente

ed espresse quantitativamente mediante i numeri aritmetici. E' così che la natura diventa una "macchina" – dunque, un'astrazione - costituita di parti omogenee e misurabili. Organizzate tra loro secondo relazioni meccanico-quantitative. Determinabili non dalla nostra esperienza quotidiana, ma esclusivamente dalle leggi fisico-matematiche. Che ne regolano l'ordine. L'esito del meccanicismo galileiano è evidente: il mondo delle qualità soggettive – il mondo dei contingenti fenomeni reali travolti dal divenire – viene sostituito con il mondo delle quantità oggettive. Stabili. Sempre uguali a se stesse. Perfette. Pure, perché completamente sottratte dalla minaccia del divenire. E, in quanto tali, più facilmente leggibili e dominabili dal sapere scientifico.

Pertanto, la conoscenza della natura non deve più aristotelicamente riguardare le essenze dei fenomeni, ma la determinazione delle leggi che regolano il loro corso. Non si tratta più di cogliere la natura profonda o la causa prima – l'essenza, l'*arché*, il fondamento – dei fenomeni, ma soltanto alcuni loro aspetti e caratteri. Determinabili matematicamente in maniera universale e necessaria. Così, alla spiegazione aristotelica e baconiana "per cause", Galilei sostituisce la scienza dei fenomeni e delle loro leggi e correlazioni. Diciamo pure: alla tradizionale - metafisica - ricerca del "perché", quella moderna - scientifica - del "come" un fenomeno accade.

Spiegare un fenomeno vuol dire, per Galilei, costruire una teoria matematica dalla quale *dedurre* il comportamento del fenomeno stesso. E' questo il nuovo atteggiamento che sostituisce la tradizionale indagine antropomorfica sui fini della natura e sul senso dei fenomeni nell'ordine dell'universo.

Ma cosa rimane, quando la natura viene depurata dalle sue "qualità" sensibili? Quelle "qualità" che per lo "scienziato" Galilei sono puri nomi che non designano nulla, mentre per l' "uomo" Galilei costituiscono invece gli aspetti "concreti" con cui la natura esprime la sua vitalità? Rimangono le "stabili" figure geometriche nelle quali l'instabile realtà naturale si identifica, annullandosi in esse. Al posto della vitale natura, sempre sfuggente nel suo incessante divenire, rimane nient'altro che la sua astrazione matematica:<< La filosofia – spiega Galilei – è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi ( io dico l'universo ), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto >> ( *Il Saggiatore*, 33 ).

Per Galilei, però, la matematica - attraverso cui è possibile conoscere la natura in quanto la natura si identifica nel suo linguaggio - non solo ha per oggetto l'immutabile, come riteneva Aristotele. Ma l'immutabile, per Galilei, diversamente da Aristotele, è anche reale. Certo, è la fisica che ha come contenuto la realtà. La realtà della fisica, tuttavia, è soggetta al divenire. Pertanto, non può essere colta scientificamente con gli strumenti gnoseologici della fisica. Ecco perché Galilei non sa che farsene della matematica aristotelica, i cui oggetti risultano sì immutabili, ma irreali. Gli oggetti della matematica, oltre che immutabili, devono invece essere *anche* reali. Altrimenti la conoscenza della natura sarà senz'altro traducibile negli immutabili rapporti matematico-quantitativi. Ma tali rapporti non esprimeranno nessun contenuto fisico. Non avranno, insomma, nessun riferimento alla realtà. Diciamo pure: non avranno nessuna valenza ontologica. E se manca il riferimento alla realtà, come può la matematica pretendere di salvare i fenomeni della natura?

E' Platone che viene a questo punto in soccorso di Galilei. E' dal *Timeo* platonico che Galilei riprende quella concezione magico-simbolica - pitagorica - della matematica secondo la quale i suoi contenuti non solo sono immutabili, ma risultano anche reali:«  
Quando poi dio prese a ordinare l'universo, da principio il fuoco e l'acqua e la terra e l'aria, che pure avevano qualche vestigia di sé,

erano tuttavia in quello stato, come conviene che sia ogni cosa dalla quale dio è assente: e così stando allora queste cose, egli dapprima le adornò di forme e di numeri >> ( *Timeo* XIX, 53b, p. 407 ). Il *presupposto ontologico* della moderna fisica quantitativa inaugurata da Galilei è dunque la *persuasione* – la “credenza” - che l’ordine del cosmo è un ordine matematico. La persuasione, cioè, dell’uniformità dell’ordine naturale. Il cui corso risulta essere sempre identico a se stesso. Necessario e immutabile. Come necessaria e immutabile è la verità geometrica.

La persuasione ontologica di Galilei è che tra pensiero ( matematica ) ed essere ( realtà naturale ) vi sia una perfetta corrispondenza. Per cui le verità delle proposizioni scientifiche *sono* le verità della natura. In condizioni “ideali”, pertanto, la natura dovrebbe *obbedire* ad una legge ideale. Galilei *crede* che tra i fenomeni della natura esistano precise proporzioni matematiche, in quanto a ciascun fenomeno corrisponde un determinato numero. Ma il numero, per Galilei, non è soltanto il neoplatonico “simbolo” del fenomeno e neanche la sua “forma”, come per Bacone. E’ invece *misura* del fenomeno. La conseguenza è che la matematica non è soltanto uno strumento gnoseologico. Ma assume anche un valore ontologico. In quanto è la stessa natura ad essere strutturata matematicamente. Questa almeno è la *persuasione* di Galilei: se si è convinti che la

struttura reale della natura è di tipo geometrico, allora solo colui che è in grado di conoscere il linguaggio della matematica può decifrarla, tale struttura.

Se è allora il numero a fornire la struttura dei rapporti geometrici – quantitativi - della natura, vuol dire che il divenire della natura si esprime attraverso leggi immutabili. Leggi immutabili che solo il “divino” linguaggio della matematica, costituito dalle *geometriche forme* e dagli *aritmetici numeri*, è in grado di conoscere. E così, nelle leggi “immutabili” e “reali” della matematica, Galilei risolve-dissolve il divenire della *physis*. Come dire: solo nell’*eternità* dei numeri aritmetici e delle figure geometriche potrà essere salvato il *temporale* divenire della *physis*. Meglio ancora: solo risolvendosi-dissolvendosi nei numeri aritmetici e nelle figure geometriche, i fenomeni della *physis* possono essere “scientificamente” salvati.

I numeri e le figure, tuttavia, esprimono la realtà quantitativa della *physis*. Che la matematica può cogliere solo dopo un’operazione di astrazione dalle qualità sensibili. Percepibili esclusivamente dall’esperienza. Anche se l’esperienza, per Galilei, non è quella immediata del senso comune. Che può essere sempre ingannevole. E’ pur vero che nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* Salviati-Galilei afferma che << i discorsi nostri hanno a essere intorno al mondo sensibile, e non sopra un mondo di carta >>. Ma il “mondo

sensibile” non è quello della nostra esperienza quotidiana. E’ invece quello della realtà fisica. Infatti, se dovessimo far affidamento alla nostra esperienza quotidiana, non avremmo nessuna incertezza ad affermare, ad esempio, che la Terra sta ferma e che i corpi cadono con velocità differenti. Ma è l’ipotesi eliocentrica – meglio di quella geocentrica - che “salva le apparenze”. Ed è una ipotesi che non può essere soggetta a verifica con il tradizionale controllo sperimentale. Possibile, invece, in altre scienze. La realtà della *physis*, dunque, non si identifica con la realtà che noi percepiamo nella nostra quotidiana esperienza. Ecco perché alla nostra quotidiana esperienza, che ci fa cogliere le *apparenze* immediate dei fenomeni, Galilei sostituisce l’esperimento, le “sensate esperienze”, come egli le definisce. Con cui la fisica moderna si emancipa completamente dalla *physis*.

Mediante l’esperimento, infatti – *verificabile* non solo nel laboratorio reale, ma anche in quello “ideale”- la concreta realtà del fenomeno viene riprodotta artificialmente. Depurata da tutte quelle contingenze qualitative che ne impediscono la vera conoscenza. Ed è solo con la sua riproduzione artificiale – astrazione matematica – che il fenomeno può essere conosciuto e dunque perfettamente dominato. Un caso di esperimento ideale – o “mentale”, come egli anche lo chiama – è quello del “gran naviglio”, descritto nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Un esperimento con cui egli affronta

un problema fondamentale di fisica generale. Quello della relatività dei movimenti. Un esperimento irrealizzabile concretamente, in quanto è impossibile effettuarlo ad una velocità uniforme e su una superficie perfettamente immobile.

Rinchiudetevi con qualche amico – dice Salviati-Galilei – sotto la coperta di un “gran naviglio” e fate che vi siano mosche, farfalle e altri insetti volanti. Fate inoltre che vi sia un vaso pieno d’acqua con dei pesciolini. Suspendete in alto con una cordicella un secchiello pieno d’acqua, facendo in modo che le sue gocce cadano in un vaso con una bocca piccola posto sul pavimento. Se la nave sta ferma, osservate tutto quello che avviene: mosche, farfalle e insetti volanti “con pari velocità” si muovono in tutta la stanza. I pesciolini nel vaso nuoteranno indifferentemente per tutti versi. Le gocce del vaso sospeso cadranno tutte regolarmente nel vaso sottostante. E voi, gettando qualcosa ad un amico, non dovrete gettarla con più forza verso una direzione piuttosto che in un’altra, se le distanze sono uguali. E se voi saltate con i piedi giunti, attraverserete uguali spazi in tutte le direzioni. Orbene, conclude Salviati-Galilei: << Osservate che avrete diligentemente tutte queste cose, benché niun dubbio ci sia che mentre il vassello sta fermo non debbano succeder così, fate muover la nave con quanta si voglia velocità; ché ( pur che il moto sia uniforme e non fluttuante in qua e in là ) voi non riconoscerete una minima



mutazione in tutti li nominati effetti, né da alcuno di quelli potrete comprender se la nave cammina o pure sta ferma >> ( *Dialogo sopra i massimi sistemi del mondo*, 227 ).

Questo esperimento ideale o mentale intende dimostrare che, all'interno di un qualunque sistema, risulta impossibile determinare se quel sistema stesso sia in movimento o in quiete. Si tratta, come è noto, del primo principio della dinamica, quello di inerzia. Che Galilei intuisce soltanto. Il principio della relatività dei movimenti dimostra, insomma, che nessuna esperienza meccanica effettuata all'interno di un sistema consente di stabilire se il sistema stesso sia in quiete oppure si muova in moto rettilineo uniforme.

Si può dunque effettuare un esperimento non solo per *vedere* ciò che accade, ma per *verificare* un'ipotesi ( *suppositione*, la chiama Galilei ). Effettuare un esperimento vuol dire interrogare la natura. Ma la domanda presuppone un'ipotesi. Prendiamo il fenomeno della caduta dei gravi. Perché bisognerebbe lasciar cadere palle di peso diverso dalla cima di una torre? Per *vedere* se toccano oppure no contemporaneamente terra, evidentemente. Ma con questa osservazione non si intende forse *verificare* un'ipotesi precedente? Oppure *scoprire*, tra due possibili, l'ipotesi vera? In questo caso, l'ipotesi che nega la nostra esperienza immediata. Che a causa della resistenza dell'aria, ci fa vedere che la velocità di una pietra e di una

piuma, lanciate da una certa altezza, non raggiungono il suolo nello stesso tempo. Come accadrebbe invece nel vuoto. Aristotele aveva sostenuto – dice Galilei – che una palla di ferro di cento libbre, cadendo all’altezza di cento braccia, arriva in terra prima che una palla di una libbra sia scesa di un solo braccio:<< io dico ch’ell’arrivano nell’istesso tempo; voi trovate, nel farne esperienza, che la maggiore anticipa di due dita la minore ... e che un sasso di venti libbre si muova dieci volte più veloce che uno di due; il che vi dico esser falso, e che cadendo dall’altezza di cinquanta o cento braccia, arrivano in terra nell’istesso momento ... solo uno spazio del tutto voto d’aria e di ogni altro corpo .... sarebbe atto a sensatamente mostrarci quello che cerchiamo ... ( e cioè che ) nel vacuo sarebbero le velocità loro del tutto uguali >> ( *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica et i movimenti locali*, 74, 75, 82 ).

E’ solo grazie alle “sensate esperienze”, infatti, che Galilei può scoprire la natura terrestre della Luna. Solo con il suo telescopio – non certo con gli occhi della nostra quotidiana esperienza - la superficie della Luna appare così come *realmente* è:<< non essere affatto la Luna rivestita di superficie liscia e levigata, ma scabra e ineguale e, allo stesso modo della faccia della Terra, presentarsi ricoperta in ogni parte di grandi prominente, di profonde valli e di anfratti >> (

*Sidereus nuncius*, 85 ). Solo con le “sensate esperienze” – con gli occhi artificiali del telescopio, non con quelli naturali della nostra quotidiana esperienza – Galilei può osservare le fasi di Venere e verificare che quel pianeta << si volge intorno al Sole, e non sotto ( come credette Tolomeo ) >>.

Così, mostrata l’analogia delle sue fasi con quelle della Luna e verificata la natura terrestre della Luna, l’ipotesi che anche la Terra ruoti intorno al Sole - come fa Venere e come fa Giove insieme ai suoi satelliti - diventa ancora più verosimile. E’ ancora con le “sensate esperienze” che Galilei scopre le macchie solari:<< Dalle cose dette si può raccòrre, come a queste macchie mal convenga il nome di stelle. Poi che le stelle, o siano fisse o siano erranti, mostrano di mantener sempre la loro figura, e questa esser sferica, non si vede che altre si dissolvino ed altre di nuovo si produchino, ma sempre si conservano le medesime; ed hanno i movimenti loro periodici, li quali dopo alcun determinato tempo ritornano; ma queste macchie non si vede che ritornino le medesime, anzi all’incontro alcune si veggono dissolvere in faccia del Sole >> ( *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, 113 ). Una scoperta fisica dalle implicazioni metafisiche rilevanti, poiché cade la distinzione aristotelica tra mondo terrestre e mondo celeste:<< la parte del mondo fuori dal concavo dell’orbe lunare >> è in realtà come la Terra, << soggetta alle

mutazioni e alle alterazioni >>. Pertanto, non ci sono più “due fisiche”, ma si ipotizza che ve ne sia solo una. Valida per l'intero universo: la moderna meccanica razionale comincia a compiere i primi passi. Mentre la riproduzione artificiale dei fenomeni comincia a sostituire la loro realtà naturale.

La riproduzione artificiale dei fenomeni, infatti, consente soprattutto di << difalcare gli impedimenti della materia >> - dice Galilei -, astrarre cioè da essa tutti quegli << accidenti >>, variabili in modo infinito, che rendono impossibile la matematizzazione dei fenomeni stessi. Per quanto riguarda, ad esempio, lo studio della caduta dei gravi, ciò che bisogna “difalcare” è la forma dei corpi e la resistenza dell'aria. Tuttavia, non sempre è possibile annullare completamente gli impedimenti della materia. Come nel caso del principio di inerzia, secondo cui un corpo tende a conservare indefinitamente il suo stato di quiete o di moto rettilineo uniforme fino a quando non sopraggiungano forze esterne a modificarne lo stato. Tale principio è dunque verificabile solo con un *esperimento ideale*, in quanto realmente non è possibile eliminare del tutto l'impedimento dell'attrito.

Anche se è in fondo proprio questo il sogno della scienza moderna: eliminare del tutto la realtà, per poterla integralmente salvare nella sua astrazione matematica. Prescindere completamente

dalla nostra quotidiana esperienza, per poter tradurre i fenomeni concreti nella loro rappresentazione teorica. Giacché sarà sempre di più l'ipotesi teorica a *mostrare* la realtà dei fenomeni, non l'esperienza. Anzi, se l'esperienza mostrasse che il corso dei fenomeni contraddice l'ipotesi teorica << le mie dimostrazioni, fabbricate sopra la mia supposizione – scrive Galilei il 5 giugno del 1637 a Pietro Carcavy -, niente perderebbero della loro forza e conclusione; sì come niente pregiudica alle conclusioni dimostrate da Archimede sopra la spirale il non ritrovarsi in natura mobile che in quella maniera spiralmemente si muova >> ( in *Opere*, vol. V, p. 268). Insomma, se i fenomeni non si presentano come indica la teoria e se addirittura neanche esistessero – come è il caso del movimento a spirale - << poco a me importerebbe >>, afferma perentorio Galilei.

La *fisica ideale* galileiana, beninteso, non intende delineare un mondo astratto che neghi la realtà. Con la sua fisica ideale egli intende solo “mettere tra parentesi”, diciamo così, tutti quegli elementi contingenti della nostra quotidiana esperienza che, per la loro soggettività ed eterogeneità, non sono universalizzabili. Non sono cioè formalizzabili nel linguaggio matematico. Il solo che può *idealmente salvarli*, quei fenomeni concreti. Insomma, è la fisica ideale a salvare la fisica reale. Certo, i fenomeni di cui parla Galilei, osservabili con gli << occhi della mente >>, sono diversi da quelli che, nella nostra

quotidiana esperienza, osserviamo con gli << occhi della fronte >>. Ma è nei fenomeni formalizzati matematicamente, osservabili solo con gli “occhi della mente”, che è consentito, alla scienza, salvare i fenomeni concreti. Che noi osserviamo con gli “occhi della fronte”.

Non vi è alcun dubbio: compito della scienza – per Galilei – è quello di spiegarci *come* funziona il nostro mondo, non quello di salvarci. La scienza – scrive nella celebre lettera *A madama Cristina di Lorena* – ci dice << come vadia il cielo >>, mentre << è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo >> ( in *Opere*, vol. V, 319 ). Due scopi differenti: la *salvezza*, per la fede e la *conoscenza*, per la scienza. Ma siamo sicuri che la semplice conoscenza sia di per sé *il fine* per la scienza? Non è forse vero che conoscere scientificamente un fenomeno è in realtà un modo non solo per *descriverlo* e *spiegarlo* ma, determinandone la legge con cui si produce e si svolge, anche una strategia per *prevedere* come si svolgerà nel futuro? E l'anticipazione “teorica” del futuro non è il modo scientifico – attraverso l'anticipazione delle “sensate esperienze” - di salvarlo dal divenire? Se l'intenzione della scienza - attraverso la conoscenza - non è quella di salvare i fenomeni, eternizzandoli-dissolvendoli nell'astrazione matematica della legge, come è potuta diventare il *rimedio moderno* contro l'angoscia del divenire e la paura della morte? Anche la scienza vuole salvare la

singola cosa. Ma per salvarla è costretta a formalizzarla matematicamente. Risolvendo-dissolvendo la *fisica reale* nella *fisica ideale*. A partire da Galilei la scienza diventerà sempre di più la forma moderna e secolarizzata, diciamo così, della teologia. E dunque della salvezza. Ad esplicitare questa vocazione “soteriologica” della scienza moderna sarà per primo Bacone.

## 5. I fenomeni e le forme: Bacone

E' con Francesco Bacone ( 1561-1626 ), infatti, che la volontà di dominio tecnologico della *physis* esprime la sua massima potenza attraverso la scienza moderna. Conoscere scientificamente i fenomeni per dominarli tecnicamente. E perché mai si dovrebbero dominare i fenomeni, se il dominio non fosse *soprattutto* una strategia per porre in qualche modo rimedio al dolore che il divenire della *physis* provoca all'uomo? Per quale ragione la scienza dovrebbe instaurare il *regnum hominis* sulla *physis*, soggiogando la sua riottosità, se non per eliminare quell'imprevedibilità del singolo e concreto fenomeno – il suo angosciante divenire – traducendo quest'ultimo nell'immutabile e rassicurante astrazione della *legge*? Quell'astrazione che, formalizzando il fenomeno, lo costringe ad operare in un modo più vantaggioso per gli uomini, sottraendolo alla minacciosa oscurità della natura. Ecco perché bisogna orientare la ricerca scientifica verso un migliore e << più perfetto uso della ragione nella indagine della realtà, e dei veri aiuti da fornire all'intelletto, per accrescerne il potere conoscitivo e renderlo capace, per quanto conviene alla condizione nostra di uomini e di mortali, di vincere la difficoltà e l'oscurità della



natura >> ( *La grande Instaurazione. Distribuzione dell'opera*, II, 25 ).

Solo conoscendo la vera natura – le viscere - dei fenomeni è possibile dominarli. Ma per conoscerla – e per poterli tecnicamente dominare, i fenomeni - serve un *novum organum*. Uno strumento gnoseologico completamente nuovo. Che a differenza di quelli ereditati dalla tradizione, non si limiti ad “anticipare” arbitrariamente i fenomeni che cogliamo nella nostra vacillante esperienza mediante frettolose astrazioni pre-giudiziali. Una sorta di impedimenti soggettivi che ci rendono opaca la conoscenza del fenomeno. Invece, il *novum organum* deve disporsi, con metodo e rigore, ad “interpretare” i fenomeni. Giacché - ammonisce Bacone - << alla natura si comanda solo ubbidendole >> ( *La grande Instaurazione. Distribuzione dell'opera*, VI, 36 ). E per interpretarli nella loro vera natura – lo abbiamo visto con Galilei - occorre far ricorso all'esperimento. Alla forza dell' “operazione”. Infatti, il fine ultimo della scienza – secondo Bacone – non è quello di scoprire vuoti argomenti, ma “arti”, “tecniche”. Non è quello di scoprire gli effetti dei principi ma i principi stessi:<< E così, da un diverso scopo vien fuori un diverso risultato: nella logica volgare l'oppositore viene vinto e costretto per la forza della discussione, in questa la natura viene

vinta e costretta per la forza dell'operazione >> ( *La grande Instaurazione. Distribuzione dell'opera*, II, 25 ).

Ma l'induzione - il procedimento gnoseologico che nell'esperimento bisogna utilizzare, scartando la deduzione del sillogismo, che non trova la verità, ma solo il metodo per esporla - non potrà essere l'*epagoghé* aristotelica. Le cui conclusioni - secondo Bacone - non sono in grado di garantire un valore universale e necessario alla conoscenza. Poiché, inducendo da una serie necessariamente limitata di particolari una determinata proprietà - l'esser giallo dell'oro, ad esempio - non si può escludere che salti fuori improvvisamente un nuovo particolare al quale quella proprietà non è predicabile: chi ci garantisce, ad esempio, che non possa presentarsi dell'oro arancione? Inoltre, l'induzione aristotelica - che si attua per semplice enumerazione di casi particolari ( *inductio per enumerationem simplicem* ) - rimane confinata nella dimensione logica. Cosicché, non può incidere in alcun modo sulla realtà. Non dispone, diciamo così, di nessuna efficacia operativa. Invece, la vera induzione ha come scopo quello di estrarre dai fenomeni reali le forme pure, le pure essenze.

La semplice esperienza - su cui si basa l'induzione aristotelica - non è pertanto sufficiente. Bacone la paragona ad un uomo che cerca confusamente a tentoni la strada in una notte buia e che afferra

qualsiasi cosa gli si presenti a portata di mano, pur di riuscire a imboccare la giusta direzione. E' necessario, al contrario, che l'esperienza si munisca di un metodo razionale. Per cercare la giusta direzione nel buio, allora, quell'uomo deve munirsi di una lampada per far luce sul suo cammino. Fuor di metafora: non si tratta – secondo Bacone – semplicemente di moltiplicare gli esperimenti, bensì di procedere facendo ricorso ad una induzione *ordinata e metodica*. Che eviti la tentazione della generalizzazione, limitandosi a interpretare i fenomeni. Selezionati e valutati esclusivamente in base a determinate qualità considerate maggiormente rilevanti. Solo questo tipo di induzione è in grado di conferire alla scienza il corretto procedimento per scoprire la *forma* del fenomeno. Se la scienza tradizionale si è avvalsa o dei raccoglitori di dati privi di sintesi – le “formiche” -, oppure dei logici che, come i “ragni”, hanno ricavato la tela dei concetti dalla loro mente, ebbene – sostiene Bacone – la nuova scienza deve invece essere come le “api”: succhiare alimento dai fiori e trasformarlo in miele. Coloro che trattarono le scienze << furono o empirici o dogmatici. Gli empirici, come le formiche, si contentano di ammassare per poi consumare. I razionalisti, come i ragni, traggono la tela dalla loro sostanza cerebrale. Sono le api che tengono la via del mezzo: traggono la materia prima dai fiori degli orti e dei campi, poi la trasformano elaborandola in virtù della propria attività >> (

*Aforismi sull'interpretazione della natura*, I, 95, 106 ). Quell'attività in grado di cogliere la forma dei fenomeni.

Ma cosa precisamente Bacone intende per “forma”? La forma di un fenomeno – di una “natura data”, come egli si esprime – è tale che, una volta posta, ne segue infallibilmente la natura stessa e << sussiste sempre fino a che sussiste quella natura, universalmente l'afferma, e costantemente vi inerisce. Inoltre – continua Bacone – la forma è tale che, se si allontana, la natura data infallibilmente svanisce, che sempre è assente quando è assente quella natura, universalmente la rinnega in tal caso, perché in essa sola è presente >> ( *Aforismi sull'interpretazione della natura*, II, 4, 138 ). Le forme rappresentano, dunque, quelle qualità metafisiche nel cui oggettivo e immutabile orizzonte si stagliano i singoli e contingenti fenomeni empirici. Oggetto dell'indagine scientifica non possono essere i fenomeni singoli, ma questo regno delle forme. Universali e necessarie. Riflessi dei singoli fenomeni. Temporalmente e contingenti.

Risulta evidente, allora, che la forma è la stessa *legge* che costituisce la natura intima del fenomeno. Tra *forma* e *legge* vi è dunque – per Bacone - un rapporto di identità. La forma è contemporaneamente ciò che determina e caratterizza un fenomeno come insieme di elementi semplici. Ed è la legge che governa al tempo stesso la sua generazione e trasformazione nel tempo. Quando

noi parliamo delle forme – spiega Bacone - non intendiamo altro che << quelle leggi e determinazioni dell'atto puro, che ordinano e costituiscono qualche natura semplice; come il calore, la luce, il peso, in qualunque materia e nei soggetti che ne sono capaci. Dire forma del caldo o della luce è lo stesso perciò che dire legge del caldo o della luce >> ( *Aforismi sull'interpretazione della natura*, II, 17, 175 ). In definitiva, la legge costitutiva di un fenomeno si identifica con la ragion d'essere del fenomeno stesso. Socrate avrebbe detto: con la sua essenza. Platone, con la sua Idea.

Solo cogliendo la forma del fenomeno è realmente possibile conferire *potenza* alla scienza. Cosicché, mediante la tecnica, la scienza sarà in grado di produrre nuove forme manipolando la natura. Realizzando, così, il dominio incontrastato sulla *physis*. Lo scopo della potenza umana consiste nel << generare e introdurre in un corpo dato – scrive Bacone - una nuova natura o più nature diverse. L'opera e il fine della scienza umana sta nella scoperta della forma di una natura data, cioè della sua vera differenza, o natura naturante, o fonte di emanazione >> ( *Aforismi sull'interpretazione della natura*, II, 1, 135 ). Il potere dell'uomo sulla natura è dato esclusivamente dalla scoperta delle leggi o forme dei fenomeni. Prendiamo come esempio l'oro. Risultato di una combinazione di molteplici qualità o nature. Ebbene, solo chi conosce le forme o leggi di queste diverse qualità o

nature è in grado di riprodurle artificialmente in un altro corpo. Coticché, questo corpo sarebbe trasformato alla fine in oro. Chi conosce, infatti, le forme e i modi di << introdurre il giallo, il peso, la duttilità, la compattezza, la fluidità, le soluzioni, e così via – spiega Bacone -, nonché i loro diversi gradi e modi; costui saprà come fare per poter congiungere in un unico corpo queste qualità, affinché ne venga la sua trasformazione in oro >> ( *Aforismi sull'interpretazione della natura*, II, 5, 139 ).

Alcuni storici della filosofia, tuttavia, si sono chiesti, a ragion veduta: ma la scoperta delle forme – immutabili, in quanto esterne ai fenomeni – non è prerogativa della metafisica? Mentre la fisica, al contrario, non dovrebbe occuparsi di individuare le cause efficienti e indagare i corpi concreti nel loro incessante divenire naturale? Per quale ragione Bacone attribuisce alla fisica il compito – chimico-alchemico, diciamo pure “magico” - di trasformare un corpo in un altro, facendo ricorso alla conoscenza delle forme delle nature semplici? Perché - per Bacone - il processo del mutamento della *physis* dipende da cause che non possono essere colte mediante l'osservazione empirica dei nostri sensi. Il fisico, infatti, oltre a svolgere la sua indagine sulla struttura intima dei fenomeni ( *latens schematismus* ), ricerca anche il loro processo latente ( *latens processus* ). Che non si rivela immediatamente alla nostra esperienza,

ma che è necessario invece, con pazienza, indagare. Possiamo allora dire che lo “schematismo” è l’interiore disposizione della materia – una sorta di intrinseco *conatus* - che determina un fenomeno. Mentre il “processo” è la vocazione del fenomeno a trasformarsi nel tempo. La metafisica viene dunque in soccorso alla fisica, in quanto indaga le forme immutabili ed esterne delle nature semplici. Mentre la fisica viene in soccorso alla metafisica, in quanto cerca di cogliere il *latens processus* e il *latens schematismus* dei fenomeni. Fisica e metafisica convergono nel medesimo fine: potenziare il dominio dell’uomo sulla *physis*. Dominio che può essere conseguito soltanto conoscendo – metafisicamente - le forme ultime dei fenomeni.

Diciamolo diversamente: la forma può essere considerata la struttura reale dei fenomeni - *l’arché*, il fondamento, la causa prima, il principio, come si esprimerebbero i metafisici. Tale struttura ( *schematismus* ) non è tuttavia visibile alla nostra osservazione empirica. Rimane invece occultata, nascosta ( *latens* ) nei fenomeni. E la forma – per Bacone – coincide con il processo. Vero principio del fenomeno. Processo che - come la forma - non è visibile ( *latens* ) immediatamente nella nostra quotidiana esperienza. Ma mentre per Galilei - come abbiamo visto - la struttura latente dei fenomeni è disposta in termini quantitativi – geometrico-aritmetici - e pertanto è con la matematica che è possibile conoscerla, per Bacone invece la via

d'accesso alla dimensione latente del fenomeno – la sua forma qualitativa - è il procedimento induttivo.

Conoscere la forma di un corpo vuol dire, in definitiva, cogliere, di quel corpo, non solo lo schematismo latente – ciò che persiste nel tempo, che è costante, eterno, universale -, ma anche il processo latente – l'insieme di proprietà, di *qualità* che produce generazione e trasformazione. E che giustifica ciò che si dissolve, ciò che si conserva e si aggiunge, ciò che precede e segue. E' per questo che la forma può essere considerata la risultante della quiete e del movimento. In ogni generazione e trasformazione dei corpi – precisa Bacone - << bisogna cercare che cos'è che si perde e svanisce; che permane o che si aggiunge; che si dilata o si contrae; che si unisce o si separa; che si continua o si divide; che sospinge o trattiene; che domina o soggiace >> ( *Aforismi sull'interpretazione della natura*, II, 6, 141 ). Per individuare queste “qualità”, bisogna inizialmente procedere alla raccolta e alla descrizione dei dati del fenomeno. Se intendiamo conoscere la natura del “caldo”, ad esempio, dobbiamo preliminarmente purificare il nostro intelletto. Liberandolo dai pregiudizi soggettivi ( *idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri* ) che “anticipano”, in maniera fallace, ciò che la natura rivela direttamente nell'esperienza. I nostri sensi sarebbero sicuramente in grado di cogliere da soli, attraverso l'induzione, la forma dei



fenomeni. Ma poiché l'intelletto non è una *tabula rasa*, anzi è pieno zeppo di false nozioni, i nostri sensi rifletterebero in esso una realtà distorta e deformata.

Dopo questa *pars destruens* sarà finalmente possibile registrare, nella “tavola della presenza” ( *tabulae praesentiae* ), tutti quei casi in cui il fenomeno del caldo si manifesta, sebbene in circostanze diverse. Nella “tavola dell’assenza” ( *tabulae absentiae* ) i casi in cui, invece, il fenomeno del caldo non si manifesta, sebbene siano presenti le circostanze simili a quelle osservate nelle prime tavole. Infine, nella “tavola dei gradi” ( *tabulae graduum* ), registrare le circostanze in cui il fenomeno del caldo varia, crescendo oppure diminuendo nel tempo. Procedendo in questa direzione si arriva così ad una “prima vendemmia” ( *vindematio prima* ). Si tratta di una preliminare ipotesi, coerente con i dati registrati nelle “tavole” ed esaminati mediante il procedimento selettivo di esclusione o eliminazione dell’ipotesi falsa. La “prima vendemmia” rappresenta, dunque, la prima ipotesi generale formulata intorno alla natura del fenomeno. Indispensabile per orientare correttamente la ricerca successiva. Che consiste non solo nel dedurre i fatti dall’ipotesi. Ma nello sperimentare, in condizioni diverse, se tali fatti - previsti dall’ipotesi - si verificano veramente. Questa procedura serve, insomma, a predisporre una serie di *strategie interrogative* per “obbligare” la

natura a rispondere. La più importante di queste strategie – che Bacone definisce “istanze prerogative” - è l'*experimentum crucis*, l'istanza cruciale. La quale interviene nel momento in cui sorge l'incertezza sulla causa del fenomeno studiato nella sua relazione con altri fenomeni. L'*experimentum crucis* consente cioè di determinare la *vera causa* del fenomeno. Rendendo esplicita la sua relazione necessaria con *uno soltanto* dei fenomeni. Nonché la sua autonomia da tutti gli altri.

Diciamo allora che la forma del calore – ciò che il calore è nella sua essenza – è quella realtà che deve essere necessariamente presente quando il fenomeno del calore è presente; quella realtà che deve essere necessariamente assente, quando il fenomeno del calore è invece assente; infine, quella realtà che deve essere necessariamente variabile, quando il fenomeno del calore varia. Ne consegue che il calore non è una *grandezza* fisica, bensì una *concreta qualità* costante dei fenomeni. La *scienza qualitativa* di Bacone, pertanto, non intende conoscere la variazione quantitativa del calore nei corpi per effetto di altre variazioni, ma l'*essenza* del calore, *che cos'è* il calore in sé. Detto altrimenti: possiamo cogliere la struttura intima della natura a condizione che le sue qualità fondamentali che la costituiscono, dopo essere state analiticamente scomposte, vengano ricercate non nei fenomeni particolari - dove risultano sempre confuse con elementi

estranei e contingenti - ma “per se stesse”. Ciascuna perfettamente isolata dall'altra. Solo così è possibile conservare – salvare - nell'immutabilità metafisica della forma, il singolo fenomeno del calore dal suo “fisico” dileguamento,

Sebbene in aperta polemica verso l'aristotelismo, Bacone non può in definitiva fare a meno di utilizzare l'astrazione metafisica di Aristotele << il peggiore dei sofisti – come egli lo definisce - stordito dalla sua propria inutile sottigliezza, vile ludibrio delle parole >> ( *Il parto maschio del tempo*, 106 ). Insomma, per poter determinare la natura del calore, è necessario passare in rassegna tutte le cose calde e astrarre da esse il carattere comune. Cosicché la forma – come è stato notato da alcuni storici della filosofia – alla fine non è nient'altro che il risultato di una erronea proiezione, mediante cui dell' “interno” facciamo l' “esterno”. E' dunque anch'essa un *idolum* – universale e necessario - del nostro intelletto che prende il posto dei fenomeni – particolari e contingenti. Ma è questo, per Bacone, il *rimedio scientifico* per salvarli, i singoli fenomeni concreti. Salvarli nella loro dissoluzione formale-universale. Nella loro “rappresentazione” metafisica. Potentissima strategia di salvezza che Cartesio predisporrà per porre rimedio alla dissoluzione non solo dei fenomeni concreti, ma dello stesso individuo.

## 6. La geometrizzazione analitica della realtà: Cartesio

E' infatti nella "rappresentazione" metafisica ( astratta ) che noi cogliamo i fenomeni reali, sostiene Cartesio ( 1596-1650 ). E' nel pensiero, cioè, che si riflettono come in uno specchio le cose del mondo naturale. Il quale – assolutamente separato e indipendente da quello del pensiero – risulta costituito esclusivamente dalla materia. Concepita da Cartesio come una pura sostanza estesa ( *res extensa* ). E' nell' "idea", in quanto contenuto immediato del pensiero, che ci si manifesta la realtà. Le nuvole, gli alberi, i fiumi, la mela che sto assaporando, il libro che sto sfogliando: non sono altro che pensieri. Idee. Rappresentazioni di una realtà che io colgo soltanto in virtù del mio pensiero che la pensa. Solo come contenuto del mio pensiero i fenomeni reali esistono. La realtà, nella sua essenza, è soltanto pensiero. Nient'altro che pensiero, rappresentazione, idea.

Come già per la fisica di Galilei, anche per quella cartesiana i fenomeni del mondo sensibile non sono che perfette astrazioni geometrico-analitiche. All'interno delle quali la contingente finitudine delle cose – le nuvole, gli alberi, i fiumi, la mela che sto assaporando, il libro che sto sfogliando - viene "eternizzata" in puri rapporti

numerici. E in altrettante pure figure geometriche. Una concezione, questa, che la fisica moderna e contemporanea porterà alle estreme conseguenze. Cos'è, infatti, un colore se non una semplice vibrazione elettromagnetica di una determinata lunghezza d'onda? E il suono, non è forse una quantitativa vibrazione di un determinato mezzo? La vera scienza, per Cartesio – come del resto per Galilei – si esprime solo nelle proposizioni geometriche della matematica. Intesa come una scienza generale delle proporzioni e delle relazioni misurabili ( *mathesis universalis* ). Del tutto indipendente dalle determinazioni particolari delle cose concrete a cui si applica. In quanto le sue conoscenze risultano chiare e distinte. Ma mentre per Galilei – come abbiamo visto – la matematica è in grado di cogliere *direttamente* la struttura della realtà, per Cartesio le verità matematiche diventano strumento certo di conoscenza solo dopo la loro “legittimazione teologica”. Solo dopo che la consapevolezza dell'esistenza di Dio mi garantisce che la somma di tre più due equivale *veramente* a cinque. E che la somma degli angoli interni di un triangolo equivale *veramente* a centoottanta gradi. Perché Dio non può ingannarmi. Tantomeno nei procedimenti del calcolo matematico.

Tuttavia, una volta che i fenomeni sensibili sono stati tradotti in rappresentazioni geometrico-analitiche, chi ci garantisce che dietro queste astrazioni vi siano le cose così come esse si presentano al mio

pensiero? In altri termini: siamo sicuri – si chiede Cartesio – che le rappresentazioni che noi abbiamo dei fenomeni corrispondano alla loro “vera” realtà? Alla realtà esterna al nostro pensiero? E addirittura, chi mi assicura che queste nuvole che sto ora osservando e che sembrano così inequivocabilmente evidenti, rappresentino realmente le nuvole nella loro “verità”? Chi mi dice che non ci sia un << genio maligno ( *genium aliquem malignum* ) >> che si prenda gioco di me, facendomi credere una cosa per l’altra? Facendomi perfino credere che dietro la mia rappresentazione soggettiva vi sia effettivamente la cosa oggettiva, quando invece la rappresentazione esiste solo nel mio pensiero?

Certo, per Cartesio il dubbio ha come fine quello di demolire il vecchio sapere, per trovare il punto di Archimede su cui edificarne uno epistemicamente incontrovertibile. Compito della filosofia – e della scienza - è essenzialmente quello di << cercare le cause prime e i veri principi, da cui si possano dedurre le ragioni di tutto quello che si è capaci di sapere >> ( *I principi della filosofia*, in *Opere Filosofiche*, III, 10 ). Per poter << cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta >> ( *OF*, II, 1 ). Ma occorre un nuovo metodo universale, per cogliere la verità. Ispirato interamente dalla matematica. Non da quella classica, però. Pressoché inadeguata, per poter essere assunta come fondamento assoluto di tutto il sapere. Le dimostrazioni di Euclide, infatti,

nonostante le loro apparenti perfezioni logiche, non sono in grado di scoprire nuove verità. E' invece necessario tradurre il linguaggio geometrico in quello algebrico. L'uso degli assi coordinati, sotto questo profilo, consente a Cartesio di *rappresentare* i punti geometrici con coppie o terne di numeri. E le relazioni geometriche tra punti, con relazioni algebriche. Così la geometria diventa un sapere essenzialmente analitico ( *geometria analitica* ), in quanto rende uniforme – attraverso le equazioni algebriche applicate alle figure - la trattazione dei problemi geometrici eliminando le differenze fra le figure. Questo nuovo sapere è articolato in una serie di modelli teorici in grado di tradurre, nella perfetta astrazione di punti geometrici e numeri algebrici, i fenomeni del mondo naturale.

Ma allora, se i fenomeni naturali - compreso l'uomo - sono rappresentabili in punti e numeri e pertanto deducibili da tali modelli teorici, per conoscerne il loro funzionamento è del tutto superflua la loro reale esistenza. Se negli ipotetici modelli teorici i fenomeni e l'uomo si comportano allo stesso modo in cui si comportano nella realtà effettiva, è possibile dunque farne tranquillamente a meno. Questo sarà un punto di non ritorno per la fisica moderna e contemporanea: l'universale astrazione logica delle relazioni geometrico-analitiche non solo precede l'osservazione dei fenomeni empirici per dominarli concettualmente. Ma ne prende il posto,

dissolvendoli. Una volta che il mondo sensibile è stato ridotto all'immagine che di esso fornisce la matematica, oggetto dell'osservazione scientifica non saranno più i fenomeni reali, ma la loro spazialità espressa da numeri e simboli. Da astratti rapporti e funzioni.

E' bene precisare che in Cartesio non c'è nessun *contemptus mundi*, nessun disprezzo per il mondo, come potrebbe apparire. Anzi, è proprio perché egli *vuole* salvare il nostro imperfetto mondo empirico dalla sua costitutiva contingenza che ne mina dall'interno la stabilità, che *deve* necessariamente tradurlo in eterna spazialità. Una spazialità – hanno obiettato gli storici della filosofia - concepita da Cartesio come semplice entità di pensiero. Dunque, come astratta entità di natura matematica. Ma è l'unica soluzione – come ormai sappiamo – che la filosofia è in grado di escogitare, per conferire al fuggevole e inquietante divenire, i caratteri rassicuranti della quieta stabilità dell'essere. Sebbene la molteplicità e particolarità dei fenomeni empirici - per via della loro contingenza, sospesa tra essere e nulla - non possa venire assunta come sostrato del sapere epistemico, è tuttavia a quella concretissima molteplicità che la scienza intende pervenire. Per dominarla gnoseologicamente. E per salvarla dalla propria autodissoluzione. Se è dunque vero che i fenomeni reali possono essere dimostrati e conosciuti scientificamente mediante



l'astrazione delle ipotesi matematiche, è altrettanto vero che tali ipotesi sono confermate soltanto se sono in grado di spiegare i fenomeni reali per anticiparne la futura esperienza. Cartesio è consapevole che l'idea non potrà mai coincidere perfettamente con la cosa. Perché sebbene la rifletta, la cosa si dà all'idea necessariamente in forma di rappresentazione e mai in maniera diretta. Perfino la matematica è una forma di approssimazione rappresentativa del fenomeno reale. Ciò non toglie, però, che l'esigenza metafisica di cogliere con il pensiero la totalità dell'essere sia fortissima, in Cartesio.

Così come la matematica classica, anche i sensi sono inadeguati per fondare un sapere assoluto. Cartesio non ha bisogno più di tanto per dimostrarne la fallacia, ampiamente attestata dalla nostra esperienza comune. Anch'essa sottoposta alla corrosiva critica del dubbio. Non è forse vero – si chiede Cartesio – che gli oggetti empirici si manifestano con gli stessi caratteri sia quando siamo svegli che quando dormiamo? Pertanto, se nessuno può godere di una effettiva evidenza – al contrario, invece, dell'indubitabile evidenza del *cogito* – nessuno di essi allora può essere assunto come una verità incontrovertibile. Eppure, se questo è l'obiettivo esplicitamente dichiarato di Cartesio, revocare in dubbio l'evidenza del mondo esterno significa voler trovare, al di là della sua fluttuante e concreta

contingenza, un fondamento metafisico che conferisca non solo stabilità *gnoseologica* al divenire. Ma che sia contemporaneamente anche in grado *metafisicamente* di trattenerlo. Il *fundamentum inconcussum veritatis* – il *cogito* - non è altro in definitiva che una grande finzione. Una metafisica invenzione strategica per trattenerne ciò che scorre, per afferrare l'inafferrabile. Una sorta di rete metafisica gettata sull'abisso della nostra esistenza a cui aggrapparsi, per salvare i dileguanti fenomeni. E per salvare la nostra stessa dileguante esistenza. Ecco perché è necessario, per Cartesio, assicurarsi che la rappresentazione della cosa sia corrispondente alla sua effettiva realtà. Giacché se il pensiero non riflettesse in qualche modo la cosa, non potrebbe averne evidentemente conoscenza. Pertanto, non potrebbe salvarla. Così come, se la realtà ontologica del *cogito* non fosse stabilmente assicurata dall'esistenza di Dio, non potrebbe sorreggere - come fondamento metafisico ( *ypokèimenon* ) - lo svanire incessante degli individui empirici.

Ma perché il *cogito* è per Cartesio la sola indubitabile ed evidente certezza alla quale è possibile ancorare tutta la realtà, che di per sé risulta infondata? Perché, risponde Cartesio, posso dubitare che esista effettivamente una realtà esterna al mio pensiero. Posso dubitare che esista il sole, la luna, le stelle, gli oceani e le montagne, i fiori e gli alberi, questo bicchiere di acqua nella mia mano e l'atto di portarlo

alla mie labbra e la sensazione che provo di essere dissetato. E addirittura, dubitare che esista realmente il mio corpo. Posso dubitare che il contenuto del mio pensiero corrisponda alla realtà come essa è in se stessa. Tuttavia, non posso dubitare che io in questo momento stia dubitando e dunque pensando. E se sto pensando, necessariamente io esisto. Meglio: esisto in quanto pensiero, in quanto cosa pensante (*res cogitans*): << Se è vero che io dubito – come scrive ne *La ricerca della verità* -, e di ciò non posso dubitare, è anche ugualmente vero che penso: che altro è infatti il dubitare, se non un certo modo di pensare? E tuttavia sono, e so che sono, so perché dubito, ossia perché penso >> (*Opere Filosofiche*, I, 115 ). Solo il pensiero mi dà la certezza della mia esistenza. Se, ad esempio, affermassi “io sorrido, dunque sono”, oppure “io scrivo, dunque sono”, potrei naturalmente dubitare delle premesse. Chi mi garantisce, infatti, che io non stia sognando e invece che sorridere o scrivere, me ne stia tranquillamente a dormire nel mio letto?

Poiché desideravo unicamente attendere alla ricerca della verità – confessa Cartesio nella parte Quarta del *Discorso sul metodo* – pensai bene che avrei dovuto rifiutare come assolutamente falso tutto ciò in cui potessi immaginare il minimo motivo di dubbio. Per verificare se, dopo un tale rifiuto, qualcosa sarebbe rimasto a sorreggere la mia fiducia come del tutto indubitabile. Quindi, poiché i

sensi talvolta ci ingannano, egli suppone che nessuna cosa fosse così come essi ce la fanno immaginare. Pertanto, considerando che tutti i pensieri che abbiamo da svegli possono venirci in mente anche quando dormiamo senza che nel sonno nessuno sia vero << decisi di fingere che tutto ciò che mi era passato per la mente non rivestisse maggior verità delle illusioni dei miei sogni. Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, *penso dunque sono* ( *je pense, donc je suis* ) era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo >> ( *Opere Filosofiche*, I, 312 ).

Ma cosa intende Cartesio con il termine "io"? Cos'è quell'io che viene accertato indubitabilmente dal pensiero? Sempre nella parte Quarta del *Discorso*, volendo dunque determinare la vera natura dell'io, egli prosegue nel suo vertiginoso ragionamento. Posso fingere di non avere un corpo, egli scrive. E fingere che non esista il mondo. Né un particolare luogo dove mi trovo. Tuttavia, non posso fingere che io non ci sia. Invece, solo pensare di dubitare della verità di tutte le altre cose rende *certo e evidente* che io esisto. Di conseguenza << conobbi di essere una sostanza la cui essenza o natura era

esclusivamente di pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale. Dimodoché questo io, cioè l'anima in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo (... ) ed è tutto ciò che è >> ( *Opere Filosofiche*, I, 312 ). “Tutto ciò che è”, dice Cartesio. Ovvero, una sostanza. Perfettamente distinta dal corpo. Che è una cosa, invece, soltanto estesa e dunque divisibile. Non “pensante” e pertanto indivisibile, perché viene colta come una cosa sola e intera. E non essendo una cosa pensante, l'io può fare benissimo a meno del corpo.

Tra corpo e pensiero, insomma, la relazione non è solo di distinzione, ma soprattutto di esclusione. Il corpo, in quanto distinto dall'io, non è necessario alla sua esistenza. Nella *Sesta Meditazione* questa tesi viene affermata con una chiarezza quasi abbagliante. La mia esistenza – egli scrive – consiste solo nel fatto che io sono una cosa pensante, una sostanza, la cui natura è soltanto quella di pensare:<< E sebbene, forse ( o piuttosto certamente ), io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia poiché da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono soltanto una cosa pensante e inestesa, e da un altro lato ho un'idea distinta del corpo, è certo che questo io cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere e esistere senza di lui >> ( *Opere Filosofiche*, II, 73 ).

E' il celebre *cogito, ergo sum*. Che in questa più nota formulazione latina, compare nei *Principi di filosofia* pubblicati nel 1644. Ma l'esistenza – *sum* – non è una deduzione sillogistica che viene tratta dal pensiero – *cogito*. Così come il pensiero non è dedotto dal dubbio. Se così fosse, il *cogito* non sarebbe il puro inizio del filosofare. Infatti, il termine *ergo* non implica l'ammissione, in generale, che “tutti gli esseri, i quali pensano, sono” e non deduce, come caso particolare, che “io penso e dunque sono”. Se l'esistenza fosse dedotta sillogisticamente, si sarebbe dovuto conoscere in precedenza la premessa maggiore. Si tratta, invece, di una intuizione, di una comprensione immediata della mente, di una evidenza originaria, di un *atto di visione mentale*:<< Quando qualcuno dice: penso, quindi sono, o esisto, non deduce la sua esistenza dal suo pensiero per forza del sillogismo, ma come cosa conosciuta per sé la vede con una semplice intuizione della mente. Il che è reso manifesto da questo: che, se la deducesse per mezzo del sillogismo, egli avrebbe dovuto conoscere prima quella premessa maggiore “tutto quel che pensa esiste”. Ma, al contrario, essa gli è insegnata dal fatto che egli sente in se stesso che in nessun modo può pensare, se non esiste >> ( *Opere Filosofiche*, II, 133 ).

Nella *Metafisica* - pubblicata nel 1638 – Campanella aveva più o meno affermato la stessa cosa. Anche se il *sensus sui* per Campanella

è conoscenza immediata dell'essere. Mentre per Cartesio, prima di parlare dell'essere - delle cose, del mondo esterno - è necessario chiedersi non solo se e come possiamo conoscerlo. Ma - come abbiamo visto - addirittura se ontologicamente esiste. Ecco perché la gnoseologia è considerata da Cartesio - e dal pensiero moderno e contemporaneo - la necessaria premessa critica dell'ontologia. Egli può cioè immaginare una realtà concepita esclusivamente in termini di estensione, materia e quantità ( *opzione ontologica* ), solo perché è la matematica - scienza dell'estensione materiale e della quantità - che può conoscerla ( *opzione gnoseologica* ). Cosicché, nel momento in cui il soggetto coglie se stesso come "dubitante", coglie immediatamente se stesso come "pensante" e come "esistente". E' più o meno il *Si fallor, sum* che troviamo nel *De libero arbitrio* di Agostino. Anche se in Agostino l'attività del *fallor* non svolge la funzione gnoseologicamente fondante che invece viene ad assumere nel sistema cartesiano. Ma è finalizzata alla costruzione di una metafisica teologica.

Nonostante la sua autoevidenza, il *cogito*, però, non può farsi garante della realtà a lui esterna. Dalla quale lo separa un intervallo metafisico intransitabile. Tantomeno - ripetiamolo - dei contenuti del pensiero che si riferiscono alla realtà esterna. L'unico garante - dei contenuti del *cogito* e del mondo esterno - è Dio. Che diventa garanzia

metafisica dello stesso criterio di verità. Di quel criterio di verità che esprime l'essenza immutabile, eterna delle cose. Dio è dunque sostanza infinita, eterna, immutabile, onnipotente, perfetta. E in quanto perfetta, necessariamente esistente. Poiché la perfezione – secondo l'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta - non può essere concepita senza la sua esistenza. Altrimenti, sarebbe mancante di qualcosa e dunque imperfetta: << L'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio più di quel che dall'essenza di un triangolo rettilineo l'equivalenza dei suoi tre angoli a due retti (...) non vi è minor ripugnanza a concepire un Dio ( cioè un essere sovranamente perfetto ), al quale manchi l'esistenza ( cioè al quale manchi qualche perfezione ), che a concepire una montagna senza vallata >> ( *Opere Filosofiche*, II, 62 ). Infatti, mentre il concetto di triangolo non implica necessariamente che esso esista realmente, l'idea di un essere perfetto implica la sua esistenza. Necessaria ed eterna.

Creatore di tutte le cose, Dio è creatore anche del *cogito*. Sostanza finita che in quanto tale, dipende dalla sostanza infinita, cioè da Dio. A differenza di Spinoza – come vedremo nel successivo capitolo –, per il quale c'è soltanto un'unica sostanza predicabile univocamente di Dio, per Cartesio il termine sostanza è riferibile prima di tutto a Dio e per via analogica alla creature. Una evidente premessa – hanno osservato gli storici della filosofia - della



concezione panteistica rappresentata dalla sostanza spinoziana. Ecco perché il *cogito* non può autofondarsi. Diciamo pure, crearsi da sé. Perché se così fosse, se cioè il *cogito* fosse causa di se stesso, del proprio essere, l'idea di perfezione che egli ha come contenuto evidente del suo pensiero l'avrebbe, per così dire, resa "egoisticamente" effettuale. Insomma, sarebbe Dio, non una "cosa" pensante e contingente. E' questa l'aporia cartesiana – il celebre "circolo" di cui lo stesso Cartesio era perfettamente consapevole – sulla quale gli storici della filosofia hanno a lungo dibattuto. Perché se l'esistenza di Dio è dimostrata in virtù dell'idea innata chiara e distinta della perfezione – e del principio fondamentale della metafisica, secondo cui nella causa efficiente deve esserci perlomeno la stessa realtà contenuta nell'effetto – la verità di questa idea è garantita proprio dall'esistenza di Dio. Diciamolo diversamente: per dimostrare l'esistenza di Dio dobbiamo far ricorso al nostro intelletto. Ma la garanzia che il nostro intelletto non ci inganni ci è data dall'esistenza di Dio.

Se il garante di qualsiasi conoscenza – perfino di quelle matematiche, come abbiamo visto – è Dio, come si può, prima di conoscere Dio, essere certi del procedimento logico necessario a dimostrare la sua esistenza? L'idea di Dio non può provenire da noi, poiché – secondo il principio di analogia causa-effetto - ciò che è

perfetto non può scaturire dall'imperfetto. E' Dio che fa sorgere nel *cogito* l'idea della perfezione assoluta che noi possediamo. Poiché la causa dell'idea che noi abbiamo di Dio deve essere qualcosa che contiene *realmente* tutte le perfezioni possibili rappresentate nell'idea, di conseguenza – scrive Cartesio - << bisogna necessariamente concludere, da tutto ciò che ho detto per lo innanzi, che Dio esiste >> ( *Opere Filosofiche*, II, 43 ). All'obiezione che gli venne rivolta da Mersenne - l'idea di Dio, egli ipotizzò, potrebbe essere stata trasmessa da maestri e genitori -, Cartesio replicò con il classico argomento dell'impossibilità di operare un regresso all'infinito lungo la sequenza causale. In questo modo, il problema della causa originaria dell'idea di Dio verrebbe riproposto in un altro punto di essa. E' pertanto necessario fermarsi ad una idea originaria, ad un puro inizio, ad una causa non causata che può essere assunta come << un modello o un originale che contiene realmente tutte le perfezioni rappresentate nell'idea >> ( *Opere Filosofiche*, II, 40 ).

Il ruolo assunto da Dio, nella metafisica cartesiana, è dunque fondamentale. E' la veracità di Dio che mi dà l'assoluta certezza che il mondo davanti a me è veramente reale. E' l'esistenza di Dio che placa la mia inquietudine. Che cancella la mia angoscia non solo rispetto al tormentato dubbio dell'esistenza del mondo. Ma rispetto alla drammatica possibilità che il mondo – e lo stesso *cogito* - possa

scompare nel nulla. Giacché il nulla – dice Cartesio, riformulando il principio fondamentale della metafisica greco-medievale – non può in alcun modo essere la causa efficiente di alcunché. E se il nulla non può costituire la causa di ciò che realmente esiste – il *cogito* e il mondo, ovvero, la *res cogitans* e la *res extensa* – non può evidentemente neanche diventarne suo fine ultimo.

Nel mondo, tuttavia, le cose sono soggette al mutamento incessante. E anche Cartesio – come tutti i filosofi, a partire dai pensatori di Mileto – si interroga sull'enigma del divenire. Cercando di individuare nel processo del cambiamento ciò che permane. Cercando di determinare, cioè, l'identità della cosa nelle sue molteplici differenze. E cos'è che permane – egli si chiede nella *Sesta Meditazione* – di un pezzo di cera quando, avvicinatolo ad una fiamma, si scioglie? La sua durezza, il suo colore bianco, il suo essere freddo e inodore, la sua determinata forma: cosa resta di queste qualità sensibili, una volta che la fiamma ha sciolto quel pezzo di cera? Essa diventa molle, malleabile e << quel che vi restava di sapore esala, l'odore svanisce, il colore si cangia, la figura si perde, la grandezza aumenta, divien liquido, si riscalda, e benché lo si batta, non renderà più alcun suono >> ( *Opere Filosofiche*, II, 28 ). Eppure, nonostante cambino le sue qualità sensibili – per cui bisogna escludere che la

conoscenza della cera possa essere percepita dai sensi - resta comunque un pezzo di cera: come è possibile?

E' possibile – risponde Cartesio – perché la somma delle qualità sensibili non costituisce l'essenza del pezzo di cera. Che è invece rappresentata dall'idea di qualcosa di spazialmente esteso, dall'estensione, che << costituisce la natura della sostanza corporea ( *substantia corporalis* ) >> ( *Principi*, I, 63, in *Opere Filosofiche*, III, 56 ). Il suo attributo principale. Vera e propria geometrizzazione fisica della realtà. Ciò che noi immaginiamo esistere come un sostrato ideale – una sostanza - al di là, oltre, al fondo del fenomeno empirico della natura per poterlo conoscere scientificamente e dunque dominarlo. Ed è l'estensione geometrica ciò che permane. E che possiamo cogliere solo con l'intelletto. Perché l'estensione è << solo una visione della mente ( *solius mentis inspectio* ) >> ( *Opere Filosofiche*, II, 30 ). E' nell'estensione geometrica, nella sua perfetta immutabilità, che i fenomeni contingenti del mondo sensibile trovano la loro verità. Diciamo pure, la loro salvezza dal nulla al quale il divenire inevitabilmente li condurrebbe. Sono le relazioni universali di grandezza e numero a restare costanti e immutabili, mentre i fenomeni concreti non possono sottrarsi alla loro costitutiva contingenza. Ecco perché Cartesio riconduce la molteplicità differenziata dei corpi fisici alla sola determinazione dell'estensione. La sola proprietà metafisica

che, nel flusso inarrestabile dei fenomeni concreti, inerisce in maniera permanente alla loro sostanza: << La natura della materia, o del corpo preso in generale – scrive nei *Principi* - non consiste in questo, che esso è una cosa dura, o pesante, o colorata, o che tocca i nostri sensi in qualche altro modo, ma solo in questo, che esso è una sostanza estesa in lunghezza, larghezza e profondità >> ( *Principi* II, 4, in *Opere Filosofiche*, III, 69 ).

E' proprio la caratterizzazione metafisica – astratta – della materia corporea, la sua riduzione a pura estensione, che consente a Cartesio di concepirla in forma geometrica. Cosicché, la sua avvenuta geometrizzazione renderà possibile non solo conoscerla con certezza e precisione matematica. Ma salvarla. Giacché – precisa nella seconda *Meditazione* - il << corpo, preso in generale, è una sostanza, e per questa ragione anch'esso non perisce >> ( *Opere Filosofiche*, III, 198 ). Si badi: “preso in generale”, dice Cartesio. Poiché la sua determinazione particolare - umana - è inevitabilmente mortale: << Il corpo umano può facilmente perire >>, mentre il corpo in generale – e l'anima dell'uomo - << è immortale di sua natura >> ( *Ibidem* ).

Sulla scia della tradizione platonica e neoplatonica, Cartesio afferma che per poter conoscere-salvare il mondo fisico noi dobbiamo non solo distaccarci da esso. Ma risolverlo-dissolverlo nell'astrazione metafisica. Nel suo caso, nella pura astrazione geometrica. Nella

seconda parte dei *Principi* egli infatti confessa di non conoscere altra materia delle cose corporee all'infuori di quella che può essere divisa, figurata e mossa in ogni sorta di modi, cioè – precisa - quella che << i geometri chiamano quantità, e che prendono per oggetto delle loro dimostrazioni: e che non considerano in questa materia che le sue divisioni e le sue figure e i suoi movimenti; ed infine che, riguardo a questi, io non voglio nulla ricevere per vero, se non quello che ne sarà dedotto con tanta evidenza, da poter tener luogo di una dimostrazione matematica >> ( *Principi*, II, 64, *Opere Filosofiche*, III, 112 ). Ecco perché le qualità sensibili dei corpi – colore, sapore, pesantezza, odore ecc. – non sono reali. Non appartengono realmente alle cose. E non vi appartengono perché mutano, si trasformano, cambiano incessantemente e alla fine svaniscono.

Reale è la sostanza estesa. Determinabile quantitativamente. E cosa vuol dire che la sostanza è estesa, se non che le parti che costituiscono i singoli corpi sono divisibili all'infinito? Per cui, non potranno mai arrestarsi ad un punto ultimo – l'atomo democriteo, per intenderci - oltre il quale si spalancherebbe un inesteso vuoto – impossibile nella fisica cartesiana - dove precipiterebbero, dissolvendosi, nel nulla? Perciò - scrive Cartesio nei *Principi* - è necessario che le parti dei corpi siano estese perché non possiamo concepire nemmeno una di esse << che non possa essere ancora divisa

in due o in un maggior numero di altre più piccole, donde segue che essa è divisibile >> ( *Principi*, II, 20, *Opere Filosofiche*, III, 44 ). Divisibile, cioè, all'infinito. Come infinito, del resto, deve essere il mondo. Poiché se avesse dei limiti definibili, concepiremmo ancora lo spazio oltre i limiti, non uno spazio vuoto privo, cioè, di estensione. L'estensione geometrica – la geometrizzazione fisica della realtà – rappresenta insomma una sorta di rete metafisica, nelle cui maglie le cose sensibili vengono per sempre catturate. E salvate dal nulla. Salvate come “cose estese”, poiché queste – osserva Cartesio - << sono di lor natura incorruttibili, e non possono mai cessare di essere, se non sono ridotte a niente da quello stesso Dio, che voglia negar loro il suo concorso ordinario >> ( *Sinossi delle Meditazioni*, *Opere Filosofiche*, II, 14-15 ).

E se ciò è vero per le cose sensibili, è vero anche per l'anima. Concepita da Cartesio come puro pensiero, come spirito, come *cogito*. L'anima, infatti, non cessa di esistere con la morte del corpo. Perché, a differenza della tradizione aristotelico-scolastica, l'anima non ha nulla a che fare con la vita biologica. La morte del corpo - per il “meccanicista” Cartesio - si spiega invece con i processi fisiologici dell'organismo umano, come illustra in dettaglio nella *Descrizione del corpo umano* ( *Opere Scientifiche*, I, 193 ). Non è dunque la fuoriuscita dell'anima dal corpo a determinarne la morte. Ma è

piuttosto la morte del corpo a rendere superflua in esso – nella platonica “prigione” - la presenza dell’anima. Dal momento che, per un cadavere, la presenza dell’anima – del pensiero - è inutile. Cosa se ne fa, l’anima-pensiero, di un cadavere?

Eppure, all’interno del metafisico impianto dualistico – *res cogitans* e *res extensa*, rigidamente separate l’una dall’altra – a trovare la salvezza dal nulla, nel quale scorre il divenire, non è solo l’astrazione del pensiero, l’autoevidente sostanza infinita del *cogito*. Ma è anche la concretezza del corpo. Giacché il corpo, pur modificandosi – diventando cadavere - rimane comunque estensione. E nella sostanza infinita dell’estensione – nella *res extensa* - nulla va definitivamente perduto. Se tutti i fenomeni della natura possono essere spiegati attraverso il movimento – che è la quantità di moto data dal prodotto della massa del corpo in movimento per la sua velocità –, ebbene, nel movimento la quantità complessiva di moto dei corpi rimane costante. Se tutti i caratteri di un fenomeno empirico possono essere tradotti e rappresentati scientificamente in astratti rapporti spaziali, anche il corpo umano – perfino il suo inerte cadavere - è riducibile alla somma matematica delle determinazioni spaziali: lunghezza, larghezza, profondità.

Nell’incessante divenire della natura, pertanto, la quantità complessiva di moto si *conserva* sempre uguale a se stessa. Dio ha



creato il mondo con una determinata quantità di energia e questa resta sempre invariabilmente la stessa, sebbene venga trasferita da un corpo all'altro. Come dire: l'angosciante divenire eracliteo non solo viene convertito nel rassicurante e salvifico – “conservante” - essere parmenideo. Ma viene concepito da Cartesio come il solo, vero unico essere. L'indagine sulla sostanza, per Cartesio, non è altro che il tentativo di determinare e accertare – conoscere per rassicurare e salvare - ciò che permane nell'angosciante mutamento dei fenomeni. Del resto, cosa vuol dire che nelle trasformazioni continue della natura, la sua quantità di moto – una grandezza puramente matematica - resta comunque sempre costante? E resta costante per il semplice motivo che è stato Dio ad imprimere una determinata quantità di moto all'universo. Una quantità, dunque, che non può dissiparsi. E che è destinata a restare immutata, sempre uguale a se stessa. Come uguale a se stesso era l'essere immaginato dall'ontologia di Parmenide.

E' vero, il corpo dell'uomo - per Cartesio - è una macchina, un automa: << Suppongo – scrive ne *L'uomo* – che il corpo altro non sia se non una statua o macchina di terra che Dio forma espressamente per renderla più che possibile a noi somigliante >> ( *Opere Filosofiche*, I, 205 ). E quello che affermo – puntualizza nella Quinta Parte del *Discorso* – non deve sorprendere coloro che sanno quante macchine e automi può costruire l'ingegno “tecnologico” umano,

impiegando solo pochissimi pezzi, al confronto della macchina umana. Congegnata da una grande quantità di muscoli, ossa, nervi, arterie, vene. Il nostro corpo è << una macchina che, essendo opera delle mani di Dio, è incomparabilmente meglio regolata e porta in sé movimenti più degni di ammirazione di tutte quelle che gli uomini possono inventare >> ( *Opere Filosofiche*, I, 327 ).

Ma nonostante sia *solo* una macchina finita – o chissà, forse proprio per questo - il nostro corpo aspira – sebbene geometrizzato nella sostanza infinita della pura estensione - ad essere salvato. *Deve* essere salvato. L'insistenza di Cartesio sul “valore pratico della filosofia” ( *Prefazione ai Principi di filosofia* ) mira alla << conservazione della salute >>. Se è vero, tuttavia, che la scienza ha lo scopo di padroneggiare la natura ( *Opere Filosofiche*, I, 331 ), di prolungare la vita quanto più possibile ( *Opere Filosofiche*, IV, 331 ) e di potenziare la salute, << il primo e fondamentale di tutti gli altri beni in questa vita >> ( *Opere Filosofiche*, I, 331 ), come ci si può *filosoficamente* rassegnare, accettando *fisiologicamente* – meccanicisticamente - che questa nostra vita svanisca nel nulla? Se è la conservazione della salute, il bene supremo terreno, come si può rinunciare a *sperare filosoficamente* che questo bene possa conservare la salute per sempre? Cos'è, infatti, la salvezza se non la ricerca filosofica della salute eterna?

Certo, l'anima può avere i propri piaceri. Ma quelli che ha dipendono dal corpo: << Perciò gli uomini che la passione ( il corpo ) fa vibrare di più – scrive ne *Le passioni dell'anima* - sono capaci di gustare in questa vita le maggiori dolcezze >> ( *Opere Filosofiche*, IV, 121 ). E tuttavia, per salvare la fisica – il nostro corpo, i fenomeni - non c'è altra via che quella di dissolverla paradossalmente nella geometria metafisica. Spinoza – come vedremo nel successivo capitolo – porterà alle estreme conseguenze questa drammatica esigenza soteriologica di Cartesio.

## 7 La gioiosa conoscenza delle cose *sub specie aeternitatis*: Spinoza

Se Cartesio, per poter salvare la fisica, è costretto a risolverla nella sua geometrizzante metafisica, Spinoza ( 1632-1677 ) procede ben oltre. La fisica – la natura – non potrebbe mai dissolversi nel nulla, perché essa altro non è che Dio stesso: *Deus sive Natura*, secondo la celebre espressione spinoziana. La natura viene concepita come un ordinamento saldo, razionale e immutabile da cui scaturiscono, necessariamente e geometricamente, i singoli “modi”. Che sono le particolari determinazioni finite degli infiniti attributi divini. Coestensivi alla sostanza con la quale intrattengono un rapporto di identità. Mentre i modi sono, diciamo così, un depotenziamento della sostanza. E tuttavia, sono inclusi nella sostanza. Sebbene i modi sembrano svolgersi nel tempo, essi esistono comunque in Dio, giacché Dio risulta immanente anche in ciascun singolo modo, anche in ciascuna singola determinazione particolare. E all’interno di questa equazione, nulla è destinato a perdersi. Mentre ogni fenomeno conserva stabilmente il suo essere, al di là della “durata” temporale.

Al di là dell'apparente contingenza in cui le cose sembrano fluire nel divenire e svanire per sempre.

Per Spinoza la natura è concepita come una macchina costituita da elementi che si articolano e disarticolano all'infinito. Non è la somma dei singoli fenomeni, ma la loro concatenazione logica. Ecco perché la conoscenza non è rivolta ai singoli oggetti, ma all'ordine razionale che li governa. Determinare le cose nella loro sostanzialità vuol dire determinarle nel loro universale ordine matematico. Nella concreta individualità del singolo fenomeno dobbiamo saper cogliere il carattere universale che lo rende conforme all'ordine geometrico della natura. Tutto ciò che accade nella natura obbedisce ad un ordine impersonale e necessario. E la divinità non è altro che la legge razionale e il vincolo causale che governano la natura.

Ma qual è il senso dell'identificazione della Natura con Dio, se non il bisogno di salvare il finito nell'infinito, il divenire nell'essere, il contingente nel necessario, il temporale nell'eterno? Per gli uomini conseguire il vero bene ( *verum bonum* ) - secondo Spinoza – vuol dire conseguire la salvezza. Che consiste nell'eterna beatitudine ( *continua, ac summa in aeternum laetitia* ). Anche per Spinoza, dunque, la conoscenza non è disinteressata speculazione fine a se stessa, ma è una strategia gnoseologica per accedere alla verità. Alla verità che salva. E' etico, meglio, escatologico il fine della logica. Che

deve emendarsi, guarire, purificarsi per poter accedere alla lieta, gioiosa conoscenza delle cose, *sub specie aeternitatis*: << Innanzi tutto occorre escogitare un modo di guarire l'intelletto ( *modus medendi intellectus* ) e, per quanto è possibile all'inizio, di purificarlo ( *expurgandi* ) perché conosca felicemente le cose, senza errore e quanto meglio possibile >> ( *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, 15 ). Conoscere *felicemente* le cose in verità: il carattere *terapeutico* – salvifico - della filosofia di Spinoza appare evidente. La *salus* si può conseguire solo attraverso la *cognitio* e la *cognitio* è lo strumento privilegiato per conquistare la *salus*.

Il vero bene, il sommo bene ( *summum bonum* ) al quale gli uomini aspirano, all'interno di un processo che segue l'immutabile ordine eterno delle leggi naturali, è la << conoscenza dell'unione che ha la mente con tutta la natura >> ( *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, 14 ). Cioè, con Dio, << l'ente eterno e infinito, che chiamiamo Dio o natura ( *aeternum et infinitum Ens, Deum seu Naturam appellamus* >> ( *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Parte quarta, *La schiavitù umana, ossia le forze degli affetti*, Prefazione, 212 ). Sicché, la “potenza” - in virtù della quale le cose determinate e i singoli uomini conservano il loro essere - << è la stessa potenza di Dio, ossia della natura ( *Dei, sive Naturae potentia*

>> ( *Etica*, Parte quarta, *La schiavitù umana, ossia le forze degli affetti*, *Proposizione IV*, 219 ).

Diciamolo con il linguaggio della fisica: la quantità totale di energia dell'universo è una proprietà intrinseca dello stesso universo e tale quantità di energia rimane invariabilmente costante. Anche per Spinoza, dunque, la natura è un sistema compiuto di corpi in movimento. Questa quantità costante di energia è il “modo immediato infinito e eterno” di Dio o natura, sotto l'aspetto dell'estensione. Per cui, fino a quando le cose conservano la stessa proporzione di moto e di quiete, esse conservano la loro identità che coincide con la totalità della natura. Cosicché << tutta la natura è un solo individuo, le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi, senza alcun mutamento dell'intero individuo >> ( *Etica*, Parte seconda, *Natura e origine della mente*, *Proposizione XIII, Lemma 7*, 87 ).

Il *summum bonum* coincide pertanto con la conoscenza di Dio ( *cognitio Dei* ). Il nostro sommo bene e la nostra beatitudine – ci assicura Spinoza – si riassumono nella conoscenza e nell'amore di Dio. Somma felicità dell'uomo, sua beatitudine, suo fine ultimo e scopo di tutte le sue azioni:<< Dio è il nostro sommo bene ( *Deum summum esse nostrum bonum* ) e la conoscenza e l'amore di Dio ( *Dei cognitionem et amorem* ) sono il fine ultimo al quale vanno dirette tutte le nostre azioni ( *finem esse ultimum, ad quem omnes actiones*

*nostrae sunt dirigendae* ) >> ( *Trattato teologico-politico, Della legge divina*, 106-7 ). Con altre parole, Spinoza lo ribadisce nella *Proposizione XXVIII* della Parte quarta dell'*Etica*:<< Il sommo bene della mente è la conoscenza di Dio, e la soma virtù della mente, conoscere Dio ( *Summum Mentis bonum est dei cognitio, et summa Mentis virtus Deum cognoscere* ) >> ( *Etica, La schiavitù umana, ossia le forze degli affetti*, 237 ). Ma in che modo l'uomo può raggiungere questa conoscenza salvifica?

Non esiliandosi dal mondo, evidentemente. Giacché il mondo scaturisce da Dio, nella stessa misura in cui le proprietà e i teoremi relativi ad una figura geometrica derivano necessariamente dalla sua definizione. Per cui, se ogni cosa finita scaturisce da Dio, ogni cosa del mondo è *bene* e *verità*. Tuttavia, è pur sempre finita. E in quanto finita, non può essere assolutizzata. L'unico bene e l'unica verità in grado di conferire *stabile letizia* all'animo è l'amore per la cosa eterna e infinita. E questo amore si identifica con Dio. Sostanza eterna ed infinita, puro Inizio, fondamento che include in sé tutto ciò che è. Pertanto, il Dio di Spinoza non ha nulla di misterioso e ineffabile, come nella tradizione neoplatonica. E non è neanche assimilabile all'infinita natura di Bruno, che genera infiniti mondi per via della sua irresistibile, inesauribile, traboccante potenza. Anche se, come il Dio di Bruno, agisce all'interno dei singoli fenomeni con assoluta



necessità, in quanto causa immanente del mondo. Non è dunque trascendente, il Dio di Spinoza, bensì immanente alla stessa natura. Anzi, è la natura stessa. Ecco perché niente può esistere all'infuori di sé. Tuttavia, sebbene sia immanente al mondo, Dio non si risolve in esso, in quanto possiede una infinità di attributi che sfuggono alla nostra conoscenza. Che ne coglie solo due: il pensiero e l'estensione.

Ma per poter cogliere la molteplicità delle cose finite nell'infinita unità della Sostanza, il nostro intelletto deve liberarsi, purificarsi dai sensi. Che ci fanno percepire le cose del mondo nella loro apparente molteplicità, contingenza e temporalità. Solo mediante l'intuizione, l'intelletto può conoscere le cose finite e temporali del mondo *sub specie aeternitatis*, dalla prospettiva cioè di Dio << l'ente assolutamente infinito ( *ens absolute infinitum* ), cioè la sostanza che consta di infiniti attributi ( *substantiam constantem infinitis attributis* ) di cui ognuno esprime eterna e infinita essenza >> ( *Etica*, Parte prima, *Dio*, *Definizione VI*, 20 ). E da questa prospettiva, la conoscenza di ogni singola cosa risulta essere l'espressione necessaria dell'ordine geometrico ( *ordo geometricus* ) divino. E quando il nostro intelletto riesce a concepire le cose *sub specie aeternitatis*, possiamo avere la certezza che esso è eterno, immortale:<< La mente umana non può assolutamente essere distrutta col corpo, ma di essa rimane qualcosa che è eterno >> ( *Etica*, Parte quinta, *La potenza*

*dell'intelletto, ossia la libertà umana, Proposizione XXIII, 314 ).*

Nella misura in cui, attraverso l'intuizione, l'intelletto coglie le cose all'interno del sistema infinito e necessario della natura, diventa consapevole della sua eternità. Solo a questo punto – scrive Spinoza - << noi sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni >> ( *Ibidem, Scolio* ). Come si vede, l'eternità dell'intelletto – l'immortalità dell'anima – coincide con l'eternità della verità.

La conoscenza della singola cosa, dunque, si identifica con la contemplazione di Dio e con il suo *amor intellectualis*. “Intellettuale”, in quanto si tratta di comprendere la necessità divina; “amore” perché, una volta compresa, non si desidera altro che coincidere, farsi tutt'uno con tale necessità. Ora – spiega Spinoza – poiché la nostra conoscenza dipende esclusivamente dalla conoscenza di Dio, in quanto senza Dio nulla può essere né tantomeno essere conosciuto, ne consegue che il nostro sommo bene e la nostra perfezione – la nostra salvezza - dipendono dalla sola conoscenza di Dio:<< Poiché senza Dio nulla può né essere né essere concepito, è certo che tutte le cose che sono in natura implicano ed esprimono il concetto di Dio in ragione della loro essenza e della loro perfezione, e perciò quanto meglio conosciamo le cose naturali, tanto maggiore e più perfetta conoscenza di Dio acquistiamo >> ( *Trattato teologico-politico, Della legge divina, 105-6* ).

Ma cosa intende dire, Spinoza, identificando Dio con la sostanza? Nella *III Definizione* egli scrive: « Per sostanza intendo ciò, che è in sé, ed è concepito per sé ( *id, quod in se est, et per se concipitur* ): vale a dire ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, da cui debba essere formato » ( *Etica, Parte prima, Dio, 19* ). Dunque, la sostanza spinoziana esiste in virtù della sola necessità della sua natura. Essa è *causa sui*, giacché la sua essenza implica necessariamente l'esistenza. Pertanto, la sua « natura non si può concepire se non esistente » ( *Etica, Parte prima, Dio, Definizione I, 19* ). Si tratta del celebre argomento ontologico di Anselmo d'Aosta, che aveva a suo modo ripreso anche Cartesio. Non solo per Spinoza Dio - concepito come *causa sui* - esiste necessariamente. Ma è anche la sola e unica sostanza. A differenza di Cartesio - come abbiamo visto nel precedente capitolo - che oltre alla prima sostanza divina, ne ammette altre due “seconde”, diciamo così: la *res extensa* e la *res cogitans*.

Essendo unica, la sostanza contiene ogni cosa dentro di sé. Talché, ogni cosa del mondo – ciascun singolo corpo e ciascun singolo pensiero - sarà un *modo* di essere, una concreta e particolare espressione degli *attributi* della sostanza. Ovvero, ciò che il nostro intelletto percepisce della sostanza: estensione e pensiero. Insomma, « oltre Dio – afferma nella *Proposizione XIV* – non si può né dare né

concepire alcuna sostanza >> ( *Etica*, Parte prima, *Dio*, 32 ). Ma allora, se tutto è Dio, *res extensa* e *res cogitans* sono solo due aspetti della stessa sostanza:<< L'ordine e la connessione delle idee è identico all'ordine e alla connessione delle cose >> ( *Etica*, Parte seconda, *Natura e origine della mente*, *Proposizione VII*, 73 ). L'ordine delle idee e l'ordine delle cose risultano la stessa cosa. Per cui, la deduzione logica delle conclusioni da un determinato insieme di definizioni e di assiomi è, contemporaneamente, una deduzione metafisica e una deduzione gnoseologica che ci fa conoscere la realtà. Il dualismo cartesiano viene così risolto da Spinoza in un monismo perfettamente razionale. Dio è il presupposto *ontologico* di ogni realtà, mentre il suo concetto è *gnoseologicamente* il presupposto di ogni concetto.

Tutte le cose esistenti sono in Dio e nessuna cosa finita può essere concepita senza Dio. Sicché << quanto più intendiamo le cose singole, tanto più intendiamo Dio >> ( *Etica*, Parte quinta, *La potenza dell'intelletto, ossia la libertà umana*, *Proposizione XXIV*, 315 ). In quanto Principio assoluto e infinito, in quanto incondizionato e causa di se stesso, Dio è condizione e causa delle cose finite: all'interno del panteismo spinoziano, pertanto, risulta pressoché impossibile che le cose svaniscano nel nulla. Essendo Dio causa immanente, non trascendente – “transitiva” - di tutte le cose, queste sono

necessariamente salve. Anzi, sono salve da sempre. Sono salve per sempre. In quanto “modi”, “modificazioni” (*affectiones*) dell’eterna e infinita essenza della sostanza divina, le cose determinate non possono logicamente e ontologicamente dissolversi.

Se nella nostra percezione sensibile sperimentiamo la corruzione e la contingenza delle cose - nel processo dissolutivo del divenire proprio della *Natura naturata*, la quale comprende gli attributi infiniti e i modi di Dio che non possono sussistere né essere concepiti senza di lui - è perché *ancora* non abbiamo purificato la nostra conoscenza sino a farla coincidere con lo sguardo di Dio sul mondo. Sino a farla coincidere, cioè, con la *Natura naturans*. Con ciò che è in sé ed è concepito per sé. La conoscenza delle cose che si colloca dalla prospettiva della *Natura naturata*, pertanto, non è in grado di coglierle nella loro necessaria appartenenza all’Assoluto. Cosicché, le cose ci appaiono immerse nella durata temporale: nascono e periscono.

Va detto, però, che Spinoza non intende distinguere due nature – quella *naturans* e quella *naturata* – ma, sulla scia di Scoto Eriugena, si tratta di due modi diversi di concepire l’Uno-tutto, l’Assoluto. Solo dalla prospettiva della connessione necessaria del molteplice con l’Unità divina – dice Spinoza – le cose ci appariranno finalmente nella loro verità. Ovvero, sottoposte alla necessità eterna di Dio: « Nella natura delle cose non c’è niente di contingente; ma tutte le cose sono

determinate dalla necessità della divina natura ad esistere >> ( *Etica*, Parte prima, *Dio, Proposizione XXIX*, 49 ). E a conservare il proprio essere. Infatti, ogni cosa particolare – compreso l’uomo – tende a conservarsi nel proprio essere. E ad accrescere la propria potenza. Tale tendenza ( *conatus* ) delle cose all’autoconservazione, quando si riferisce contemporaneamente al corpo e allo spirito, viene chiamata da Spinoza “appetito” ( *appetitus* ). E quando l’ “appetito” diventa cosciente, si chiama “desiderio” ( *cupiditas* ). Una tendenza che non si limita solo all’autoconservazione, ma alla ricerca dell’autoperfezione. Della salvezza eterna. Che si consegue mediante l’amore di Dio.

Infatti, poiché ama se stesso, Dio ama gli uomini. Ne consegue che il suo amore per gli uomini e l’amore intellettuale della mente per Dio sono la stessa cosa. In questo modo – osserva nello *Scolio* alla *Proposizione XXXVI* - << si può chiaramente comprendere in che consiste la nostra salvezza, ossia beatitudine, ossia libertà: vale a dire nell’amore costante ed eterno per Dio, ossia nell’amore di Dio per gli uomini >> ( *Etica*, Parte quinta, *La potenza dell’intelletto, ossia la libertà umana*, 322-3 ). Non è facile, tuttavia, conoscere intuitivamente il carattere divino del Tutto, mediante l’ “amore intellettuale” della mente umana verso Dio. Che è una parte dell’amore infinito con cui Dio ama se stesso. Anzi – precisa Spinoza – è assai difficile ( *per ardua* ). Se la salvezza coincide con il sommo

bene dato dalla conoscenza e dall'amore di Dio, allora solo l'obbedienza, la fede, non il sapere filosofico, sarà in grado di conseguirla. Ma questo è vero – puntualizza Spinoza – solo per l'*ignarus*. Che ripone fede solo nella promessa salvifica delle Scritture. Mentre il *sapiens* – il filosofo – può conseguire la salvezza con la conoscenza intuitiva della verità. Diciamolo diversamente: mentre l'*ignarus* si salva con la fede nella sola Scrittura, il *sapiens* potrà salvarsi con la filosofia. Con la conoscenza intellettuale del necessario ordine divino. Quella conoscenza che può liberarci dall'illusione dei sensi – immersi nel flusso angosciante del divenire - e farci raggiungere la visione del vero essere che coincide con il vero bene.

Solo quando l'uomo - mediante la visione intuitiva che gli fa cogliere la necessità dell'universo - si libererà definitivamente dalla tempesta impetuosa delle "passioni", potrà godere della perfetta quiete. A questo punto, la sua conoscenza *sub specie aeternitatis* della molteplicità delle singole cose, si convertirà nell'amore razionale di Dio ( *amor Dei intellectualis* ). Ovvero, nella *gioia* della salvezza eterna. Che consiste nella gioiosa accettazione del mondo e di tutte le cose che vi accadono, poiché il mondo e tutte le cose che vi accadano sono la *deduzione* della divina necessità. Infatti, all'interno della necessità divina, tutto ciò che è effimero e mortale risulta stabile ed

eterno. Per salvarsi, in definitiva, l'uomo deve identificarsi con la necessità divina in modo da liberarsi dalla schiavitù del desiderio. Che lo incatena all'illusione del divenire. Solo quando egli non desidererà nient'altro che la stessa necessità di Dio, potrà ritenersi libero. Dunque, salvo. Può sembrare un paradosso. Eppure, nell'assoluto del Dio-natura spinoziano, libertà e necessità coincidono. Infatti, per Dio essere libero vuol dire esistere secondo la propria necessità. Dio, dunque, è simultaneamente libero e necessario. Giacché egli agisce liberamente secondo la necessità della sua natura: << Si dice libera quella cosa, che esiste per sola necessità della sua natura, e si determina ad agire da sé sola >> ( *Etica*, Parte prima, *Dio*, *Definizione VII*, 20 ).

Se Dio è causa immanente e non transitiva del mondo, in quanto Dio agisce *in sé* e non *fuori di sé*, egli non può creare *liberamente* il mondo come una sostanza distinta e separata dalla sua natura. Il mondo, invece, scaturisce *necessariamente* dalla natura divina, come abbiamo già detto. E' per questo che tra i fenomeni e Dio non è concepibile alcun intervallo, alcuna angosciante lontananza. Né di tipo logico né di tipo ontologico. Sicché, le cose finite – i singoli modi determinati degli infiniti attributi della sostanza infinita – non possono mai dileguarsi nel nulla. Per la semplicissima ragione che, in quanto finiti, hanno bisogno di essere determinati sempre da altro. Diciamo



pure così: in quanto finiti, hanno bisogno di essere sorretti da un fondamento, da una causa infinita. Non sono dunque abbandonati alla loro libertà e alla loro contingenza. Ma sono sempre saldamente ancorati al fondamento divino. Sono sempre salvi nell'ordine necessario ed eterno della natura divina.

Per poter conseguire la salvezza – per poter contemplare la natura eterna e necessaria di Dio – è necessario tuttavia sacrificare la nostra singolare individualità, poiché essa è solo una parte della totalità della natura da cui dipende e da cui è regolata. Del resto, l'intuizione suprema con cui cogliamo l'amore intellettuale di Dio non è forse l'unione con cui ci identifichiamo – dissolvendoci - nell'essere assoluto? Ancora una volta, per poter conservare e salvare il finito, la filosofia deve necessariamente risolverlo nell'infinito. Da cui è sempre dedotto. Giacché le cose singole e mutevoli dipendono ontologicamente dalle cose stabili, senza le quali non potrebbero sussistere. Non è ai singoli fenomeni, dunque, che Spinoza ripone la sua attenzione, bensì alle leggi generali che li ordinano e governano. Ed è grazie a queste leggi generali che, sebbene siamo trascinati dal flusso del divenire, possiamo innalzarci dalla molteplicità delle cose mutevoli alla verità eterna. Poiché è la sostanza divina a conferire esistenza alle singole cose finite e mutevoli. Ma ciò vuol dire che, per Spinoza – come è stato osservato nella storia della filosofia -, le cose

particolari non hanno alcuna realtà. Esse sono la negazione dell'essere divino. Una negazione che deve essere a sua volta negata, per poter contemplare la natura divina. E immedesimarsi salvificamente con essa.

E tuttavia, se l'uomo è un *modus* finito degli infiniti attributi divini, ovvero una modificazione della natura, non può essere una negazione divina. Anche perché il *Deus sive Natura* non può concepire in sé alcun nulla. Giacché, se così fosse, il nulla annienterebbe, dall'interno, la stessa sostanza divina. Invece, in tutto ciò che esiste – la natura – non può esservi nulla che può dissolversi. In quanto irradiazione della *Natura naturans*, la *Natura naturata* non può che affermare in ogni istante sé stessa. Non è concepibile in essa nessuna negazione, ma sempre un “eterno sì” alla vita, come dirà poi Nietzsche. Non fosse altro perché ogni cosa – compreso evidentemente l'uomo – cerca di conservare indefinitivamente se stessa. E la conservazione del proprio essere costituisce la sua propria essenza. In altri termini, ogni cosa che esiste deve necessariamente continuare stabilmente ad esistere, a meno che non venga distrutta da una causa ad essa esterna. Ma la causa esterna a ciascuna cosa è la sostanza divina, l'essere di Dio. Che, per la sua natura, non può contenere alcuna negazione: « Lo sforzo, col quale ogni cosa tende a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa

stessa >> ( *Etica*, Parte terza, *Origine e natura degli affetti*, *Proposizione VII*, 140 ).

Le singole cose sono infatti modi in cui si esprimono gli attributi divini. Esse, dunque, esprimono la potenza di Dio. E la potenza che tende a preservare le cose nel loro essere non implica un tempo finito, bensì indefinito:<< Lo sforzo con cui la cosa esiste non implica nessun tempo definito, ma, al contrario, dato che ( ... ), se non viene distrutta da nessuna causa esterna, continuerà sempre a esistere con la stessa potenza con la quale già esiste, allora questo sforzo implica un tempo indefinito >> ( *Etica*, Parte terza, *Origine e natura degli affetti*, *Proposizione VIII, Dimostrazione*, 141 ). Poiché Dio è la sostanza che necessariamente esiste e poiché alla natura della sostanza appartiene l'eternità, ciascun attributo divino è eterno. Nulla, nella natura, può esservi di contingente, giacché tutte le cose sono determinate dalla necessità divina della natura ad esistere. Se tutto ciò che è è in Dio, non può esservi in lui nessuna cosa contingente:<< Quindi i modi della natura divina sono da essa stessa derivati in modo necessario e non contingente >> ( *Etica*, Parte prima, *Dio, Proposizione XXIX, Dimostrazione*, 49 ).

Insomma, nonostante i singoli modi degli attributi della sostanza divina siano finiti, essi non sono destinati a finire per sempre. Anzi, essendo dedotti dalla sostanza divina, nella sostanza divina sono salvi

in eterno. Certo, per Spinoza tra teologia e filosofia – tra fede e ragione – non vi è alcuna relazione né affinità: << Lo scopo della filosofia infatti non è altro che la verità; mentre quello della fede (...) è soltanto l'obbedienza e la pietà >> ( *Trattato teologico-politico*, Capitolo XIV, *Che cosa sia la fede e chi siano i fedeli. Si determinano i fondamenti della fede e infine si distingue questa dalla filosofia*, 351 ). Infatti, soltanto coloro che obbediscono a Dio potranno conseguire la salvezza. Dunque - prosegue Spinoza - non potendo noi comprendere con la ragione in che modo la semplice obbedienza assicuri la salvezza. E poiché ci hanno insegnato dalla rivelazione che la salvezza avviene solo per grazia divina, non attingibile con la nostra ragione, ne consegue << che la Scrittura ha recato un grandissimo sollievo ai mortali >> ( *Trattato teologico-politico*, XV, 369 ). Sconfiggendo per sempre il timore della morte e assicurando la vita eterna.

E tuttavia, se lo scopo della filosofia - come precisa Spinoza - non è la salvezza, ma il conseguimento della verità, cos'altro spinge la ragione umana a ricercarla, se non l'ansia della salvezza? Cos'altro è la verità, se non la contemplazione di tutte le cose contingenti *sub specie aeternitatis*? Cos'altro è l'*amor Dei intellectualis*, se non il bisogno umano di sconfiggere la morte e conseguire la salvezza eterna?

## 8 *Nihil est sine ratione*: Leibniz

E da cos'altro è mai tormentato Leibniz ( 1646-1716 ), se non dalla paura della dissoluzione dei fenomeni? Cos'altro “rappresenta” – per Leibniz - la *monade*, se non il tentativo *epistemico* di salvare l'incessante divenire della spazialità della materia nell'unità semplice di un “punto metafisico” indivisibile, in quanto inesteso? O meglio: divisibile all'infinito? Divisibile, cioè, in una infinita molteplicità di sostanze semplici. Senza parti. Senza figure. Senza materia. Dunque, senza estensione. Ma com'è possibile che ciò che *costituisce* i corpi sia una sostanza incorporea che contemporaneamente li *destituisce*? Com'è possibile che ciò che *costituisce* la materia sia un principio immateriale che nello stesso tempo la *destituisce*? E ancora: com'è possibile che ciò che *costituisce* l'estensione sia “qualcosa” di inesteso che simultaneamente la *destituisce*?

Un vecchio dilemma logico-metafisico, come sappiamo. Al quale Zenone aveva conferito un'impronta a dir poco paradossale. Se i corpi risultano divisibili all'infinito – sosteneva il filosofo di Elea – vuol dire che l'estensione di per sé non esiste. Non esistono i fenomeni. Non esistono i corpi. Il divenire delle cose molteplici è una

pura illusione, come aveva asserito - altrettanto paradossalmente - il suo maestro Parmenide. Non intende giungere a questa estrema e nichilistica conclusione, Leibniz. Certo, la divisione è infinita. Ma il processo infinito della divisione non si applica ad un corpo. Solo in questo caso, la divisione all'infinito lo farebbe letteralmente e inevitabilmente svanire nel nulla. Se invece la struttura intima del corpo è costituita da ineffabili e pur tuttavia *reali* “punti metafisici” - senza i quali, avverte Leibniz, << non vi sarebbe nulla di reale, perché senza le vere unità non vi sarebbe alcuna molteplicità ( *Nuovo sistema della natura*, 195 ) - il processo della divisione non implicherebbe nessuna dissoluzione.

Come dire: per salvare i fenomeni dal nulla non c'è altra via che quella di ridurli *preventivamente* ad astrazioni metafisiche. Per salvare la spazialità della materia in divenire non c'è altra via che quella di *anticiparne* la dissoluzione nella metafisica “forza rappresentativa” della monade, sostiene Leibniz. Ed essendo le monadi i << veri atomi della natura >>, ovvero << gli elementi delle cose >>, ne consegue che << non c'è da temere alcuna *dissoluzione* e non è concepibile alcun modo per far *morire* naturalmente una sostanza semplice >> ( *Monadologia*, I, par. 4, 75, corsivi miei ). Se, infatti, una “sostanza semplice” – la monade, o *entelechia*, come la chiama con termine aristotelico – non ha parti, non può per nessuna ragione dissolversi in

quanto, laddove non ci sono parti, non c'è estensione. E non essendoci estensione, non è possibile nessuna divisione. Nessuna dissoluzione. Non è, in ultima analisi, possibile la morte, insomma.

I fenomeni materiali – osserva Leibniz – ci “appaiono” ( *phainomena*, da *phainein*, apparire ). Noi li percepiamo in quanto aggregati, come composti di elementi semplici. E ciò che è composto << comincia e finisce per parti >> ( *Monadologia*, I, par. 6, 75 ). Dunque, in quanto esteso spazialmente, ha un inizio, un processo e una fine. A dissolversi – o meglio, a disgregarsi - sono solo ed esclusivamente i fenomeni, dunque. Che - come spaziali aggregati di monadi - sono *evidentemente* reali, non illusorie parvenze. Giacché ciascun fenomeno – che è un *modo* in cui ci appare la realtà - nonostante la sua divisibile spazialità, è comunque assicurato al fondamento delle monadi che lo costituiscono.

Ciascun *phaenomenon* – dice Leibniz – è insomma *bene fundatum*. Fondato sugli elementi semplici – le monadi – che li costituiscono e che, essendo inestesi, non sono soggetti al processo di composizione e decomposizione. Essi, insomma, non nascono e non muoiono. Non hanno un inizio e una fine. Sono infiniti, eterni e in quanto tali esprimono – come gli “attributi” di Spinoza - l'infinita ed eterna sostanza divina. La monade suprema. Nella quale è contenuta – e pertanto salvata – l'intera realtà delle cose contingenti. L'incessante

divenire della materia, dei fenomeni. Che risultano contingenti in quanto le leggi che li regolano – e addirittura essi stessi – non sono le uniche concepibili. Potrebbero darsi altri fenomeni – e altre e diverse leggi che li regolano – senza che ciò comporti una contraddizione. O una impossibilità logica e ontologica. Giacché Dio, nella lotta tra tutti i possibili che pretendono legittimamente l'esistenza, ha scelto quei possibili che contengono maggiore realtà, maggiore perfezione, maggiore intelligibilità: << Dato che nelle idee di Dio c'è un'infinità di universi possibili e che invece non può esserne che uno solo, occorre allora che nella scelta di questo o di quel mondo Dio sia determinato da una ragione sufficiente >> ( *Monadologia*, IV, par. 53, 104 ). Data dalla sua bontà e misericordia.

La materia pertanto è reale, esiste. Ma la materia estesa non può essere una sostanza - *res extensa* - come riteneva Cartesio. Perché la sostanza deve necessariamente implicare l'unità. Mentre l'estensione è la molteplicità contingente del *continuum* divisibile. E divisibile, per Leibniz, vuol dire – ribadiamolo - decomponibile, dissolvibile, annientabile. Se pertanto l'estensione fosse una sostanza, sarebbe un essere che avrebbe paradossalmente i caratteri del non essere. Se l'estensione fosse una sostanza, non ci sarebbe l'essere, bensì il nulla. Di conseguenza, la fondamentale domanda “perché c'è l'essere, piuttosto che il nulla?”, non avrebbe alcun senso. Anzi, non sarebbe



evidentemente neanche formulabile. O meglio, sarebbe così *insensatamente* formulabile: “perché c’è il nulla, piuttosto che l’essere?”.

L’estensione è dunque una realtà non assoluta, ma “derivata”, diciamo così. Non è un attributo della sostanza. Essa appartiene esclusivamente all’ordine dei fenomeni, poiché non è un attributo della cosa, bensì il modo mediante cui noi percepiamo la cosa. La realtà ultima non è la spazialità fenomenica che ci appare alla percezione, ma la *spiritualità* della monade che cogliamo con l’astrazione analitica della logica. E’ così che la fisica – l’ordine dei fenomeni contingenti – si risolve nella metafisica – l’ordine spirituale delle monadi. Giacché, se anche il movimento – che è una semplice traslazione spaziale - non è un attributo della cosa e dunque, di per sé – come l’estensione – non è reale in maniera assoluta, allora è la “forza viva” – ovvero, l’energia cinetica - la realtà ultima dei corpi. Che equivale al prodotto della massa per il quadrato della velocità. E’ la “forza” – analogamente a quanto sosterrà Newton - che rimane costante nei corpi, non già la quantità di movimento, data dalla massa per la velocità, come erroneamente riteneva Cartesio.

E la “forza”, che costituisce l’essenza dei fenomeni naturali, non è una qualità fisica, ma meta-empirica, metafisica. Spirituale. Non si tratta della “forza passiva” costituita dalla massa del corpo. Quella che

rappresenta la resistenza del corpo alla penetrazione del movimento. La “forza spirituale” è invece l’*entelechia*, la monade. Insomma, l’anima. Pertanto, se la natura ultima della cosa è questa “forza spirituale”, la cosa – la materia, l’estensione, il corpo – viene interamente spiritualizzata. Solo l’entelechia – o “forma sostanziale”, come spesso la chiama – costituisce la realtà ultima del corpo. Giacché se una cosa non può esistere senza una certa attività, è necessario ammettere che in essa agisca evidentemente un principio dell’attività. Tale principio è la monade, << una entelechia prima come principio suscettivo ( *proton dektikon* ) dell’attività >> ( *Saggi filosofici e lettere*, 299 )

Si tratta di un evidente ritorno al platonismo, come si vede. In quanto, la conoscenza del mondo fisico va ricercata in principi metafisici:<< Se il corpo è una sostanza, e non un semplice fenomeno come l’arcobaleno – scrive Leibniz ad Arnauld -, né un essere unito per accidente o per aggregazione come un mucchio di pietre, esso non può consistere nell’estensione, e occorre necessariamente concepire qualcosa che si chiama “forma sostanziale”, e che corrisponde in qualche modo all’anima >> ( *Corrispondenza con Arnauld*, 56 ). Sebbene egli ci tenga a precisare che nella spiegazione dei fenomeni particolari resti un convinto assertore del “corpuscolarismo” e che la natura si debba spiegare meccanicamente e matematicamente, i

principi dei corpi – ribadisce - << non dipendono dalla sola estensione matematica, ma da ragioni metafisiche >> ( *Ibidem* ).

Il corpo, dunque, subisce una completa desostanzializzazione. Diciamo pure, una spiritualizzazione. Se non esiste più nulla di corporeo, in quanto la realtà dei corpi è costituita dalla “forma sostanziale” la cui natura è soltanto spirituale, ne consegue che la monade è eterna. Non dobbiamo temere, dunque, la morte. Giacché la morte – come la nascita – non è altro che una semplice trasformazione dei corpi, secondo le più recenti acquisizioni della microbiologia e della fisiologia del suo tempo, che Leibniz seguiva con una certa attenzione. A finire sono soltanto le transitorie aggregazioni monadiche dei singoli corpi. Non le monadi. In quanto le monadi, create da Dio, sono eterne. E possono iniziare o finire solo per un atto divino di creazione o annichilazione. Pertanto, noi siamo immortali, assicura Leibniz:<< Ogni corpo vivente ha un’entelechia dominante che nell’animale è l’anima ... Questo fa sì che non vi sia mai né generazione completa né morte perfetta, rigorosamente intesa come separazione dall’anima. Quelle che noi chiamiamo generazioni sono solo degli sviluppi e degli accrescimenti, così come quelle che noi chiamiamo morti sono involuzioni e diminuzioni >> ( *Monadologia*, IV, parr. 70 e 73, 111-112 ).

Ma che sia immortale *solo* la nostra anima – la nostra sostanza - è di per sé poco consolatorio. Che a salvarsi sia solo il nostro spirito, non placa certo il timore della morte. Ad essere indistruttibile – immortale - per Leibniz, è invece il nostro stesso corpo individuale. E' la stessa materia nelle sue molteplici determinazioni particolari. Che si aggrega e si disgrega in un incessante divenire da uno stato ad un altro. Certo, ogni corpo in cui l'anima si incarna è comunque un singolare e determinato corpo, nonostante muti incessantemente. Tuttavia, la natura della materia che costituisce tutti i singoli corpi – il sostrato monadico che conferisce l'essenza alla loro esistenza - è invariabilmente identica. E identica vuol dire che è sempre uguale a se stessa. Eternamente stabile, immutabile. Come l'essere parmenideo, diciamo. Dunque – assicura Leibniz - << si può affermare che non solamente l'anima ( specchio di un universo indistruttibile ) è indistruttibile, ma che lo è l'animale stesso, benché la sua macchina spesso in parte perisca o prenda o lasci delle spoglie organiche >> ( *Monadologia*, IV, par. 77, 114 ). Diciamolo diversamente: in natura nulla si crea e nulla si distrugge, ma tutto si trasforma, secondo quella che Leibniz chiama “legge di continuità”. Che esprime, in ultima analisi, la sua concezione evolutiva della natura.

Insomma, anche in virtù della legge della conservazione della quantità di forza – formulata dallo stesso Leibniz -, nella loro

incessante trasformazione, i corpi non si dissolvono. Poiché anche << nella materia vi è conservazione >> ( *Monadologia*, IV, par. 80, 114 ). E ciò che conserva – che salva – la materia dal divenire che alla fine la dissolverebbe è la monade, la sostanza originaria. Che non solo è in relazione con l'intero universo, ma lo riflette in sé e ne esprime la causa prima, che è Dio. Ciò non vuol dire che le monadi sono tutte simili. Se così fosse, dovrebbe esistere soltanto una, a rigor di logica. Moltiplicata per un infinito numero di copie. Ma questo escluderebbe il “pluralismo delle sostanze” *semplici* ( le monadi ) e *composte* ( i corpi ) che caratterizza, invece, la concezione metafisica di Leibniz.

E' vero che ciascuna monade riflette l'universo. Una sorta di microcosmo che rispecchia in sé il macrocosmo, secondo la celebre dottrina antica e rinascimentale che Leibniz, a suo modo, ripropone in epoca barocca. Ma a partire dallo spazio in cui è situata, ogni monade riflette una *determinata* porzione dell'universo. Ogni monade è un particolare e irripetibile punto di vista sull'universo. Che non ne esclude altri. Ciascuno dei quali, a sua volta, è allo stesso modo unico e irripetibile. E' come se una moltitudine di persone – dice Leibniz - guardasse la stessa città cogliendone, però, aspetti, prospettive diverse. Ecco perché nell'universo – secondo il celebre principio leibniziano dell'*identità degli indiscernibili* – non possono esistere due monadi identiche. Perché se riflettessero in maniera identica l'universo, due

monadi occuperebbero l'identico punto nello spazio. Talché, l'una sarebbe indistinguibile dall'altra. L'una si identificherebbe con l'altra. E si ricadrebbe, così, in quel monismo spinoziano – meglio ancora, nel panteismo idolatrico – che il cristiano Leibniz non può evidentemente accettare.

Invece, tutte le cose, nella loro *barocca* contingente esistenza, oltre a dipendere da Dio, che le ha *liberamente create*, << sono anche da Lui conservate >> ( *Causa Dei*, I, 9, 129 ). Sono anche da Dio per sempre salvate. Come per sempre salvati sono gli uomini, dice Leibniz. In quanto Dio << ha voluto veramente che tutti gli uomini giungessero al possesso della verità, che si convertissero dal peccato alla virtù e che fossero salvi >> ( *Causa Dei*, III, 123, 160 ). Ma la salvezza non è garantita solo dalla grazia e dalla misericordia divina. E' la stessa struttura metafisica leibniziana – come vediamo - a coimplicarla. La monade, infatti, essendo quella forza – *entelechia* – che contiene in se stessa il principio del proprio agire, tende incessantemente alla perfezione. Che consiste nel riflettere in maniera sempre più chiara l'universo:<< Ciascuna cosa, infatti, quando esercita la propria virtù o potenza, cioè quando agisce, muta verso il meglio ... credo ( dunque ) si possa dire che quella che immediatamente passa ad un più alto grado di perfezione o ad una

espressione più perfetta, esercita la sua potenza ed *agisce* >> ( *Discorso di metafisica*, 81 ).

La tendenza ad agire - il *conatus* - della monade è volto verso questo supremo e salvifico fine escatologico:<< Tutto tende alla perfezione non solo dell'universo in generale, ma altresì delle creature in particolare che sono destinate ad un grado di felicità tale che l'universo vi si trova cointeressato in virtù della bontà divina che si comunica a ciascuno >> ( *Nuovo sistema della natura*, 194 ). Attraverso le monadi, pertanto, nell'universo opera una *causa finale*. Viene così reintrodotta quel "finalismo" aristotelico e scolastico che Spinoza – come abbiamo visto - aveva escluso dal suo panteismo. E per suffragare il finalismo, Leibniz enuncia il *principio di ragion sufficiente* secondo cui, *nihil est sine ratione*. Niente di ciò che esiste è senza fondamento. Nulla esiste senza essere giustificato da qualcosa a cui tende:<< Noi consideriamo che nulla potrebbe essere vero, o esistente, né alcun enunciato essere vero senza che vi sia una ragione sufficiente per la quale sia così e non altrimenti >> ( *Monadologia*, II, par. 32, 91 ).

Con questo principio logico-metafisico Leibniz non intende solo attestare la razionalità della realtà. Con esso egli vuole rispondere alla domanda metafisica per eccellenza: *perché c'è qualcosa piuttosto che il nulla?* E la sua risposta è la seguente: se qualcosa esiste, per il

semplice fatto della sua esistenza, *bisogna presupporre* una ragione. Un fondamento. Dunque, una causa. Poiché Dio ha creato questo mondo – che è il migliore di tutti quelli possibili, nel senso che non sarebbe possibile concepirne uno migliore senza contraddizioni – vuol dire che Dio ha operato in vista della sua finale salvezza. Che è la causa finale della sua libera scelta.

La ragione ultima delle cose contingenti va pertanto ricercata in una sostanza necessaria, in un fondamento – Dio – che << è la ragione sufficiente dell'insieme di tutti i particolari >> ( *Monadologia*, III, par. 6, 95 ). Dio è dunque il fondamento ultimo che fornisce stabilità alle cose contingenti. Le quali, se lasciate al loro incessante divenire, dileguerebbero nel nulla. Dio è la ragione ultima che pone al sicuro un oggetto – dirà poi Heidegger, nelle sue lezioni dedicate al “principio di ragione” di Leibniz – nel suo stare. Che pone al sicuro – che salva – le creature.

E tuttavia, nella fiduciosa attesa della salvezza escatologica, attraverso il progresso delle scienze, noi dobbiamo alleviare i nostri dolori su questa terra. Dobbiamo concentrare tutto il nostro impegno per accrescere, potenziare le nostre conoscenze. In modo tale che esse ci conducano, anche per vie traverse – scrive Leibniz - << alla pianura deliziosa delle più importanti verità d'ordine pratico, che giovino alla soddisfazione dello spirito e alla *conservazione della*



*salute del corpo, per quanto almeno può farlo la ragione >> ( Precetti  
per il progresso delle scienze, 738, corsivo mio ).*

## 9. Il nominalismo metafisico-cognitivo: Locke

In una prospettiva baconianamente empiristica e, solo in apparenza – come vedremo - antimetafisica, si colloca la gnoseologia salvifica di Locke ( 1632-1704 ). Per il quale, la *conoscenza della verità* non si limita soltanto a *conservare* - per quanto è in grado di farlo evidentemente la ragione, come diceva Leibniz - la *salute* del nostro corpo. La scienza, in quanto *epistème*, ha invece a che fare con la felicità. Giacché, cogliendo il fondamento immutabile della realtà, salva l'individuo dall'angoscia del divenire, dal terrore della morte. Anche in Locke, è il divenire la fonte della nostra angoscia. E per immunizzarci da tale angoscia non c'è altro rimedio che conoscere scientificamente i fenomeni che mutano. Conoscerli per prevenirne *epistemicamente* il loro dissolutivo processo. Sottoponendolo al dominio incontrastato della nostra ragione calcolante. Solo così, il divenire – disinnescata gnoseologicamente la sua casuale imprevedibilità - non rappresenta più per l'individuo una minaccia.

Tuttavia, la conoscenza dei fenomeni ( *knowledge* ) - per Locke - non potrà mai tradursi in *epistème*. La natura, cioè, non potrà mai

essere scientificamente svelata nella sua intima essenza. Non fosse altro perché fonte esclusiva della nostra conoscenza è l'esperienza. E l'esperienza è il regno del contingente. E' contrassegnata dal divenire. Che trascina inesorabilmente via e rende continuamente vacillante qualunque stabile verità. Se la nostra ragione, per la sua costitutiva limitatezza, è costretta a muoversi al di qua dei limiti dell'esperienza, non può dunque attingerne il fondamento. E' condannata anch'essa alla devastante furia del divenire. Per cui, vana è la speranza che pervenga una volta per tutte a svelare l'ordine immutabile che soggiace al divenire. Perché tale ordine – la sostanza –, sebbene renda possibile la nostra esperienza, non si risolve in essa. La trascende.

Ma di questa trascendenza i fenomeni non possono ontologicamente fare a meno. Poiché è nel suo astratto e universale orizzonte che i concreti e singolari fenomeni empirici guadagnano la salvezza. E' l'oscura e ignota sostanza che sorregge e tiene insieme le sensazioni delle cose. Ecco perché è la condizione irrinunciabile della nostra conoscenza. Senza la sostanza, non solo non avremmo cognizione obiettiva dei fenomeni, ma essi sarebbero privi del loro sostegno "metafisico". Sarebbero privi – diciamo così – del loro "essere". Non solo.

Ma la sostanza, oltre a rimanerci ignota, non possiamo neanche percepirla. La inferiamo come sostegno degli "accidenti", giacché

questi ultimi sarebbero inconcepibili come esistenti “per se stessi”. Noi non abbiamo nessuna possibilità di pervenire alla conoscenza della costituzione interna delle cose. La vera natura delle cose è preclusa alla nostra facoltà conoscitiva. Di fronte alle *cose ultime* dobbiamo rassegnarci ad ammettere – dice Locke - la nostra “*absolute ignorance*”. Nessuna *philosophia prima* può svelarci i fondamenti ultimi della realtà. Dobbiamo rinunciare a conoscere “la cosa in sé” e dedicarci, invece, ad analizzare le funzioni cognitive del nostro intelletto. Per misurarne le capacità gnoseologiche:<< Se a qualcuno venisse domandato quale sia il substrato cui si trovano inerenti il colore o il peso, non avrebbe niente da dire se non che si tratta di parti estese e solide; e se gli si domandasse a che cosa sia inerente questa solidità e questa estensione, egli non si troverebbe in una posizione molto migliore di quell’indiano ... il quale, dopo che ebbe detto che il mondo è sostenuto da un grande elefante, si sentì chiedere su che cosa poggiasse l’elefante; al che rispose: su una grande tartaruga; ma poiché si insisteva per sapere che cosa sostenesse questa tartaruga dalla schiena così ampia, rispose: *qualcosa, che non sapeva che fosse* >> ( *Saggio sull’intelletto umano*, 351 ).

Noi possiamo solo *supporre* che vi sia una “cosa in sé”, un *substratum* che sorregge stabilmente i fenomeni e li fa sussistere in quanto tali. Possiamo solo *supporre* – non conoscere scientificamente

– che vi sia un sostegno su cui poggiano stabilmente le qualità sensibili – gli “accidenti” - dei corpi:<< L’idea quindi alla quale diamo il nome generale di sostanza non è altro che il sostegno supposto ma sconosciuto di quelle qualità che scopriamo esistenti, che non possiamo immaginare sussistano *sine re substante*, senza qualcosa per sostenerle, e chiamiamo perciò quel sostegno *sub-stantia* >> ( *Saggio sull’intelletto umano*, 351 ). Pertanto, se volessimo obiettivare l’idea di sostanza, commetteremmo un clamoroso errore. Sarebbe come voler proiettare nella realtà a noi esterna qualcosa che, invece, è esclusivamente il risultato di una operazione associativa dell’intelletto.

Tuttavia, le empiriche qualità di un fenomeno non sono rappresentate direttamente dalla sostanza, bensì dalla sua idea. Dall’idea della sostanza. Perché se è vero che l’origine e il limite invalicabile della nostra conoscenza è l’esperienza ( *experience* ), è altrettanto vero che oggetto esclusivo della nostra conoscenza non sono direttamente le cose, ma le idee ( *ideas* ) delle cose. E questo vale anche per la sostanza. Che a differenza dei fenomeni empirici, non possiamo tuttavia conoscere intellettualmente, ma solo supporre. Immaginare.

Ma cosa esattamente intende, l’empirista Locke, con il termine “sostanza”? Se la conoscenza non è rivolta immediatamente ai fenomeni dell’esperienza ma alle idee dei fenomeni che scaturiscono

dall'esperienza, ebbene – osserva Locke – l'esperienza è in grado di fornirci solo ed esclusivamente idee *semplici*. Quelle idee che hanno la loro origine nella sensazione della realtà esterna. Come il sapore, il colore, l'estensione, la solidità, il suono e così via. Si tratta, cioè, di quelle qualità che noi riteniamo, supponiamo appartenere propriamente, naturalmente alle cose, ai fenomeni. E di quelle che non sono “realmente” presenti in esse, poiché possono essere da loro separate. Quelle qualità che Galilei e Cartesio avevano chiamato “oggettive” e “soggettive”.

Ebbene, un empirista si fermerebbe su questa soglia. Perfettamente consapevole, del resto, delle inevitabili conseguenze scettiche di una teoria della conoscenza fondata esclusivamente su presupposti empirici. Una teoria della conoscenza condannata a seguire il progressivo e ineluttabile disfacimento dei fenomeni. Una teoria della conoscenza irresistibilmente trascinata dal processo dissolutivo dei fenomeni. Senza alcuna possibilità di trattenerli. Di salvarli. Ma i fenomeni vanno in qualche modo salvati. Devono essere salvati dal divenire che li sospinge impietosamente nel nulla. E per salvarli l'empirista Locke fa ricorso alle idee *complesse*. In particolare, all'idea complessa di sostanza. Infatti, la conoscenza non può derivare dalla correlazione dei singoli dati dell'esperienza, poiché questi si limitano soltanto a riflettere esclusivamente la loro contingenza, la

loro momentanea oscillazione da uno stato ad un altro. Per poter pervenire ad una conoscenza stabile che vada oltre il flusso temporale del divenire, la connessione gnoseologica deve avvenire tra le idee. I cui contenuti vengono elaborati nella coscienza.

E' vero che sono le impressioni sensibili ad attestarci la realtà delle cose. Ma è altrettanto vero – precisa Locke - che ciascuna impressione sensibile è certa ed evidente sino a quando ne facciamo direttamente esperienza in un determinato istante. Nel momento in cui l'impressione sensibile provocata da un oggetto svanisce, in quanto non è più presente nella nostra coscienza, si dissolve di conseguenza la consapevolezza della sua stessa esistenza. Se rimanessimo legati alle impressioni sensibili provocate dalle cose, le cose si dissolverebbero nell'incessante processo temporale delle loro impressioni sensibili. Non sarebbe possibile, pertanto, nessuna conoscenza stabile, costante ed unitaria della cosa, ma solo una vorticoso girandola di sensazioni singole che emergono e svaniscono ininterrottamente.

Noi – spiega Locke – oltre a fare esperienza mediante i nostri sensi, che percepiscono le qualità sensibili dei fenomeni esterni alla coscienza, conosciamo anche delle idee che provengono dalla riflessione ( *reflection* ) interna che la coscienza opera sulle sensazioni: dubitare, riflettere, percepire, credere, volere, conoscere e

così via. Si tratta, cioè, di idee universali e pertanto astratte. Che a differenza delle “idee semplici” ( *simple ideas* ) – provenienti direttamente dalla realtà esterna - non hanno un fondamento reale nei fenomeni empirici. Ma sono l’esito di un processo di astrazione, di una combinazione intellettuale delle idee semplici: << Le idee di *sostanze* sono le combinazioni di idee semplici di cui si assume che rappresentino cose *particolari* distinte che sussistono per sé, e di cui l’idea presunta o confusa di sostanza, quale che sia, è sempre la prima e la più importante. Così se alla sostanza uniamo l’idea semplice di un certo colore biancastro e opaco, con certi gradi di pesantezza, durezza, duttilità e fusibilità, abbiamo l’idea del piombo >> ( *Saggio sull’intelletto umano*, 204 ). Cioè, non quel determinato oggetto di piombo che in questo preciso momento è qui davanti a noi, ma il piombo “in generale”. Senza alcuna determinazione spazio-temporale. Ovvero, il piombo assunto nella sua invariabile sostanzialità. Il piombo in quanto “essere”.

La sua assunzione, tuttavia, è necessariamente supposta, non colta intellettualmente. Né, tantomeno, verificata empiricamente. E possiamo supporla solo effettuando la somma delle qualità sensibili dell’oggetto in questione. Prendiamo ancora come esempio l’oggetto di piombo. L’idea che possiamo farci della sostanza del piombo corrisponde, né più né meno, ai predicati dei suoi “accidenti”. Delle



sue qualità sensibili: il colore biancastro e opaco, il grado della pesantezza, della durezza, della duttilità e fusibilità. Come dire: senza le qualità sensibili del piombo, niente sostanza del piombo. Ma allora la sostanza del piombo non è altro che l'insieme dei suoi accidenti. E non può in alcun modo dissolversi con essi poiché, mentre gli accidenti costituiscono le reali qualità del piombo, la sostanza – precisa Locke – non è effettivamente reale, ma solo supposta: << Io fondo non l'esistenza, ma l'idea di sostanza sull'abitudine nostra di supporre un qualche *substratum*. Perciò qui parlo solo dell'idea della sostanza e non del suo essere >> ( *Scritti filosofici e religiosi*, 507 ). Insomma, non della sua effettiva realtà. Dal momento che noi possiamo esser certi solo sensibilmente dell'idea dell'esistenza delle cose esterne. Che conosciamo nel momento in cui esse producono la loro idea in noi. E questa certezza ci è data dalla sensazione.

Mentre, avere un'idea nella nostra coscienza non attesta la certezza della sua effettiva esistenza: << Avere l'idea di qualcosa nel nostro spirito non prova l'esistenza di questa cosa più che il ritratto di un uomo non renda evidente la sua esistenza nel mondo o che le visioni di un sogno costituiscano come tali una storia vera >> ( *Saggio sull'intelletto umano*, 721 ). Non solo. Ma se fosse effettivamente reale – è bene ripeterlo - l'idea di sostanza dileguerebbe con il dileguare degli accidenti.

Siamo dunque costretti a *supporla*, l'idea di sostanza, per poter salvare i fenomeni dal loro dileguamento. In altri termini, l'idea di sostanza serve a rassicurarci, a garantirci che il divenire non può consumare definitivamente i fenomeni. Ciò non vuol dire però – secondo Locke - che la sostanza del piombo – per continuare l'esempio – non esiste. *Altroché*, se esiste. *Deve* esistere. Altrimenti non solo le qualità sensibili di un determinato pezzo di piombo non avrebbero quel sostegno che le sorregge. Ma non potrebbero neanche costituire l'unità di quella determinata cosa che noi chiamiamo piombo.

Diciamo allora così: *se non ci fosse l'invisibile sostanza, non ci sarebbe la visibile cosa determinata*. La sostanza – la metafisica “cosa in sé” - è “realmente esistente”. Ma lo è – ecco la soglia critica sulla quale l'empirista Locke non è disposto a sostare - al di là dell'esperienza. Solo in quanto ineffabile la sostanza garantisce la consistenza effettiva del fenomeno. Altro che idea “chiara e distinta”, come riteneva Cartesio. La sostanza, in quanto trascende i limiti dell'esperienza empirica, resta invece coperta da un velo impenetrabile al nostro intelletto: << Mi sembra quindi probabile – osserva Locke – che le idee semplici che riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione siano i confini dei nostri pensieri, al di là dei quali lo spirito, per quanti sforzi faccia, non è in grado di avanzare di un

passo; né può fare alcuna scoperta quando vuole sbirciare nella natura e nelle cause nascoste di quelle idee >> ( *Saggio sull'intelletto umano*, 369 ). Ciò nonostante, non possiamo rinunciare a supporre la “reale” esistenza metafisica di quelle idee. A supporre la reale esistenza metafisica dell'idea di sostanza di uomo, di cavallo, di tavolo, di vaso e così via.

Ora, all'interno di un impianto gnoseologico strettamente metafisico, una concezione siffatta della sostanziale “cosa in sé” – reale ma inconoscibile – sarebbe anche plausibile. Diventa invece estremamente difficile – per non dire impossibile - concepirla all'interno di una prospettiva empiristica. Come quella di Locke. Come vedremo, sarà il “criticismo” di Kant a risolvere, in altri modi, questo dilemma, facendo ricorso alla *ragion pratica*. Sembra quasi che Locke, consapevole che una gnoseologia empiristica non può fondare una *scienza della natura* - e pertanto non potrebbe salvare i fenomeni – si trattenga dal tirare le conseguenze logiche del suo ragionamento. Egli intravede i rischi incombenti dello scetticismo. Che abbandonando i fenomeni alla loro contingenza, deve rinunciare evidentemente alla possibilità di salvarli. L'idea di sostanza gli serve, in definitiva, per autoimmunizzare il suo empirismo dalla minaccia nichilistica dello scetticismo. Si badi bene: non la sostanza in quanto tale, ma l'idea di sostanza.

Come abbiamo visto, Locke parla sempre di “idea”. Termine che egli desume da Cartesio, indicante qualsiasi contenuto della mente, qualsiasi rappresentazione, sia sensibile – idea del giallo - che intelligibile – idea del triangolo. Noi non supponiamo la sostanza, bensì l’idea di sostanza. Così come non conosciamo direttamente le cose, ma le idee delle cose. Il nostro rapporto gnoseologico con la realtà è dunque necessariamente mediato dalle idee che ce ne facciamo. La sua “metafisica” – starei per aggiungerle “platonica” - *gnoseologia salvifica* si potrebbe evincere già da questa funzione rappresentativa delle idee. Sia delle idee che derivano dalla sensazione esterna – il colore, il sapore e così via. Sia delle idee che derivano dalla riflessione interna alla coscienza – pensare, dubitare e così via: << Io dico che queste due cose, cioè le cose esterne materiali quali oggetti della *sensazione*, e le operazioni del nostro spirito dentro di noi quali oggetti della *riflessione*, sono le sole origini dalle quali tutte le nostre idee hanno inizio >> ( *Saggio sull’intelletto umano*, 135 ).

Tuttavia, le idee *non* sono empiriche, nonostante empirica sia la loro origine. Se, poniamo, l’idea universale di cavallo fosse empirica, non si distinguerebbe dal cavallo particolare che sto cavalcando in questo preciso momento. Invece non è così, poiché la natura dell’idea è diversa dalla natura della singola cosa a cui si riferisce. Ma non tanto per la banalissima ragione che il cavallo non può materializzarsi così

com'è nel nostro intelletto. E pertanto è giocoforza che sia presente soltanto nella sua smaterializzata dimensione cognitiva. L'idea non può coincidere con la cosa soprattutto perché, risolvendosi in essa, si dissolverebbe anche *con* essa. Se l'idea di uomo coincidesse con l'uomo particolare di nome Mario, con la morte di Mario morirebbe necessariamente anche l'idea di uomo. E di quel Mario in carne e ossa non resterebbe più niente. Ecco perché, nonostante la loro origine empirica, le idee non possono essere a loro volta empiriche.

Tuttavia, la concezione rappresentativa – possiamo anche dire, cognitiva - delle idee, se per un verso può salvare la cosa rappresentata in quanto differisce ontologicamente da essa, per un altro verso, invece, ingenera inevitabili complicazioni di ordine gnoseologico. Infatti, se l'idea è una sorta di “immagine riflessa” della cosa materiale, da cosa traiamo la garanzia che l'idea corrisponde esattamente alla cosa? E ancora: siccome la sensazione, solo nel momento in cui essa si produce in noi è in grado di testimoniarcì l'esistenza delle cose esterne, quando essa cessa di essere attuale, non rischia di diventare incerta l'esistenza stessa delle cose esterne? Poiché << lo spirito non conosce le cose immediatamente, ma solo per l'intervento delle idee che ha di esse >> ( *Saggio sull'intelletto umano*, 647 ), nel senso che noi conosciamo l'idea, non la cosa, anche il processo di verifica circa la corrispondenza ruoterà allora sull'asse

idea-idea, non su quello idea-cosa, idea-realtà. Ma allora, se tra l'idea generale e la cosa particolare l'intervallo gnoseologico e ontologico risulta intransitabile, come può l'idea trattenerla, salvarla?

E' in grado di farlo – osserva Locke, sulla scia del “nominalismo” di Ockham – poiché, sebbene l'idea generale non abbia direttamente a che fare con la cosa particolare, della cosa particolare essa è comunque *segno*. Meglio: segno cognitivo. E se l'idea è segno cognitivo della cosa, la parola è a sua volta segno linguistico del segno cognitivo della cosa. Ecco perché il linguaggio – per Locke – non può denotare nessuna essenza della realtà, né tantomeno svelarne la forma. Non fosse altro perché, tutto ciò che esiste nella realtà è comunque e sempre particolare. Mentre l'idea, in quanto astrazione universale, può essere solo un contenuto dell'intelletto. Che si declina in generali segni linguistici. Per cui, definire una determinata cosa vuol dire non coglierne l'essenza reale – l'enigmatica, inconoscibile sostanza – ma individuare un termine adeguato per un significato. La definizione, pertanto, è semplicemente l'espressione linguistica, nominale della cosa. Non ci fa cogliere – dice Locke – i << sostegni delle qualità >> ( *support of qualities* ) che restano << sconosciuti >> ( *unknown* ).

Nella nostra esperienza noi incontriamo soltanto esseri, fenomeni particolari, trascinati dal flusso irresistibile del divenire.

Non facciamo esperienza della bellezza in generale, ma della *Pietà* di Michelangelo destinata a consumarsi nel tempo. Non facciamo esperienza della specie “uomo”, ma di un determinato uomo di nome Mario. Che nasce, vive e muore. Mediante l’artificio dell’astrazione, con l’idea di uomo il nostro intelletto sottrae cognitivamente dal divenire i “caratteri comuni” degli uomini. Ed è in questi “caratteri comuni”- *stabili* segni dei *contingenti* particolari - che Mario perdura nel tempo. E’ in questa sorta di *nominalismo metafisico-cognitivo* che si placa la costitutiva << inquietudine >> ( *uneasiness* ) dell’individuo. Che nonostante la consapevolezza ontologica e cognitiva della sua empirica finitudine, vuole comunque sottrarsi dalla negatività – e la morte, evidentemente, è la negatività massima e più angosciante - della sua condizione esistenziale. Condannata a svolgersi e a risolversi definitivamente nel divenire:<< Che cosa determina – si chiede infatti Locke – la volontà nei riguardi delle nostre azioni? A pensarci bene, sono portato a credere che non sia, come si suppone generalmente, il maggior bene che si ha in vista: bensì qualche *inquietudine* ( e per la maggior parte si tratta di quello più pressante ) dal quale un uomo è *afflitto*. Questo è ciò che di volta in volta determina la nostra volontà e ci muove verso le azioni che compiamo. Possiamo chiamare questa *inquietudine* – conclude Locke -, così com’è, desiderio, che è una

*inquietudine* dello spirito per il bisogno di un bene assente >> ( *Saggio sull'intelletto umano*, 667, corsivi miei ).

E il bene sommo che è assente e a cui aspiriamo, con timore e tremore, è la nostra salvezza. La salvezza delle singole creature. La salvezza dei singoli fenomeni.



## 10. L' "insensata" sostanza che "maschera la variazione": Hume

Anche lo "scettico" Hume ( 1711-1776 ), sebbene affermi che la parola "sostanza" sia filosoficamente priva di senso, in quanto non esiste nessuna impressione corrispondente alla sua idea, della sostanza, tuttavia, egli non riesce a fare "psicologicamente" a meno. Perché è solo l' "insensata" sostanza a garantire stabilità ai fenomeni. A conservarli unitariamente nella disgregante corrente del divenire. Nel capitolo precedente abbiamo già visto come Locke aveva asserito che la sostanza - concepita come principio unitario che sorregge le qualità esterne che agiscono sui nostri sensi provocando le percezioni - è logicamente inconoscibile, ma non per questo inesistente. Ed esiste, oltre l'esperienza poiché, senza un sostegno – *substratum* -, la molteplicità delle qualità sensibili non potrebbero mai costituire stabilmente un fenomeno. Da questo punto di vista, per Locke la sostanza è la causa della sue stesse proprietà, osserva Hume. E poiché, come ora vedremo, il principio di causalità non dispone di alcun valore gnoseologico, non disporrà di alcun valore gnoseologico la stessa proposizione che asserisce l'esistenza della sostanza.

Secondo Hume, in qualsiasi discorso che noi facciamo sulla realtà, non possiamo in alcun modo prescindere dal principio di causalità. Dalla relazione che intercorre tra causa ed effetto. La relazione di causalità è quella che ci consente di operare una connessione necessaria tra idee diverse tra loro. Inoltre, è la sola relazione che ci permette di affermare l'esistenza di cose, di fenomeni che non vediamo e non sentiamo quando non ci sono immediatamente presenti. E tuttavia, tale principio non ci è dato conoscerlo *a priori*, ma solo tramite l'esperienza. La quale ci dice che nella relazione causale entrano in gioco la *contiguità spaziale* e la *vicinanza temporale*. Nient'altro. Il movimento di un corpo – scrive Hume - << è considerato come la causa, in seguito ad un urto, del movimento di un altro corpo. Considerati questi oggetti con la massima attenzione, trovo che l'uno si avvicina all'altro, e che il suo movimento precede quello dell'altro, sebbene senza un sensibile intervallo. E' inutile torturarsi con ulteriori pensieri e riflessioni: qui è tutto quello che si può osservare in questo caso >> ( *Trattato sulla natura umana*, 117 ). Ciò vuol dire che la contiguità spaziale e la vicinanza temporale *non spiegano* la causalità.

E cosa si può *soltanto* empiricamente osservare? Semplicemente che la palla di biliardo A, ad esempio, tocca la palla di biliardo B e le imprime un movimento. Tutto qui. L'esperienza non ci dice che il

movimento di B è l'effetto *necessario* della causa A. Ci mostra soltanto che l'effetto B segue la causa A. Causa ed effetto sono due distinti eventi, ciascuno dei quali non possiede nulla da cui possiamo inferire *necessariamente* l'altro. Chi ci assicura che potremmo fare esperienza di altre possibilità e osservare, ad esempio, che quando si toccano le due palle di biliardo A e B restino ferme? Oppure, che procedano in direzioni diverse? Tali possibilità non possiamo escluderle, giacché non sono logicamente contraddittorie. La nostra esperienza non può anticiparci ciò che potrebbe accadere nel futuro. Pertanto, l'esistenza di connessioni causali non solo non è una "relazione di idee" ( *relation of ideas* ), ma non può neanche essere una constatazione empirica, una "materia di fatto" ( *matter of fact* ).

Possiamo infatti tranquillamente supporre, senza cadere in contraddizione, che il corso della natura possa improvvisamente mutare. Per cui, gli eventi di cui abbiamo fatto esperienza nel passato si ripropongano con modalità del tutto diverse. E' senz'altro vero che il corso della natura è stato sinora sempre regolare. Ma questo fatto non ci garantisce che nel futuro sarà anche così. Ma allora il principio di causalità – la connessione necessaria tra causa ed effetto - non può derivare nemmeno dall'esperienza. E' frutto della nostra abitudine ( *custom* ). Quando abbiamo ripetutamente osservato due fenomeni congiunti, siamo indotti ad inferire immediatamente l'esistenza di un

fenomeno con l'apparire dell'altro. Ad esempio, la fiamma con il calore. Ma la loro congiunzione – osserva Hume – può essere arbitraria e casuale. Non può esserci alcuna ragione per inferire l'esistenza di un fenomeno dall'apparire dell'altro. Chi ci garantisce che il sole domani sorgerà così come è sempre avvenuto?

Insomma, quando inferiamo dall'effetto la causa e viceversa, non facciamo altro che passare da una impressione a una idea. Dall'impressione del calore all'idea della fiamma. Non solo. Ma la relazione di causalità, oltre a evocare un'idea, ci induce a credere all'esistenza dell'oggetto. Ad esempio, l'impressione del calore può evocare, per somiglianza, non solo la fiamma, ma l'idea di una coperta. E tuttavia, da questa relazione di somiglianza non posso dedurre che la coperta esista. La stessa impressione del calore può evocare, per contiguità spaziale, quella di un forno. Ma non può indurmi a ritenere che il forno esista realmente. Invece, la relazione di causalità tra fiamma e calore mi *induce a credere*, se sento il calore, che *realmente* esiste una fiamma, sebbene non la veda. Nessun principio epistemico però mi garantisce che la fiamma che non vedo comunque esiste. A garantirmelo è invece l'immaginazione, che colma le lacune tra una impressione e l'altra. Come accade quando vedo il libro sulla mia scrivania e ho una impressione, chiudo gli occhi e ho un'altra idea del libro, riapro gli occhi e ne ho ancora una diversa.

Tuttavia, la sola immaginazione non mi induce a credere nell'esistenza dell'oggetto e per di più nella sua continuità. C'è bisogno di un altro principio: << Questo principio è la *consuetudine* o *abitudine*. Infatti ovunque la ripetizione di qualche atto o operazione particolare produce una inclinazione a ripetere lo stesso atto o la stessa operazione, senza la spinta di qualche ragionamento o processo dell'intelletto, noi diciamo sempre che questa inclinazione è l'effetto della *consuetudine* >> ( *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, 58 ).

E' la nostra soggettiva consuetudine a connettere i fenomeni. Ad inferire dalla semplice successione *hoc post hoc* la connessione necessaria *hoc propter hoc*. Ma la consuetudine non *spiega* la loro relazione causale, la loro connessione necessaria. Meglio: la consuetudine spiega soltanto la nostra credenza ( *belief* ), la nostra fede nella necessità della connessione necessaria tra i fenomeni, non può in alcun modo fondare, giustificare tale necessità. Nessuno, avendo osservato nella sua esperienza soltanto un corpo muoversi dopo essere stato spinto da un altro, può inferire che qualsiasi altro corpo si muoverà dopo un simile impulso. Ecco perché tutte le inferenze dall'esperienza sono il risultato esclusivamente di una consuetudine, di una fede, di una abitudine e non già di un ragionamento.

Le connessioni che operiamo tra impressioni ed idee avvengono spontaneamente. Sia le impressioni che le idee – dice Hume – è come se fossero animate da una “forza dolce” ( *gentle force* ) che agisce nella nostra mente, favorendo delle associazioni secondo determinate regole e connessioni costanti. Questa “forza dolce” si esprime nell’abitudine, nella credenza:<< Avendo trovato, in molti casi, che alcune coppie di oggetti – fiamma e calore, neve e freddo – sono state sempre congiunte insieme; se una fiamma o della neve si presentano di nuovo ai sensi, la mente è portata dalla consuetudine ad aspettarsi caldo o freddo, ed a *credere* che tale qualità esiste e che si manifesterà a un ulteriore avvicinamento >> ( *Ricerche sull’intelletto umano e sui principi della morale*, 64 ). Nessun fondamento logico-ontologico sorregge il nesso necessario di causalità, bensì soltanto un semplice sentimento soggettivo.

L’illusione da cui dovremmo liberarci è rappresentata dalla credenza nella regola secondo cui tutto ciò che ha un inizio debba necessariamente avere una causa. Perché si tratta di una regola che non solo non è intuitivamente certa – sostiene Hume - ma neanche dimostrabile. Ogni dimostrazione, infatti, girerebbe inutilmente a vuoto in una petizione di principio, in quanto è costretta a presupporre la validità dello stesso principio che si suppone di dimostrare. Ovvero, che tutto ciò che ha un inizio, per poter esistere, deve avere una causa.

Ma perché siamo persuasi nel credere *necessario* che tutto ciò che ha un inizio debba avere anche una causa per poter esistere? Perché la causa – ce lo ha spiegato per primo Aristotele - è implicita nella stessa idea di effetto. Ogni effetto presuppone necessariamente una causa, in quanto effetto è un termine relativo, di cui quello di causa è correlativo: << Ma ciò – precisa Hume – non prova che ogni esistenza debba essere preceduta da una causa; così come, dal fatto che ogni marito ha una moglie, non segue già che ogni uomo sia ammogliato. Quel che si vuol sapere è se ogni oggetto che comincia a esistere sia debitore della sua esistenza a una causa: io affermo che questo né intuitivamente né dimostrativamente è certo >> ( *Trattato sulla natura umana*, 95 ).

A guidare la nostra vita è dunque la consuetudine, dice Hume. Senza la consuetudine saremmo in balia soltanto della sfuggente realtà che è immediatamente – ma sempre in forma precaria, oscillante, instabile - presente ai nostri sensi e alla nostra memoria. Senza la consuetudine non saremmo capaci di commisurare i mezzi ai fini e per noi diventerebbe impossibile persino agire: << La consuetudine, dunque, è la grande guida della vita umana. E' questo quell'unico principio che ci rende utile l'esperienza e che ci fa attendere, per il futuro, un seguito di avvenimenti *simile* a quello che ci si è presentato nel passato >> ( *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della*

*morale*, 63, corsivo mio ). La consuetudine, pertanto, è il solo *rimedio* in grado di garantirci la *continuità* della realtà, la *costanza* dei fenomeni. E' la consuetudine a *rassicurarci* che nel divenire in cui i fenomeni sono travolti, si conserva, in qualche modo, sempre una loro identità. E' la consuetudine – diciamo noi – a *salvare* i singoli fenomeni dalla loro dissoluzione. E' la consuetudine, infatti, a placare la nostra angoscia di fronte alla possibilità che domani il sole non si levi come si è sempre levato. O che si sottragga per sempre alla nostra vista. A *trattenere* per noi il sole non è il principio di causalità – né, tantomeno, una ingiustificabile legge epistemica, che su quel principio poggia - bensì la consuetudine.

Ed è la consuetudine che ci fa *credere* all'esistenza della sostanza, nonostante la critica al principio di causalità ne abbia svuotato qualsiasi contenuto logico-metafisico. E' solo una parola – la sostanza - a cui non corrisponde nessuna determinazione sensibile, nessuna impressione corrispondente, afferma Hume. Tuttavia, una volta che ha dimostrato che la nozione metafisica di sostanza è priva di senso, poiché al nome “sostanza” non corrisponde alcunché di determinato nella nostra esperienza, Hume si affretta a chiarire le “umanissime ragioni” psicologiche per cui non possiamo in alcun modo fare a meno di credere nella sua esistenza.



Noi non possiamo avere nessuna idea di sostanza separata da una collezione di qualità particolari. Se tutto quello che cogliamo della realtà mediante la nostra esperienza è solo un aggregato di impressioni ed idee, l'idea di una sostanza è allora una collezione di idee semplici unite dalla nostra immaginazione. In cosa consiste, ad esempio, l'idea di un "corpo"? Per corpo - è bene precisare - Hume intende qualcosa di permanente, che ha << un'esistenza distinta dalla mente e dalla percezione >>. Ebbene, prendiamo un fiore. Noi di un fiore cogliamo nient'altro che il suo colore, il suo profumo, la sua figura, la sua consistenza. La nozione di sostanza ci è perfettamente estranea. Allora, che senso ha chiedersi se i corpi esistono oppure no? Non ha alcun senso chiedersi se i corpi abbiano una esistenza continua, anche quando non ne facciamo direttamente esperienza con i nostri sensi. Non ha alcun senso chiedersi se abbiano una esistenza autonoma, indipendente, distinta dalla nostra percezione ( *perception* ).

L'esistenza di un corpo - e soprattutto la sua continuità - ha a che fare soltanto con la nostra credenza:<< Noi non abbiamo alcuna idea di una sostanza di qualsiasi genere - precisa Hume - perché non abbiamo alcuna idea che non sia derivata da qualche impressione e non abbiamo impressione alcuna di una qualsiasi sostanza, materiale o spirituale che sia. Noi conosciamo soltanto qualità e percezioni particolari. Come la nostra idea di un corpo, per esempio di una pesca,

non è che l'idea di un particolare sapore, colore, figura, grandezza, solidità ecc., così la nostra idea di una mente non è che quella di particolari percezioni, senza la nozione di tutto quello che chiamiamo sostanza, semplice o composta che sia ( ... ); quando noi crediamo che qualche cosa – conclude Hume - abbia un'esistenza *esterna*, o quando supponiamo che un oggetto esista un istante dopo che esso cessa di essere percepito, questa credenza non è che un sentimento della stessa specie >> ( *Trattato sulla natura umana*, 264 ).

Dunque, sono soltanto l'immaginazione e l'abitudine che ci spingono a credere che i fenomeni abbiano una esistenza unitaria e continua. Sono l'immaginazione e l'abitudine a indurci a credere non solo che i fenomeni sono reali e durevoli, ma che permangono, si conservano identici a se stessi. Anche quando non sono più immediatamente presenti alle nostre percezioni. Noi, in definitiva, non percepiamo assolutamente nessun corpo. Neanche il nostro stesso corpo:<< Propriamente parlando – chiarisce Hume – non è il nostro corpo che percepiamo quando guardiamo le nostre membra, ma certe impressioni che penetrano dai sensi: sì che attribuire un'esistenza reale e corporea a queste impressioni, o ai loro oggetti, è un atto della mente >> ( *Trattato sulla natura umana*, 205 ). E' la nostra immaginazione – associata all'abitudine – ad attribuire alle impressioni che penetrano nei sensi un'esistenza corporea. Tuttavia,

sebbene la ragione non possa fornirci nessuna giustificazione dell'esistenza oggettiva e necessaria dei corpi – delle sostanze - alla loro esistenza oggettiva e necessaria siamo indotti comunque a credere. Non possiamo farne “psicologicamente” a meno, dice Hume. Vivremo in una condizione angosciante, se dovessimo avere a che fare soltanto con i fenomeni che transitoriamente si danno *hic et nunc* alla nostra immediata percezione, per poi svanire nel nulla.

Sulla base di criteri razionali ed empirici, ad esempio, la realtà di ciò che noi chiamiamo “io” è totalmente infondata. Noi non abbiamo, in realtà, nessuna idea dell'io. In quanto, affinché vi sia un'idea è necessario che vi sia una impressione. Dato che sono le impressioni la causa delle idee, non viceversa. E' impossibile avere l'idea del colore rosso, diciamo, se non lo si è prima visto. Un cieco non può possedere una idea dei colori, né un sordo l'idea dei suoni. Ma l'io, o la persona – spiega Hume – non è una impressione. E' piuttosto ciò a cui, per supposizione, vengono riferite le nostre impressioni e idee. Infatti, se a causare l'idea di io fosse una impressione, essa dovrebbe necessariamente restare sempre identica a se stessa durante tutta la nostra vita, in quanto supponiamo che l'esistenza dell'io si dia in questo unico modo. Ma le impressioni mutano incessantemente. E mutando incessantemente, da esse non può derivare l'idea di io.

Eppure, noi avvertiamo un irresistibile impulso che tende ad attribuire una *identità* a tali percezioni che risultano sempre *differenti*. Avvertiamo un bisogno istintivo a conferire stabilità a qualcosa che invece è continuamente, evidentemente instabile. Diciamo pure: avvertiamo il bisogno di trattenere in un *essere* ciò che sfugge nel *divenire*:<< Così ci fingiamo una continua esistenza delle nostre percezioni sensibili per negarne l'interruzione, e ricorriamo alla nozione di un'*anima*, di un *io*, di una *sostanza*, per mascherare la variazione >> ( *Trattato sulla natura umana*, 266 ). Ma cosa vuol dire “mascherare la variazione”, se non il disperato tentativo di esorcizzare il divenire? Il disperato tentativo di credere che, nonostante l'osservazione empirica e l'analisi filosofica neghino la possibilità dell'esistenza ontologica della sostanza, all'esistenza della sostanza siamo indotti a credere. Poiché ad essa non possiamo esistenzialmente rinunciare.

Noi abbiamo disperatamente bisogno di credere. Un bisogno – spiega Hume – che ci proviene dal nostro *istinto naturale*. Credere all'esistenza dei fenomeni, alla loro regolarità, a qualcosa – la sostanza, appunto - che li conservi, *nonostante* il divenire li trascini inesorabilmente nel nulla. Abbiamo bisogno di credere all'“insensata” sostanza, perché ci consente di conservare le sensate cose empiriche. E' il nostro *common sense* ad avere bisogno di credere. E il

nostro bisogno di credere non può che scaturire dalla paura. Dalla paura della transitorietà dei fenomeni. Dalla paura della transitorietà della stessa nostra esistenza. Dalla paura che le cose - e noi con esse – dileguino per sempre, dopo che sono esistite per un tempo fugace. Un tempo maledettamente sempre troppo breve, per noi. E' la nostra paura per la fine dei fenomeni, la nostra paura per la morte delle creature che ci spinge a credere che non solo esista una realtà esterna e indipendente da noi. Ma che questa realtà sia protetta, conservata, assicurata stabilmente in una “insensata” sostanza. Che, sebbene – come la relazione di causalità – non possa essere dimostrata né dalla ragione né dall'esperienza, *deve* assolutamente esistere.

Una volta che Hume, mediante la sua stringente analisi filosofica, ha dissolto l'idea di causa e l'idea di sostanza, a salvarci dal nichilismo – dallo scetticismo radicale, dall'angoscia esistenziale – è il nostro istinto naturale. E' vero – come il filosofo scozzese ci raccomanda – che << in tutti gli avvenimenti della vita noi dobbiamo conservare il nostro scetticismo. Se noi crediamo che il fuoco riscalda e l'acqua rinfresca, è perché costa troppa fatica pensare altrimenti >> ( *Trattato sulla natura umana*, 282 ). Ma è altrettanto vero che, radicalizzando il nostro atteggiamento scettico ed estendendolo ai nostri comportamenti individuali e sociali, la nostra intera vita andrebbe letteralmente in rovina, conclude Hume. Se non credessimo,

se non avessimo fede ( *belief* ) non solo che la realtà esiste. Ma che  
permane. Risiede in questa ostinata, istintiva, naturale, umanissima  
credenza l'antidoto "biofilosofico" che ci salva dalla minaccia -  
sempre incombente - di cadere per sempre << in un letargo totale >>.

## 11. I provvidenziali ricorsi metafisici della storia: Vico

Anche Vico ( 1668-1744 ) – come Hume – è *persuaso* che la realtà esiste, essendone “autore” Dio. E in quanto *prodotto* divino, è destinata a conservarsi in eterno. Ma tale “salvifica” verità ci è data solo per fede. Noi non possiamo coglierla con la nostra umana conoscenza. Giacché, se conoscere è *scire per causas*, noi non possiamo avere scienza di un prodotto di cui ci sfugge la causa, di cui ignoriamo il principio. Pertanto, solo Dio può avere scienza della realtà, della natura, in quanto ne è il produttore. Siccome l’uomo non ha prodotto la realtà, non può averne scienza.

E’ questo il principio gnoseologico universale sostenuto da Vico. Che possiamo così sintetizzare: la condizione imprescindibile per conoscere una cosa consiste solo ed esclusivamente nel farla. La verità risiede nel processo del suo stesso prodursi, del suo stesso farsi: il vero è il fatto stesso ( *verum ipsum factum* ), secondo la celebre espressione che Vico attribuisce agli << antichi dotti italici >>. La verità di una cosa è racchiusa nella capacità di riprodurla, poiché si conosce ciò che la determina e il processo mediante cui la sua causa produce l’effetto. Il vero, dunque, è identico al fatto. Poiché la nostra

mente può conoscere l'essenza di una cosa solo quando è in grado di riprodurre la cosa stessa: << Per i latini *verum* e *factum* si equivalgono – scrive il filosofo napoletano – o, per servirci di una espressione in uso nelle scuole, *si convertono* >> ( *De antiquissima italorum sapientia*, 100 ).

Della natura l'uomo non può avere *intelligenza*, ma solo *coscienza*. Solo Dio, in quanto eterno Fattore, è in grado di *intelligere* la realtà nella sua totalità. L'uomo, invece, deve accontentarsi di *cogitarla*, la realtà. Deve limitarsi a pensarla. Raccogliendo confusamente qua e là i frammenti sparsi delle cose. Nella consapevolezza che mai potrà raccoglierli e ordinarli tutti insieme unitariamente. Infatti – prosegue Vico – per i latini << *intelligere* significa *leggere compiutamente e conoscere con chiarezza*. Essi usavano ancora la parola *cogitare* per esprimere ciò che noi in italiano diciamo *pensare e andare raccogliendo* >> ( *De antiquissima italorum sapientia*, 100 ). Cosicché, ciò che contraddistingue la mente umana è la sola attività del pensare ( *cogitare* ). Mentre l'attività del conoscere ( *intelligere* ) è la caratteristica propria della mente divina. Pertanto, la scienza – precisa Vico - << consiste nella cognizione della genesi, ossia del modo come una cosa avviene; e in virtù di essa la mente, mentre conosce il modo come avviene, fa la cosa stessa,



componendone gli elementi >> ( *De antiquissima italorum sapientia*, 104 ).

Unico criterio della verità è quello di averla fatta, di averla prodotta. Se la scienza – la conoscenza epistemica – consiste nella “cognizione della genesi”, essa potrà essere conseguita e posseduta solo da chi ha prodotto la genesi stessa. Detto altrimenti: per poter conoscere una cosa in maniera scientifica – epistemica – devo conoscerne la genesi. E la genesi di una cosa può essere conosciuta nella sua verità – conosciuta, cioè, in maniera scientifica – solo da chi ne è l’autore.

E l’autore della realtà è Dio, non l’uomo. Poiché Dio ha creato la realtà, egli solo la conosce “per cause”. Dio può *intelligere* la realtà, mentre l’uomo deve limitarsi solo a *cogitare*, a pensarla. Ma pensare una cosa – obietta Vico contro Cartesio – non implica averne conoscenza. Se così fosse, il *cogito* dovrebbe esser causa del mio essere. Del mio “esser pensiero” e del mio “esser corpo”. No – garantisce Vico -, all’uomo non è concesso di conoscere scientificamente la realtà. La fisica, dunque, non può essere una scienza. Non per questo, tuttavia, l’uomo è condannato allo scetticismo. Se si può scientificamente conoscere solo ciò che si produce, in virtù del fatto che si è autori della genesi di quello che si fa, ebbene, il mondo matematico è un tipico prodotto dell’uomo. Tutti

i teoremi della matematica, infatti, sono dedotti dai postulati che l'uomo "geneticamente" produce.

Certo, il punto, la linea, il numero sono "entità fittizie". Non disponiamo, infatti, di nessuna garanzia che tali "entità" corrispondano effettivamente a qualcosa di reale. Tuttavia, esse sono il prodotto della nostra mente. Noi ne siamo "geneticamente" gli artefici, gli autori. Dunque, dell'universo matematico a cui tali "entità" danno origine – aritmetica e geometria – noi possiamo avere una conoscenza scientifica. Giacché, nella matematica, *verum et factum convertuntur*. La matematica, pertanto, è una scienza. Ma di un mondo astratto. E' una scienza, peraltro, che se viene applicata alla fisica, perde immediatamente il suo carattere di scientificità. In quanto il mondo fisico non è opera dell'uomo. Ma se è così, nelle eterne astrazioni della matematica e della geometria il divenire del mondo fisico non può essere scientificamente conosciuto. Né, di conseguenza, salvato:<< Le cose che vengono dimostrate vere in forza del metodo geometrico, non sono che verosimili, e dalla geometria derivano il metodo, non la dimostrazione: le cose della geometria si dimostrano facendole; ma se potessimo dimostrare le cose fisiche, saremmo in grado di farle. Solo in Dio Onnipotente, però, esistono le vere forme delle cose, sulla quale forma è modellata la stessa natura >> ( *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Le orazioni inaugurali*,

72 ). Allora, dobbiamo rassegnarci ad avere una conoscenza scientifica solo ed esclusivamente di un mondo irreali?

No, precisa Vico. Oltre a quello matematico-ideale, c'è un mondo concreto prodotto dall'uomo: la storia. E la storia è scienza del vero e del certo, in quanto è scienza di una realtà prodotta dall'uomo. Dal suo stesso agire. Per cui, se ne possono conoscere scientificamente le cause, i principi. In modo tale da rintracciare l'ordine eterno e le leggi immutabili del suo processo, del suo divenire:<< Onde questa Scienza viene nello stesso tempo a descrivere una storia ideal eterna, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni... Anzi ci avanziamo ad affermare ch'in tanto medita questa Scienza egli narra a se stesso questa storia ideal eterna, in quanto - essendo questo mondo di nazioni stato certamente fatto dagli uomini (...) e perciò dovendosene ritrovare la guisa dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana - egli, in quella prova "dovette, deve, dovrà", esso stesso sel faccia; perché, ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narra, ivi non può essere più certa l'istoria >> ( *La scienza nuova*, 245 ).

La "scienza nuova" - la conoscenza scientifica della storia - altro non è allora che la conoscenza della mente dell'uomo. Quella mente che fa la storia e, facendola, conosce il suo stesso fare. Ecco perché nella storia *verum* e *factum* coincidono. Coincidono nel processo

storico che compie la mente di ogni singolo individuo. Coincidono nel processo storico che compie il genere umano. L'uomo fa la storia e pensandola, la rifà idealmente. E' per questa ragione che è in grado di conoscerla scientificamente. Come avviene, del resto, con la geometria << che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze; ma con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure >> ( *La scienza nuova*, 245 ).

Insomma, la conoscenza storica può essere scientifica – conosciuta *per causas* – poiché è l'uomo che la fa. E sebbene il suo corso proceda nel tempo ( << quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare >> ), esso è comunque compreso in un ordine eterno stabilito dalla provvidenza divina ( << però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni >> ). Provvidenza divina che << ci è ministrata (...) per *conservare* l'umana società >> ( *La scienza nuova*, 241, 242, corsivo mio ). Poiché l'uomo, non potendo confidare nel soccorso della natura, è nella divina provvidenza - che guida il corso della storia - a riporre la sua ansia, il suo bisogno di essere “conservato”, il suo bisogno di salvezza:<< L'uomo, caduto nella disperazione di tutti i soccorsi della natura, desidera una cosa

superiore che lo salvasse. Ma cosa superiore alla natura è Iddio >> ( *La scienza nuova*, 239 ).

E' pertanto Dio che salva l'uomo. E lo salva – come confida il cristiano e cattolico Vico – alla fine dei tempi. Ma la *verità* di tale salvezza resta, per l'uomo, avvolta nell'insondabile mistero della resurrezione. Di cui non è dato avere scienza, ma solo fede. Tuttavia, attraverso la provvidenza, Dio “anticipa” la salvezza dell'uomo già nel corso del processo storico. Inserendo il tempo nell'eterno, per così dire. E – ritiene Vico - di questa “salvezza storica” l'uomo può avere scienza, come ormai sappiamo. Giacché, se Dio – mediante la sua provvidenza – può considerarsi il *metafisico architetto* del processo storico, l'uomo ne è senz'altro il *fabbro*, l'artefice.

La storia si svolge nel tempo, certo. Ma il suo corso temporale è regolato da un ordine eterno stabilito dalla divina provvidenza. Un ordine da cui non si può assolutamente prescindere, se si vuole rendere intelligibile il corso della storia. Che deve essere non solo *filologicamente accertato* nei suoi singoli fatti, ma anche *filosoficamente inverato*. “Inverare filosoficamente” i fatti della storia significa, secondo Vico, ricondurli alla suprema legge che li governa. Una legge immutabile, universale ed eterna. Tale è la provvidenza divina. Nel cui metafisico orizzonte la scienza della storia può *necessariamente* affermare che tutto quello che è accaduto *doveva*

accadere, che quello che accade *deve* accadere e che quello che accadrà *dovrà* accadere.

Ciò che Vico profila è dunque una << storia ideale delle leggi eterne, sopra le quali corrono i fatti di tutte le nazioni, ne' loro sorgimenti, progressi, decadenze e fini >> ( *La scienza nuova*, 696 ). E poiché i fatti di tutte le nazioni sono opera dell'agire umano, è possibile ritrovarne i principi nelle stesse modificazioni della mente dell'uomo. La “storia ideale eterna” – l'ordine universale e necessario che la provvidenza imprime alla storia - può essere scientificamente conosciuta a patto che l'uomo rivolga il suo sguardo dentro di sé. Ai processi della sua stessa mente. Dato che il processo storico complessivo è come un riflesso del processo mentale di ciascun singolo uomo. E processo vuol dire nascita, sviluppo e morte. Vuol dire *divenire*. Quel divenire che tuttavia deve essere in qualche modo sottratto alla dissoluzione finale. Quel divenire storico che deve essere, pertanto, salvato. E a salvarlo è la necessità con cui la provvidenza divina governa l'alternarsi dei metafisici “corsi” e “ricorsi” storici:<< Natura di cose – scrive Vico nella celebre XIV “degnità” – altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose >> ( *La scienza nuova*, 180 ).

Sì, certo che è l'uomo a fare la storia, assicura Vico. Ma il divenire storico non è la semplice somma delle intenzioni dei singoli uomini. Giacché tali intenzioni, spesso in conflitto insanabile tra di loro sono, in ultima analisi, sempre coordinate dalla provvidenza divina. Che le orienta – conservandole – nell'ordine eterno della storia. Gli uomini, infatti, non sempre sono consapevoli di ciò a cui veramente aspirano, nelle loro molteplici azioni. Ecco perché c'è bisogno di una “forza persuasiva” – la provvidenza - che, attraverso le loro azioni, faccia conseguire agli uomini sempre qualcosa di diverso dalle loro egoistiche volontà.

Diciamo così: tra intenzioni individuali e scopi universali si esplica sempre un processo dialettico. Che innerva la storia con l'eterogenesi dei fini. Quella che Hegel chiamerà “astuzia della ragione”. Immanente alla storia. Eppure, sempre trascendente rispetto alle intenzioni dei singoli uomini. La provvidenza, infatti, non opera nella storia dall'esterno con interventi miracolosi. E non cancella la libertà dell'agire umano. La provvidenza altro non è, per Vico, che la *storia ideale eterna* che sta a fondamento della *storia concreta temporale*. E che alla storia concreta temporale – la “storia del mondo delle nazioni” - conferisce un senso, uno scopo. Ecco perché la *Scienza Nuova* – la celebre opera vichiana – può considerarsi una *teologia civile e ragionata della provvidenza divina* :<< Perché pur gli

uomini hanno fatto questo mondo di nazioni (...); ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti; quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per *conservare* l'umana generazione in questa terra >> ( *La scienza nuova*, 706, corsivo mio ).

E l'umana generazione in questa terra si conserva – si salva dal divenire che altrimenti la cancellerebbe definitivamente – in quanto la sua storia procede in un continuo alternarsi di “corsi” e “ricorsi”. Nel senso che, tutto ciò che è avvenuto nel passato si ripeterà analogamente nel futuro, secondo lo schema metafisico e provvidenziale – e *rassicurante* - della “storia ideale eterna”. Che si sviluppa attraverso tre stadi: *divino*, *eroico*, *umano*. Stadi che corrispondono, rispettivamente, alla *fanciullezza*, alla *giovinezza* e alla *maturità* dell'uomo. Poiché le leggi che regolano il processo del corso storico corrispondono alle leggi che governano lo sviluppo della mente umana. E così come nella fanciullezza prevalgono i *sensi*, nella giovinezza la *fantasia* e nella maturità la *ragione*, analogamente nell'età degli dei prevale il senso, in quella degli eroi la fantasia e nell'età umana si afferma la ragione. Si tratta, come si vede, di una correlazione tra *filogenesi* ( sviluppo della specie umana ) e *ontogenesi* ( sviluppo dell'individuo ).



Nell'età degli dei gli uomini non sono altro che "stupidi bestioni" completamente soggiogati dai loro impulsi sensibili. Sarebbero, però, destinati all'autodistruzione se la paura del divenire e della morte non li inducesse a divinizzare i fenomeni naturali. Un formidabile antidoto, questo, che serve a placare la loro violenza distruttiva. E così, con la nascita della religione, dei matrimoni e dei riti funebri, l'uomo si congeda dalla condizione ferina e fa ingresso finalmente nella storia. All'età degli dei fa seguito poi quella degli eroi, caratterizzata dalla fantasia. In questa età gli uomini credono che la loro origine sia divina << perché, credendo che tutto facessero i dei, si tenevano esser figliuoli di Giove >> ( *La scienza nuova*, 593 ). Il mondo eroico è quello di Omero, per intenderci. In questa età le manifestazioni del pensiero umano si esprimono nella *sapienza poetica*. Cioè attraverso gli *universali fantastici*. Per cui, Achille è l'universale fantastico del coraggio, così come Ulisse lo è dell'astuzia. Il diritto comincia a sublimare la sua originaria violenza in un progressivo formalismo. Al nomadismo subentrano gli insediamenti più stabili e vengono sancite le prime divisioni di classe. Di cui la prima è quella tra liberi e schiavi. Infine, la terza età, quella degli uomini:<< La terza fu natura umana, intelligente, e quindi modesta, benigna e ragionevole, la quale riconosce per leggi la coscienza, la ragione, il dovere >> ( *La scienza nuova*, 593 ). In questa età il diritto

viene ancora ulteriormente temperato e le leggi vengono scritte, pertanto interpretate. Mentre i governi diventano tendenzialmente più miti. Nasce la polis e con essa la filosofia.

E' questo il corso storico che fanno gli uomini. Che così il filosofo napoletano riassume:<< Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura >> ( *La scienza nuova*, 199 ). Tuttavia, il passaggio da un'età all'altra non segue uno sviluppo lineare, progressivo, escatologico, bensì circolare. L'età degli uomini non è la meta conclusiva del processo storico. Se così fosse, cesserebbe la storia. E le umane generazioni, che Vico intende conservare – salvare -, sarebbero inevitabilmente annientate per sempre. Giacché è della loro salvezza che Vico è preoccupato. E alla salvezza degli uomini che la filosofia – secondo Vico – deve pensare:<< La filosofia, per giovar al gener umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellergli la natura né abbandonarlo nella sua corrosione >> ( *La scienza nuova*, 175 ). La filosofia deve, cioè, contribuire alla redenzione dell'uomo dal peccato originale. Deve, cioè, in qualche modo immunizzarlo dalla “seconda morte”. Quella definitiva. Deve, in definitiva, immunizzare il divenire – il processo storico – da se stesso. E questa sorta di antidoto

immunitario conferisce un senso, un significato al processo storico. Significato che consiste nella salvezza stessa del divenire.

Tale forma di immunizzazione – un vero e proprio “rimedio” - è data dal “ricorso” al quale ogni corso storico è, per così dire, destinato. Gli uomini, una volta che hanno percorso i tre stadi del corso storico, passando dalla sensazione all’universale fantastico e da questo alla razionalità tutta dispiegata, lo ripercorrono dall’inizio. Ricadendo nella barbarie e nel senso. Per poi riprendere un nuovo corso. Cioè, un ricorso. E’ in questo circolo eterno della storia che l’umanità viene conservata, salvata.

La storia dunque si ripete. Anche se con graduali variazioni. E qui il cristiano Vico non segue più lo schema teologico di Agostino. Non pensa più alla sua teologia della storia umana, che procede linearmente e progressivamente verso il compimento ultimo. Verso l’*éschaton* salvifico che immette il *saeculum* nella *civitas Dei*. Per Vico, invece, la salvezza si dà nella ricorrenza ciclica della storia. E’ il ricorso che salva l’uomo in quanto lo conserva. Infatti, il ritorno della barbarie salva l’uomo dall’autodistruzione. Il ricorso è pertanto il rimedio alla corruzione della natura umana. La barbarie ritornata salva l’uomo dalla barbarie della riflessione, dalla barbarie della civiltà tutta dispiegata. Quella che metterebbe fine alla storia stessa.

Non si tratta di una teologia della storia, così come è stata per la prima volta configurata da Agostino. Si tratta di una “teologia civile ragionata”. Giacché nella storia – come abbiamo visto – opera sempre la provvidenza. Ma è una provvidenza che difficilmente potremmo distinguere dalla storia stessa. E’ una provvidenza – quella di Vico - che alla fine si identifica con i corsi e ricorsi della storia. Quei corsi e ricorsi che costituiscono la storia ideale eterna. Nella quale è assicurata la salvezza di tutto il genere umano:<< ... l’uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl’imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerzi, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il genere umano >> ( *La scienza nuova*, 240 ).

## 12. Le necessarie “presupposizioni” e la fine di tutte le cose: Kant

La sola realtà che ci è dato conoscere – e nella quale viene assicurata la nostra salvezza - è la storia, aveva affermato Vico. Perché la storia, a differenza della natura, siamo noi stessi a produrla, a farla. Causa della storia è l’uomo, mediante il suo agire. E poiché l’*episteme* è *scire per causas*, della storia possiamo avere una conoscenza scientifica. A cui possiamo accedere rimanendo all’interno del soggetto. Nell’orizzonte del moderno soggettivismo gnoseologico - che non esclude, ma garantisce l’oggettività della conoscenza – si pone anche la filosofia di Kant ( 1724-1804 ). E in termini più o meno analoghi a quelli di Vico, Kant sostiene che la realtà che possiamo epistemicamente conoscere è quella fenomenica. Ovvero la natura. Perché la natura, non essendo la “cosa in sé”, è “prodotta” dall’uomo, come accade con la storia in Vico. E’ l’uomo - con la sua attività intellettuale - ad organizzarla gnoseologicamente in conformità ai paradigmi della conoscenza. Facendola diventare oggetto d’esperienza.

Ma cosa intende, Kant, per “realtà fenomenica”? Il “fenomeno” ( *Erscheinung*, *phaenomenon*, participio sostantivato del verbo

*phainestai*, apparire, mostrare), per Kant, è l'oggetto dell'intuizione sensibile che si dà nelle forme a priori dello spazio e del tempo. Nonché nella sintesi unificatrice delle categorie. Solo il fenomeno, pertanto, è l'oggetto della possibile esperienza, della possibile conoscenza. Nel fenomeno, però, noi cogliamo la realtà non come è "in se stessa", ma come essa ci appare, come si manifesta, come si mostra a noi. Mentre la realtà in sé, la "cosa in sé" ( *Ding an sich*, *noumenon*, participio sostantivato del verbo *noéisthai*, pensare, essere pensato ) è l'oggetto considerato in se stesso. Indipendentemente dalla rappresentazione con cui viene conosciuto in quanto fenomeno. In questo senso, la "cosa in sé" è l'oggetto puramente pensabile ( *noumenon* da *noein*, pensare ). Pensabile ma inconoscibile. Poiché si tratta di una rappresentazione che non contiene nessuna intuizione. Cosicché, risulta impossibile applicare ad essa le categorie dell'intelletto ( *Verstand* ).

Se l'unica realtà che possiamo scientificamente conoscere è quella fenomenica - la realtà delle cose contingenti -, per cui risulta impossibile concepire la metafisica come scienza, perché mai bisogna *presupporre* una cosa in sé? Perché – risponde Kant – la "cosa in sé" rappresenta un concetto-limite" ( *Grenzbegriff* ). Svolge, cioè, una funzione gnoseologica restrittiva, negativa. Che consiste nel delimitare le pretese della sensibilità. Come può, infatti, il nostro *finito*

intelletto conoscere ciò che, in quanto non è determinabile mediante le forme a priori dello spazio e del tempo, risulta *infinito*? Tuttavia, sebbene inconoscibile, la “cosa in sé” è nello stesso tempo il sostrato, il fondamento del fenomeno. E’ sempre in questa duplice connotazione che va considerata. Diciamo così: la “cosa in sé” altro non è che l’essere dell’ente. Il noumeno del fenomeno. Giacché, dato il fenomeno, non può che darsi *anche* qualcosa che è rappresentazione di ciò che fenomeno *non è*. E la “cosa in sé” è appunto ciò che – metafisicamente - *non è fenomeno*. Ciò che non costituisce il contenuto reale del fenomeno, bensì ciò che è collocato fuori del fenomeno.

Oltre a delimitare le pretese della nostra conoscenza, la presupposizione della “cosa in sé” risponde pertanto all’esigenza metafisica di salvare il fenomeno. Salvarlo dalla sua finitudine. Salvarlo dal suo mutamento. Salvarlo dal divenire che altrimenti lo annienterebbe. La “cosa in sé” è pertanto il dispositivo metafisico mediante cui i fenomeni vengono trattenuti, conservati nella sostanza: << In ogni cangiamento dei fenomeni – osserva Kant nella *Prima analogia* dell’esperienza, riguardante il principio della permanenza della sostanza – la sostanza permane, e la quantità di essa nella natura non aumenta né diminuisce >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 195 ). Certo, questo principio costituisce per Kant la

necessaria condizione per concepire il divenire. Ma una volta che abbiamo spiegato il divenire dei fenomeni mediante le facoltà del nostro intelletto, dobbiamo proteggerli metafisicamente dalla loro dissoluzione. Perché essi sono finiti, contingenti. Sono, per la natura che li costituisce, esposti alla destituzione. Anzi, incessantemente corrosi, divorati da essa. E il dispositivo protettivo – salvifico – è dato dalla inconoscibile, ma non per questo inesistente, “cosa in sé”.

Ma seguiamo il ragionamento di Kant. Perché sia infatti possibile, il divenire presuppone qualcosa che permane sotto l'incessante apparire e scomparire dei fenomeni. Se non presupponessimo un sostrato che resta immutabile, sempre identico a se stesso, non avremmo il divenire ma solo la molteplicità. Se, ad esempio, il personal computer che ho davanti a me qui sul mio tavolo improvvisamente sparisse e al suo posto apparisse un altro diverso, come potrei ragionevolmente affermare che il secondo personal computer è la manifestazione del divenire del primo? E' dunque solo nel tempo – precisa Kant – che è possibile pensare il divenire dei fenomeni. Giacché il tempo rappresenta sia la simultaneità che la successione, che ne sono le determinazioni. E' il tempo che paradossalmente resta immutabile. Ma il tempo non possiamo percepirlo. Dunque?



Dunque – precisa Kant - << negli oggetti della percezione, cioè nei fenomeni, *deve esserci* il sostrato che rappresenti il tempo in generale, e in cui ogni cambiamento o simultaneità nell'apprensione possa percepirsi mediante la relazione dei fenomeni con tale sostrato >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 196, corsivo mio ). Non solo “deve esserci”, scrive Kant. Ma esserci *nei* fenomeni. Ovvero, dobbiamo non solo necessariamente presupporlo, il sostrato. Ma presupporlo *nei* fenomeni stessi. Abbiamo necessariamente bisogno di una presupposizione del sostrato *dei* fenomeni *nei* fenomeni stessi, per concepire non solo il loro divenire ma il loro permanere. Abbiamo insomma bisogno della sostanza. Ciò che è *reale* del fenomeno, ciò che si conserva sempre identico, ciò che costituisce il sostrato del divenire. Siccome la nostra esperienza del molteplice è sempre mutevole, se confidassimo solo in essa noi non potremmo mai determinare se il molteplice, di cui stiamo facendo esperienza, sia simultaneo o semplicemente successivo. Non potremmo dunque avere la percezione del divenire stesso. Ecco perché a fondamento del molteplice – dei fenomeni della nostra esperienza – dobbiamo presupporre che vi sia qualcosa che sia, in ogni tempo, << costante cioè e permanente, sicché ogni mutamento e la simultaneità non sieno se non come altrettante maniere ( modi del tempo ) in cui il permanente esiste >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 196 ).

Come dire: il divenire del molteplice altro non è che una modalità temporale dell'essere. Soltanto in una realtà che permane sempre costante e identica a se stessa, ci è dato cogliere i fenomeni nel loro divenire. Talché, ciò che permane è il sostrato della rappresentazione empirica del tempo. E' nel sostrato che sono possibili le determinazioni temporali. Ma se è nella stabilità dell'essere che può darsi l'instabile divenire della molteplicità dei fenomeni, ne consegue che il divenire – la molteplicità dei fenomeni – si conserva sempre nell'essere. L'ente è sempre salvo nell'essere. Non fosse altro perché il tempo, nella cui dimensione l'ente diviene, è strutturalmente correlato alla sostanza. Pertanto, se non presupponessimo qualcosa che permane, non avremmo neanche il tempo, precisa Kant. Il tempo, tuttavia, non può essere percepito in se stesso. Sicché, ciò che nei fenomeni si conserva è il sostrato delle determinazioni temporali. Che è la condizione della nostra stessa esperienza. Per questo motivo Kant può affermare che il divenire dei fenomeni, all'interno della sostanza, è una modalità temporale di ciò che è stabile e permanente ( *Beharrliches* ):<< In tutti i fenomeni dunque il permanente è l'oggetto stesso, ossia la sostanza; ciò invece che muta, o può mutare, appartiene soltanto al modo in cui questa o queste sostanze esistono, e quindi a determinazioni di esse >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 197 ).

Si badi: qui Kant non intende dire che ciò che permane del fenomeno è qualcosa ad esso esterno. Diciamo pure, trascendente. Se così fosse, la sostanza dovrebbe essere il prodotto di una astrazione logica. Sicché, a permanere – a salvarsi – sarebbe non il fenomeno in quanto tale, nella sua determinazione temporale, bensì la sua logica astrazione. Egli invece afferma che “sostanziale” è lo stesso fenomeno, in quanto << presupponiamo la sua esistenza in ogni tempo >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 198 ). E questa sua esistenza presupposta in ogni tempo – la sua permanenza – è il modo di rappresentarci la stessa esistenza dei fenomeni. Si può allora comprendere perché né il nascere né il morire, per Kant, possono considerarsi mutamenti di ciò che nasce o muore. Il mutamento ( *Veränderung* ) – il divenire – è un modo di esistere dello stesso fenomeno:<< Quindi tutto ciò che muta resta, e soltanto la sua condizione muta. E poiché il mutamento, di cui è parola, non riguarda se non le determinazioni, che possono cessare o sorgere; così noi possiamo dire con espressione di apparenza paradossale: solo il permanente ( la sostanza ) subisce mutamento, il mutevole non subisce nessun mutamento, ma una vicenda, poiché certe determinazioni cessano ed altre ne sorgono >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 200 ).

Pertanto, solo nelle sostanze – cioè, *nei fenomeni* - noi possiamo percepire il divenire. Poiché le sostanze altro non sono che i sostrati di ogni determinazione temporale. In quanto permanente, il sostrato fornisce la condizione necessaria che rende possibile la determinazione dei fenomeni. Che così possono finalmente diventare oggetti della nostra possibile esperienza. E nella nostra esperienza noi percepiamo la *sostanziale* permanenza dei fenomeni. La loro *sostanziale e temporale* permanenza, diciamo pure così. E' nel tempo che si dà la permanenza dei fenomeni. E' la sua immutabilità e permanenza a conferire immutabilità e permanenza ai fenomeni, concepiti evidentemente nel loro carattere sostanziale. La sostanza, in definitiva, è per Kant la forma mediante la quale i fenomeni permangono nel tempo. E' la rappresentazione del fenomeno assunto come sostrato della determinazione empirica del tempo. A permanere è il sostrato, dunque, mentre i fenomeni mutano e alla fine si dileguano nel processo del divenire: << Non è il tempo che scorre – scrive Kant nel capitolo dedicato allo schematismo dei concetti puri dell'intelletto – ma in esso scorre *l'esistenza del mutevole*. Al tempo, dunque, che è immobile e permanente, corrisponde nel fenomeno ciò che non muta nell'esistenza, cioè la sostanza, e soltanto in essa può esser determinata la successione e la simultaneità dei fenomeni nel tempo >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 167, corsivo mio ). Nel

tempo che non scorre e non dilegua – scrive Kant –, scorre e dilegua solo l'esistenza del mutevole. Nel tempo che è immobile e permanente, si conserva *qualche cosa* che non muta nell'esistenza mutevole.

Questo “qualche cosa” che non dilegua non può tuttavia essere la determinazione empirica del fenomeno – la singolarità della cosa –, bensì la sua intuizione pura. Cioè l'estensione e la forma. In ciascun fenomeno, infatti, bisogna distinguere la materia ( la sua impenetrabilità, durezza, colore, ecc. ) - che si dà solo a posteriori - dalla forma, che in quanto separata da ogni sensazione, si trova a priori nello spirito ( *Gemuth* ). Siccome quelle rappresentazioni nelle quali non vi è nulla di sensibile Kant le chiama, in senso trascendentale, “pure”, la forma pura delle intuizioni sensibili in generale nella quale la molteplicità di fenomeni viene intuita in determinati rapporti è collocata a priori nello spirito. La forma pura della sensibilità non è altro allora che la stessa intuizione pura: << Così – osserva Kant nel primo paragrafo dell'*Estetica trascendentale* -, se dalla rappresentazione di un corpo separo ciò che ne pensa l'intelletto, come sostanza, forza, divisibilità, ecc., e a un tempo ciò che appartiene alla sensazione, come impenetrabilità, durezza, colore, ecc., mi resta tuttavia *qualche cosa* di questa intuizione empirica, cioè l'estensione e la forma. Queste appartengono alla intuizione pura, che

ha luogo a priori nello spirito, anche senza un attuale oggetto dei sensi, o una sensazione, quasi semplice forma della sensibilità >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 66, corsivo mio ).

Il “qualche cosa” che alla fine ci resta del fenomeno è la sua estensione e la sua forma. E la forma non è altro che l’ordine spaziale e temporale nel quale vengono collocati i dati sensibili che costituiscono il fenomeno. E mentre i dati sensibili sono a posteriori, poiché il nostro intelletto li riceve passivamente dall’esterno, la forma non deriva dall’esperienza, ma rappresenta una funzione del soggetto. Pertanto, è a priori. Cosa vuol dire questo? Innanzitutto, che spazio e tempo sono forme soggettive, modi di funzionamento della sensibilità attraverso cui ordiniamo il materiale che le sensazioni ci forniscono:<< Lo spazio non è altro se non la forma di tutti i fenomeni dei sensi esterni, cioè la condizione soggettiva, l’unica per la quale ci è possibile un’intuizione esterna, della sensibilità >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 71 ).

Noi percepiamo gli oggetti mediante la sensibilità, che consiste nella capacità del soggetto di venire modificato dall’oggetto. Con l’intuizione, l’oggetto sentito ce lo rappresentiamo immediatamente. Per cui, l’intuizione è la forma di conoscenza caratteristica della sensibilità. L’oggetto che viene rappresentato nell’intuizione empirica è dunque il fenomeno. In cui – come abbiamo visto – Kant distingue

la materia dalla forma. Ma la forma rappresenta la connessione dei molteplici dati sensibili. Connessione che avviene secondo determinati ordini e relazioni. Connessione che è a priori, cioè viene posta dal soggetto nell'atto stesso in cui scatta l'intuizione. Mediante un processo di astrazione dai dati materiali contenuti nell'intuizione empirica, si arriva all'intuizione pura. Che – è bene ripeterlo – è la forma a priori della sensibilità. Spazio e tempo costituiscono, per Kant, le forme pure dell'intuizione. Solo attraverso di esse possiamo avere esperienza della realtà, della natura, della molteplicità dei fenomeni. Spazio e tempo, in quanto forme a priori dell'intuizione, non possono pertanto essere assoluti, come li concepiva Newton. Né possono essere semplici rapporti tra corpi e fenomeni, come invece aveva sostenuto Leibniz.

Per Kant spazio e tempo entrano in funzione – diciamo così – solo nel momento in cui sono presenti i dati dell'intuizione empirica. Solo ed esclusivamente in presenza degli oggetti. Ciò non vuol dire che lo spazio è un concetto che si ricava dall'esperienza, come pensavano Hume e gli empiristi. Non è una caratteristica né degli oggetti né tantomeno del loro rapporto. Ma è – come dice Kant – la forma dei fenomeni dei sensi esterni. Lo stesso discorso vale per il tempo. Che, analogamente allo spazio, non è qualcosa che sussiste per se stesso e né è qualcosa che inerisce gli oggetti. E' invece la

condizione soggettiva mediante cui noi possiamo avere le intuizioni. Il tempo è dunque la forma del senso interno, la forma dell'intuizione di noi in noi, diciamo così: << Il tempo è la condizione formale a priori di tutti i fenomeni in generale (...) In ciò dunque consiste l'idealità trascendentale del tempo, secondo la quale esso non è niente, ove si prescindano dalle condizioni soggettive dell'intuizione sensibile, e non può esser considerato né come sussistente né come inerente agli oggetti in se stessi ( senza rapporto alla nostra intuizione ) >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 78-79 ). Il tempo, dunque, è la forma in cui il soggetto intuisce le proprie modificazioni interne.

Se noi conosciamo la realtà non come essa è in se stessa – nella sua dimensione noumenica -, ma come ci appare nelle forme soggettive dello spazio e del tempo, la nostra conoscenza è pertanto sempre dei fenomeni, mai delle cose in sé. E si tratta di una conoscenza peraltro oggettiva – universale e necessaria - in quanto la garanzia della sua oggettività viene fornita dalla soggettività delle forme a priori. Tuttavia, per poter conoscere un oggetto, non è sufficiente che esso si dia nella sensibilità. E' invece necessario che tale oggetto venga anche pensato. Pensato dall'intelletto ( *Verstand* ). Mentre la sensibilità ha a che fare con la passiva disponibilità a ricevere le rappresentazioni, l'intelletto – scrive Kant nell'*Introduzione alla Logica trascendentale* – è quella facoltà che



produce, da sé, le rappresentazioni:<< Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 94 ). Quando il nostro intelletto pensa gli oggetti, esso opera una sintesi delle impressioni sensibili ordinate nello spazio e nel tempo. Ma quali sono le strutture a priori mediante le quali l'intelletto opera la sintesi delle intuizioni sensibili? Tali forme a priori del pensiero sono le categorie ( o concetti ) a priori dell'intelletto.

Pensare, allora, vuol dire “collegare” il molteplice delle intuizioni sensibili mediante i concetti. Ma i concetti dell'intelletto – a differenza di quelli empirici ( libro, computer, fiore ecc. ) – sono puri. In quanto sono le forme a priori che rendono possibile la nostra esperienza come connessione ordinata. Ad esempio, se io affermo: “quando il fuoco brucia la carta, essa diventa cenere”, mi limito a formulare un giudizio percettivo soggettivo. Nel senso che, questo giudizio deriva dalla mia percezione soggettiva connessa solo all'abitudine. Intendo, insomma, affermare che spesso, nella mia esperienza, ho avuto tale percezione. Invece, quando affermo: “il fuoco incenerisce la carta”, formulo un giudizio di esperienza, in quanto in esso aggiungo il concetto di causa che connette – “unisce” - in una *relazione necessaria*, il concetto di cenere con quello di fuoco.

Questo è un *giudizio sintetico a priori*. Ovvero, universale e necessario. Dunque, oggettivo. La categoria di causalità – come quelle di negazione, totalità, esistenza/inesistenza ecc. – è tuttavia una semplice forma che *unifica* il molteplice dell'intuizione sensibile. Non dispone di alcun contenuto conoscitivo, ma è soltanto funzione dell'intelletto.

Una funzione che *unifica ciò che pensa*. Giacché, pensare qualcosa – per Kant – vuol dire attribuire ad essa un'unità. Pensare vuol dire, in definitiva, costituire qualcosa in unità. E tale costituzione si identifica con la stessa costituzione della coscienza. L'unità della nostra coscienza, insomma, si costituisce attraverso l' "unificazione" di ciò che essa pensa. L' "unificazione", dunque, << è la rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 131 ). E tuttavia – si badi bene - l'unità dell'oggetto è *presupposta* dalla coscienza. E' la coscienza, cioè, a *presupporre* tale unità. Come se la coscienza estroflettesse la propria unità in quanto oggetto per poter *anticipare* a priori tale unità. La conseguenza è "rivoluzionaria". Meglio: "copernicamente rivoluzionaria", come sappiamo. Ma vi è qualcosa di ulteriore. Sappiamo: non è l'esperienza, per Kant, a costituire la facoltà della conoscenza, come credevano gli empiristi. E non sussiste, del resto, nessuna armonia prestabilita tra l'esperienza e la facoltà della

conoscenza, come riteneva invece Leibniz. A strutturare e a costruire l'esperienza è la nostra facoltà di conoscere, con le sue forme a priori. Ciò evidentemente non vuol dire che è il pensiero a generare le cose. Ma se non le genera, il pensiero struttura la natura in base alle leggi che le appartengono. In base, cioè, alle *categorie a priori dell'intelletto*. Che sono costitutive dell'unità presupposta dell'oggetto. E in quanto tali, possono garantire la formale, "legale" permanenza delle cose. Altrimenti disperse nella molteplicità del divenire. Nel cui gorgo, non potremmo conoscerle epistemicamente, mediante i giudizi sintetici a priori. E pertanto, non potremmo salvarle.

Diciamo allora così: per poterla salvare, la natura, non abbiamo altra via che quella di ridurla a – ovvero, *dissolverla* in - una molteplicità di fenomeni, di cose che presupponiamo come "unitarie". "Presupponiamo", cioè "crediamo", "speriamo", "confidiamo". Non solo. Noi inoltre presupponiamo – crediamo, speriamo, confidiamo - che l'unità del fenomeno abbia come originaria presupposizione la "cosa in sé", il *noumenon*. Senza il quale non esisterebbe la cosa così come essa ci appare. Anzi, osserva Kant, non esisterebbe proprio nulla. Non esisterebbe la natura. Insomma, per poter salvare la natura, non abbiamo altra via che quella di "formalizzarla". Solo nella sua formalizzazione, la natura ci è accessibile. Solo in quanto *formalmente*

*rappresentata*, la natura continua a permanere. E allora, a cos'altro serve la sua formale rappresentazione – diciamo meglio: la *presupposizione della sua formale rappresentazione* - se non a sconfiggere in noi la paura che la natura – i fenomeni, le cose, le creature – possa dileguarsi nel nulla, al quale il divenire la trascina? Tale ipotesi risulta, peraltro, tanto più plausibile se si considera che per Kant le stesse categorie dell'intelletto *presuppongono*, a loro volta, una *ulteriore presupposizione*: l' "io penso" (*Ich denke* ).

Abbiamo visto che per Kant le categorie svolgono una imprescindibile funzione unificatrice della molteplicità sensibile. Tale funzione, però, è sempre parziale. In quanto ciò che le categorie connettono – la categoria di causa, ad esempio, che connette due fenomeni – risulta essere sempre una porzione limitata di tutta la realtà. Siccome la nostra esperienza abbraccia un orizzonte della realtà più ampio e complesso, essa deve allora necessariamente presupporre un principio di unificazione più vasto. Un *presupposto* principio che dunque garantisce la *presupposta* funzione unificatrice delle categorie. Ebbene, l' "io penso" – o come Kant anche lo chiama, "appercezione trascendentale" – è quella presupposizione che, accompagnando ogni rappresentazione, è la *presupposizione di tutte le altre presupposizioni*, diciamo così. Se la << categoria – scrive Kant nella *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto* – dunque

presuppone già l'unificazione .... Dobbiamo dunque cercare ancora più in alto l'unità ... cercarla in ciò che contiene il fondamento stesso dell'unità di diversi concetti nei giudizi, e perciò della possibilità dell'intelletto, perfino nel suo uso logico.... L'io penso *deve* poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 132, corsivo mio ).

Pertanto, qualsiasi rappresentazione presuppone logicamente ( “deve” presupporre necessariamente ) – l'io penso. Se non altro, implicitamente. Se così non fosse, qualsiasi rappresentazione sarebbe impossibile. Non potrebbe esistere, cioè, “per me”. Se non presupponessi, ad esempio, l'io penso, le molteplici rappresentazioni che ho in questo transitorio istante – ovvero, la mia contingente esperienza - non sarebbero tutte “mie” rappresentazioni. Nel senso che non apparterrebbero tutte alla mia coscienza. Infatti, le molteplici rappresentazioni che sono date in una qualsiasi intuizione – prosegue Kant - << non sarebbero tutte insieme mie rappresentazioni, se tutte insieme non appartenessero ad una autocoscienza; cioè in quanto mie rappresentazioni ( sebbene io non sia consapevole di esse, come tali ), debbono necessariamente sottostare alla condizione in cui soltanto possono coesistere in una universale autocoscienza, poiché altrimenti non mi apparterrebbero in comune >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 132-133 ). Concepito come unità trascendentale dell'autocoscienza,

l'io penso fornisce la condizione dell'unità oggettiva, dunque. L'io penso, cioè, garantisce logicamente l'unità dell'esperienza. Fa sì, in altri termini, che tutte le mie molteplici e frammentate rappresentazioni si connettono necessariamente in un orizzonte unitario. Insomma, mi assicura – mi *rassicura* - che tutti i fenomeni appartengono ad un unico “mondo”. Ad un “mio” mondo. Che è tuttavia sottoposto incessantemente alla furia del divenire. Nella quale sarebbero destinati a dissolversi, senza la connessione logica fornita dall'io penso.

Non è dunque sufficiente “sapere” che i fenomeni del mondo si connettono nel suo unitario orizzonte. E' necessario, invece, che tale orizzonte sia sottratto al dileguamento che inesorabilmente lo minaccia dal suo interno. Ecco perché l'io penso – per Kant - è contemporaneamente *anche* una unità soggettiva. In quanto tale, è quell'io - stabile e permanente - al quale si rapportano tutte le rappresentazioni, instabili e mutevoli. E' quell'io stabile e permanente nel cui “essere”, diciamo così, vengono protetti, custoditi, salvati *logicamente* i fenomeni del “divenire”. Ovvero, la stessa natura. Poiché se la natura è, per Kant, in generale la conformità a leggi dei fenomeni, il suo ordine formale non può in alcun modo scaturire dall'esperienza, ma dall'io penso e dalle sue forme a priori. Sicché, formalizzando il divenire della natura mediante i giudizi sintetici a

priori, l'io penso diventa il legislatore della stessa natura. Nel senso che l'intelletto non ricava le sue leggi a priori dalla natura, ma le prescrive ad essa.

L'io penso, pertanto, oltre a “fondare” la natura, rende possibile la sua conoscenza epistemica. Una conoscenza resa possibile in quanto la natura, concepita come insieme di tutti fenomeni ( *natura materialiter spectata* ), viene dissolta in una natura come insieme delle sue leggi necessarie ( *natura formaliter spectata* ). Non solo Kant separa, insomma, il concetto materiale di natura dal suo concetto formale. Ma assume quest'ultimo come presupposto del primo. Cosicché la natura non è la totalità degli oggetti dell'esperienza, bensì la *totalità delle loro leggi universali*, dunque formali. Pertanto, non solo noi non abbiamo mai a che fare con la natura in sé, ma solo con la natura in quanto oggetto di esperienza. La legislazione suprema della natura è operata dal nostro intelletto. Ecco perché noi << non dobbiamo cercare le leggi universali della natura nella natura stessa per mezzo dell'esperienza – precisa Kant - ma al contrario dobbiamo cercare la natura, quanto alla sua regolarità universale, unicamente a partire dalle condizioni di possibilità dell'esperienza che giacciono nella nostra sensibilità e nel nostro intelletto >> ( *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* 1997, 109-110).

Non solo la natura viene così ridotta al formalismo delle leggi universali. Ma le leggi a priori della natura l'intelletto non le attinge dalla natura, ma le prescrive ad essa. L'intelletto è pertanto l'origine ( *Ursprung* ) dell'ordine formale-universale della natura. In quanto "origine della natura", l'intelletto raccoglie – formalizzandoli – tutti i fenomeni nelle proprie leggi. Che rendono così possibile a priori la nostra esperienza. Pertanto, l'intera nostra conoscenza dei fenomeni non sarebbe possibile senza la sua subordinazione alle leggi dell'intelletto. Ne consegue, evidentemente, che noi << non abbiamo a che fare con la natura delle cose in se stesse, che è indipendente sia dalle condizioni della nostra sensibilità che da quelle del nostro intelletto, ma con la natura in quanto oggetto di esperienza possibile; e allora si comprende come, proprio in quanto rende possibile l'esperienza, l'intelletto fa sì che il mondo sensibile o non sia affatto oggetto di esperienza o sia natura >> ( *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* 1997, 113 ). Diciamolo anche così: l'intelletto o *dissolve* la natura in nulla, oppure *dissolve* la natura in formale oggetto di esperienza.

La natura, in quanto formale oggetto di esperienza, è la natura *risolta-dissolta* nel formalismo delle leggi universali che l'io penso le prescrive. La natura non è nient'altro che la *nostra formale esperienza*. E tale formale esperienza non è nient'altro che un insieme



di giudizi sintetici: << Le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono a un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza, ed hanno perciò valore oggettivo in un giudizio sintetico a priori >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 176 ). Diciamo pure così: la natura viene tradotta nella sua "immagine" – nella sua "rappresentazione" - che è a sua volta prodotta dalla sintesi a priori dei giudizi. Solo nella sua "immagine" noi possiamo epistemicamente conoscere l'incessante divenire della natura. Possiamo, cioè, farlo permanere, *stare nell'episteme*. Infatti, la realtà empirica di un oggetto assume consistenza gnoseologica solo mediante la verità empirica dei giudizi che a quell'oggetto si riferiscono. Ma i giudizi traggono la loro legittimità solo nell'orizzonte di un sistema di principi ideali. Di cui fanno parte, come sappiamo, spazio e tempo. Principi ideali che trattengono epistemicamente – salvano – gli oggetti reali dal loro incessante svanire.

In ciò consiste il "primato" dell'idealismo sul realismo. Quel primato che, in forme diverse, verrà sviluppato – come vedremo successivamente – da Fichte e da Schelling. E da Hegel, naturalmente. Ma l'idealismo – l'idealismo tedesco - non rappresenta la semplice negazione del realismo. Diciamo, il suo rovescio. Bensì il dispositivo logico che consente di salvare i fenomeni nella loro idea. Nella loro formalizzazione ideale. Anche se nella formalizzazione ideale del

reale – malgrado Kant non ne fosse convinto – si annida il principio del nichilismo. Già del resto presente implicitamente nella teoria kantiana dell'immaginazione.

Ecco perché l'io penso – a differenza del *cogito* cartesiano – non è una realtà psicologica. Non ha nulla a che fare, cioè, con l'io empirico. L'io penso – l'appercezione trascendentale – è esclusivamente una unità logica. E', in altri termini, la suprema funzione unificatrice. Dunque, la categoria più elevata. L'io penso, cioè, è pura forma a priori. Priva di qualsiasi determinazione, di qualsiasi contenuto. Perfettamente vuota. In quanto tale, è il necessario presupposto dell'esperienza. La condizione trascendentale della sua unità. Di conseguenza, non può essere oggetto di conoscenza. Giacché non può essere dato in alcuna intuizione. Non è determinabile come oggetto di sapere, ma è esso stesso determinante poiché sintetizza le intuizioni sensibili. Essendo il veicolo delle rappresentazioni che risiedono in noi, non può esso stesso diventare oggetto di una rappresentazione: << A fondamento di essa – scrive Kant nel libro secondo della *Dialettica trascendentale* – noi non possiamo porre altro che la rappresentazione semplice e per se stessa vuota affatto di contenuto: Io: della quale non si può dire che sia un concetto, ma una semplice coscienza, che accompagna tutti i concetti. Per questo Io o Egli o Quello ( la cosa ), che pensa, non ci si rappresenta altro che un soggetto trascendentale

dei pensieri = x, che non viene conosciuto se non per mezzo dei pensieri, che sono suoi predicati, e di cui noi non possiamo aver astrattamente mai il minimo concetto >> ( *Critica della ragion pura*, vol. II, 321-2 ).

Proviamo a dirlo diversamente: io conosco me stesso in quanto soggetto solo come fenomeno e mai per quello che il mio io è in se stesso. Sebbene costituisca a priori l'ordine della natura, l'io penso non può conoscere se stesso. Quando tenta di farlo, sprofonda nell'abisso senza fondo ( *Ab-Grund* ). In quell'abisso senza fondo in cui sprofonda la stessa ragione ( *Vernunft* ). Nel momento in cui pretende di estendere la conoscenza al di là delle condizioni della nostra sensibilità. Per cercare di cogliere la cosa in sé, il noumeno, come abbiamo visto. E tuttavia, quel presupposto che *assicura* la stabilità dei fenomeni - quel presupposto che *assicura* l'unità e la stabilità della coscienza - sebbene non possa diventare oggetto di conoscenza, costituisce per Kant un *bisogno umano* ineliminabile. Certo, la metafisica come scienza è impossibile, ci dice il nostro disincantato intelletto. Che è la facoltà propria del finito. In quanto si riferisce a enti collocati al di là della dimensione empirico-fenomenica. Dei quali parla varcando i limiti delle forme spaziotemporali. Nonché le regole delle funzioni delle categorie: ecco perché

la metafisica non può avere le caratteristiche di un sapere scientifico, come Kant sostiene alla fine della *Dialettica trascendentale*.

Nonostante ciò, della metafisica abbiamo *disperatamente bisogno*. Perché abbiamo *bisogno di credere* che i fenomeni non possono consumarsi nel divenire, per poi dissolversi nel nulla. Perché la nostra ragione - che ha per oggetto l'infinito, ossia la totalità delle cose, l'assoluto, l'incondizionato - non può "scientificamente" rassegnarsi ad accettare la finitudine. E dunque la morte. Malgrado io *sappia* epistemicamente che la mia esistenza è finita, io tuttavia *voglio* che la mia esistenza sia infinita. Immortale. Che perduri indefinitivamente nel tempo. Se la presupposizione - si badi: non logico-analitica - dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima non *costituisce* alcun oggetto di scienza, essa tuttavia *regola* la mia inquieta esistenza. *Orientandola* verso quell'umano, *pratico* bisogno di salvezza che non può essere soddisfatto dalla semplice conoscenza epistemica dei fenomeni espressa dai giudizi sintetici a priori. Un bisogno ineliminabile dall'animo umano. Perché è un bisogno che nasce dalla paura della morte, dal terrore della fine di tutte le cose. Sebbene non come scienza - scrive Kant nell'*Introduzione* -, la metafisica esiste certamente come << disposizione naturale (*metaphysica naturalis*). Giacché la ragione umana viene irresistibilmente ... spinta da un proprio bisogno fino a problemi tali

che non possono esser risolti da nessun uso empirico della ragione, né da principi tolti da questo; e così in tutti gli uomini, appena in loro la ragione si è innalzata sino alla speculazione, v'è stata in ogni tempo una metafisica, e vi sarà sempre >> ( *Critica della ragion pura*, vol. I, 55 ).

L'intelletto ci rende *scientificamente* consapevoli della nostra invalicabile finitudine. Ci rende *scientificamente* consapevoli che il sommo bene ( *das höchste Gut* ) consiste in quella perfezione che non ci è dato conseguire nel tempo. Perché il nostro tempo ha una fine, un termine. E però, se è la consapevolezza della nostra invalicabile finitudine, la certezza della nostra morte che ci impedisce di conseguire il sommo bene – la perfezione assoluta -, chi ci impedisce – si chiede Kant – di “postulare” che la nostra anima sia immortale? Che sopravvive alla morte del nostro corpo in modo da dilatare il tempo all'infinito? Chi ci impedisce di “postulare” l'esistenza di Dio, in modo tale che la sua volontà ci permetta di conseguire questo fine supremo? Postulare l'immortalità dell'anima, postulare l'esistenza di Dio: *presupporre* l'immortalità dell'anima, *presupporre* l'esistenza di Dio. Si tratta di presupposizioni non teoretiche, bensì pratiche. Nel senso che non estendono la nostra conoscenza speculativa, ma ci servono per sconfiggere la paura della morte e *sperare* di conseguire il sommo bene. Quella perfezione – l'immortale “santità” ( *Heiligkeit* ),

come adeguamento della volontà alla legge morale - che, in quanto esseri finiti, non possiamo cogliere nella nostra esistenza. Incessantemente divorata dal divenire del mondo sensibile.

Eppure tale perfezione – osserva Kant – ci è necessaria sotto il profilo “pratico”. Essa – come scrive nella *Dialettica della ragion pura pratica* - << è della massima utilità >> ( *Critica della ragion pratica*, 249 ) per la nostra vita. Sebbene possiamo conseguirla solo in un processo all’infinito:<< Ma tale progresso infinito è possibile solo presupponendo un’esistenza, e una personalità dell’essere razionale stesso, perduranti all’infinito: e ciò prende il nome di immortalità dell’anima. Dunque, il sommo bene è possibile, in senso pratico, solo presupponendo ( *Voraussetzung* ) l’immortalità dell’anima ( *der Unsterblichkeit der Seele* ) >> ( *Critica della ragion pratica*, 249 ). Che a sua volta deve presupporre ( “postulare” ) l’esistenza di Dio, quale condizione necessaria alla possibilità del sommo bene. In altri termini, il sommo bene nel mondo è possibile a patto che noi assumiamo una causa suprema della natura. Pertanto, la causa suprema della natura, quale la << si deve presupporre in vista del sommo bene, è un essere che causa la natura con intelletto e con volontà ( dunque, ne è l’autore ). In altri termini, è *Dio*. Pertanto, il postulato della possibilità del sommo bene derivato ( cioè del mondo ottimo ), è, al tempo stesso, il postulato della realtà di un sommo bene

originario, e cioè dell'esistenza di Dio ) ( *Critica della ragion pratica*, 255 ).

Se come *essere naturale*, come finita creatura, l'uomo condivide lo stesso destino di tutti gli altri esseri viventi, in quanto *essere pensante* egli non può rassegnarsi a prendere gnoseologicamente atto della transitorietà del mondo. Che vuole disperatamente “superare” – salvare - nell'unione con Dio, come Kant scrive nella *Storia universale della natura e teoria del cielo*. Ma tale “superamento” è possibile poiché, come essere pensante, l'uomo non solo assegna dei fini a se stesso, ma pone se stesso come il fine ultimo della creazione divina. Meglio: *presuppone* se stesso come scopo finale della creazione divina. E tale presupposizione è richiesta poiché, dal semplice fatto che l'uomo esistendo, fa della felicità il suo scopo finale << non risulta alcun concetto del fine per cui egli esista in generale e che valore egli abbia, per meritare che gli si renda piacevole la propria esistenza. Bisogna dunque che egli sia già presupposto come scopo finale della creazione, perché si abbia un fondamento razionale per ritenere che la natura debba accordarsi con la sua felicità, quando la si consideri secondo i principi dei fini come un tutto assoluto >> ( *Critica del Giudizio*, vol. II, 321 ). Perciò, quando riflettiamo sull'esistenza delle cose del mondo o sul mondo stesso, ci persuadiamo che tutte le diverse creature esisterebbero

invano, se non vi fossero tra le creature stesse degli uomini. Ovvero, degli esseri ragionevoli in generale. Insomma – precisa Kant - << senza uomini, tutta la creazione sarebbe un semplice deserto, vano e senza scopo finale >> ( *Critica del Giudizio*, vol. II, 320, 321 ). Scopo finale al quale l’uomo – beninteso, non quello sensibile, fenomenico, naturale, ma l’uomo concepito come essere razionale, noumenico, soprasensibile, etico - può sperare. Avendo Kant presupposto – come abbiamo visto - l’immortalità dell’anima e l’esistenza di Dio.

Noi *sentiamo* – malgrado il nostro intelletto non è in grado di esprimere giudizi sintetici a priori – che nella natura opera un principio unificatore, una finalità oggettiva a priori. Quella finalità che la *Critica della ragion pura* aveva, per così dire, espulso dalla natura, in quanto i fenomeni naturali erano stati considerati nell’orizzonte di un rigido meccanicismo. Invece gli organismi viventi – osserva nella *Critica del Giudizio* - non possono in alcun modo essere compresi se rinunciamo al concetto di finalità. Concetto “regolativo”, non “costitutivo”, evidentemente. In quanto noi, mediante tale concetto che conferisce unità alla natura, possiamo soltanto pensare la finalità, non conoscere scientificamente l’organizzazione finalistica della natura. E’ un prodotto organizzato della natura – osserva Kant - << quello in cui tutto è reciprocamente scopo e mezzo. Nulla in esso è vano, senza scopo, o da attribuirsi ad un cieco meccanismo della



natura ... La forma interna di un semplice filo d'erba può dimostrare a sufficienza per la nostra umana facoltà di giudicare, che la sua origine è possibile soltanto secondo la regola dei fini >> ( *Critica del Giudizio*, vol. II, 245, 247 ).

Se non può che essere il meccanicismo a regolare i fenomeni della natura, tale meccanicismo si colloca tuttavia in una prospettiva finalistica. Garantita dalla necessaria *presupposizione* dell'immortalità dell'anima e dalla altrettanto necessaria *presupposizione* dell'esistenza di Dio. Giacché la natura – “prigioniera” del meccanicismo - non è in grado di darsi intenzionalmente uno scopo. Diciamo pure: un senso. Che deve ( *soll* ) esserci. Che l'uomo – l'uomo etico - deve ( *soll* ) trovare. Perché la sua vita sensibile, finita, la sua esistenza pratica non può svanire nel nulla. Perché tutte le cose del mondo non possono svanire nel processo nichilistico del divenire. Ecco perché la legge morale – che è << una legge di santità ( *ein Gesetz der Heiligkeit* ) >> ( *Critica della ragion pratica*, 179 ) - è l'elemento divino presente nel mondo umano. Quell'elemento noumenico che emancipa l'uomo dai limiti e dalle imperfezioni dell'esistenza empirica e, in quanto immortale, è un momento eterno della vita divina. Giacché ha in Dio il suo fondamento, il suo fine ultimo:<< Dobbiamo dunque ammettere una causa morale del mondo ( un autore del mondo ), per proporci uno scopo finale, conformemente alla legge morale; e per quanto questo

scopo è necessario, altrettanto ... è necessario ammettere quella causa: cioè che vi è un Dio >> ( *Critica del Giudizio*, vol. II, 330 ).

Che si tratti di una *presupposizione* non in senso logico-analitico – come nel caso dell’io penso e della cosa in sé -, bensì nel senso che risponde ad un bisogno “pratico” della ragione, poco importa, in questo contesto. Ciò che qui ci interessa rilevare, invece, è che per scongiurare il terrore della fine di tutte le cose e delle stesse creature, la ragione è costretta a presupporre qualcosa che non può pretendere di conoscere epistemicamente mediante giudizi sintetici a priori. La presupposizione dell’esistenza di Dio come fondamento di tutto ciò che è contingente, per Kant, è un fondamento necessario. Un fondamento – è bene ripeterlo – non logico-analitico, né ontologico-deduttivo, ma pratico. In quanto “serve” all’uso empirico dei concetti della ragione. Serve, in altri termini, a dare uno scopo – un senso - al mondo e alla nostra esistenza. Talché, la presupposizione di tale fondamento si configura come una sorta di “fede razionale”. Un dispositivo salvifico che la ragione predispone per scongiurare la fine di tutte le cose e la fine, la morte del tempo, di *Chronos*. Che predispone per immunizzarsi, cioè, dal terrore di fronte al proprio abisso. L’abisso ( *Abgrund* ) in cui sprofondano tutte le cose contingenti, se non sono trattenute – salvate – da un fondamento. Che Kant pensa << come *ens a mundo diversum* >> ( *Lezioni di filosofia*

*della religione*, 1988, 164 ). Per salvare soprattutto quell'idea di libertà – che contrassegna la nostra esistenza - che nel monismo spinoziano non aveva trovato spazio, come abbiamo visto. Ecco perché, a differenza di Spinoza, la sostanza è per Kant << ogni cosa reale che *esiste per sé, senza essere una determinazione di un'altra cosa* >> ( *Lezioni di filosofia della religione*, 1988, 165 ). Solo così la sostanza – il necessario fondamento divino – può garantire simultaneamente la contingenza degli enti – la loro libertà - e la loro salvezza.

Che sia questa la più assillante – o perlomeno, una delle più assillanti - preoccupazione “pratica” di Kant, non è un mistero, del resto. Basta dare uno sguardo al suo epistolario. Dove il tema della vecchiaia – come approssimarsi della fine del tempo e della vita – ricorre con una certa insistenza. E con toni alquanto “drammatici”. E’ la progressiva e ineluttabile consumazione di tutte le cose, che inquieta la sua anima, diciamo così. E’ il tramonto ( *Untergang* ) del mondo e con esso della vita, ad assorbire gran parte delle sue riflessioni. Sia il mondo che la vita umana – scrive ad esempio in *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* ( *La questione se la Terra invecchi, considerata da un punto di vista fisico* ) – sono sottomessi ad un unico destino, ovvero si consumano, invecchiano e alla fine periscono:<< Tutte le cose della natura ( *Naturdinge* ) sono

sottomesse a questa legge: lo stesso meccanismo che al principio lavorava alla loro perfezione, dopo che esse hanno raggiunto quel punto, poiché esso continua a mutare la cosa, allontana questa stessa sempre di più dalle condizioni della buona costituzione e con passi impercettibili la consegna al deteriorarsi ( *Verderben* ) ... perciò la natura, con questa diminuzione in un progressivo spossamento, correrebbe il pericolo di invecchiare e di morire >> ( *Kant's gesammelte Schriften* 1900, Band I, 196, 203 ). La progressiva e ineluttabile fine di tutte le cose, il loro invecchiamento e deperimento, già di per sé terribile, può declinarsi anche in una improvvisa catastrofe, aggiunge Kant:<< Alla Terra che abitiamo l'*Apocalisse* ( *Offenbarung* ) preannuncia un destino improvviso, il cui verificarsi interromperà la sua durata nel mezzo della sua prosperità e non le lascerà il tempo di invecchiare per impercettibili gradi di trasformazione e di parlare quindi di patire una morte naturale >> ( *Kant's gesammelte Schriften*, 1900, I, 211 ).

La natura è insomma sottoposta a due simultanei e contrastanti processi: quello generativo e quello dissipativo. Anzi, la generazione e la dissipazione fanno parte di un unico processo. Quel processo nichilistico che destina le creature ad una incessante e progressiva transizione verso la fine, verso la morte. Un destino, del resto, che contraddistingue ogni cosa finita, ogni essere contingente. Ogni cosa

finita – osserva infatti Kant, rievocando la celebre sentenza di Anassimandro - deve << estinguere il suo debito con la caducità >> ( *Storia universale della natura e teoria del cielo*, 1987, 130 ). Certo, il cielo stellato contemplato in una limpida notte d'estate, non può che suscitare stupore, meraviglia. Ma si tratta dello stupore, della meraviglia che è insieme terrore e paura. Stupore, meraviglia per le cose che nascono, per le cose che “sono”; terrore e paura perché quelle cose che nascono e che “sono”, sono destinate enigmaticamente a morire, a diventare nulla. Il verbo greco *thaumazo*, come si sa, esprime perfettamente questa doppia valenza semantica, in quanto contiene entrambi i vettori concettuali dei due processi antinomici.

Ma Kant non si accontenta di riflettere sulla fine di tutte le cose da una prospettiva puramente fisico-cosmologica. Perché la fine di tutte le cose può esser compresa solo come una questione che concerne la pensabilità di un evento catastrofico-apocalittico. Insomma, può esser compresa solo se la si colloca in un orizzonte metafisico. Perché il passaggio aporetico del tempo all'eternità – di questo si tratta, quando cerchiamo di immaginare la fine di tutte le cose – è una questione *anche* metafisica, non solo fisico-cosmologica. Se concepiamo l'eternità come un tempo che procede all'infinito, il passaggio dal tempo all'eternità non implicherebbe alcuna discontinuità. Avremmo, per così dire, un passaggio temporale. Un

passaggio che da un tempo transiterebbe verso un altro tempo. Il passaggio dal tempo all'eternità – scrive Kant nell'enigmatico saggio del 1794 - << non significherebbe niente, se per eternità si dovesse qui intendere un tempo che procede all'infinito; in tal caso, infatti, l'uomo non uscirebbe mai dal tempo, non facendo altro che procedere da un tempo ad un altro. Con essa ( con l'espressione, cioè “passaggio del tempo all'eternità ) si deve quindi necessariamente intendere una *fine di tutto il tempo* insieme all'ininterrotto perdurare dell'uomo >> ( *La fine di tutte le cose*, 39 ). Questo pensiero – osserva Kant – ha qualcosa di “raccapricciante”, in quanto conduce colui che lo pensa sull'orlo di un abisso nel quale sprofonda senza la possibilità di alcun ritorno. E' un pensiero “terribilmente sublime”, quello che si imbatte nella fine di tutte le cose. Perché la fine degli enti temporali, di cui si parla << nell'ordine morale dei fini è nello stesso tempo l'inizio di un perdurare di questi stessi enti in quanto *sovrasensibili* e di conseguenza non soggetti a condizioni temporali, un perdurare dunque che, insieme al loro stato, potrà essere determinato unicamente in senso morale >> ( *La fine dei tutte le cose*, 40 ).

Per pensare l'eternità, dunque, non è sufficiente pensare la fine di tutte le cose *nel* tempo. E' necessario pensare escatologicamente anche la fine *del* tempo. Ma questo è un pensiero contraddittorio. Di più: aporetico. Infatti, per pensare la fine del tempo bisogna

necessariamente pensare qualcosa. L'atto del "pensare", dunque, può verificarsi solo *nel* tempo. Ecco perché tra tempo ed eternità non possiamo immaginare nessun passaggio ( *Übergang* ). Nessun istante potrebbe porre termine al tempo e dare simultaneamente inizio all'eternità. Perché anche l'istante è parte del tempo. E un istante temporale non potrebbe dare inizio a qualcosa di non temporale. Pensare una eternità che avrebbe il suo cominciamento da qualcosa di temporale sarebbe contraddittorio. Perché tra tempo ed eternità non vi sarebbe una discontinuità, ma pur sempre un *continuum*. Dunque, quello di eternità è un concetto "puramente negativo". L'eternità, insomma, può esser pensata solo mediante negazione. Quello di eternità è un concetto privo di una intuizione corrispondente. E' un *concetto negativo* che si manifesta negando la forma della stessa intuizione. Cioè, negando il tempo.

Sebbene siano evidenti le aporie teoretiche in cui si imbatte il nostro intelletto nel momento in cui cerca di rappresentarsi la fine del tempo - dunque l'eternità -, questo "concetto negativo" resta per noi irrinunciabile. Per noi è necessario, diciamo così, *presupporre noumenicamente* l'eternità in quanto << è saggio agire *come se* vi fosse un'altra vita e come se lo stato morale con cui terminiamo la presente, insieme alle sue conseguenze, permanga immutabile con l'entrare nella nuova vita >> ( *La fine di tutte le cose*, 43 ). Se lo scopo

finale della creazione ( *Endzweck* ) è in definitiva l'uomo, in quanto orienta in senso etico, pratico-razionale la propria libertà, per quale motivo, allora, noi attendiamo la fine del tempo? Ovvero, la fine del mondo? A quale bisogno della ragione umana – si chiede Kant – il pensiero del *finis ultimus* risponde?

Alla paura, naturalmente. Alla paura della morte. Al terrore che le cose che sono vengano - dopo un loro lento e inesorabile consumarsi nel divenire - inghiottite definitivamente dal nulla. Alla speranza, al desiderio che le cose del mondo – e le sue creature – guadagnino una nuova, eterna vita dopo quella temporale, contingente. La ragione dice agli uomini che la durata del mondo ha un valore, un senso, uno scopo << solo in quanto gli esseri razionali in esso sono conformi al fine ultimo della loro esistenza; se questo fine, però, non dovesse essere raggiunto, la creazione stessa apparirebbe loro priva di scopo: come un dramma che non ha alcun esito e che non dà a conoscere alcuna intenzione razionale >> ( *La fine di tutte le cose*, 43 ). E siccome questo fine non potrà essere conseguito nel tempo, noi non possiamo rassegnarci ad una esistenza in cui si recita un dramma senza epilogo. Per questo motivo attendiamo – con timore, con terrore e con speranza - la fine del mondo.

Si tratta di una attesa che va oltre la capacità intellettuale di comprensione e che è invece strettamente legata alla ragione nel suo



uso pratico. Se la condizione fisico-morale dell'uomo è un progressivo avvicinarsi al sommo bene – fine ultimo che egli stesso ha posto per sé -, non può rassicurarci la prospettiva di un mutamento della nostra condizione che si protragga estenuandosi in eterno, evidentemente. In quanto, la condizione attuale in cui l'uomo si trova è contrassegnata comunque dal male rispetto alla condizione verso la quale egli è diretto. In altri termini, un infinito procedere verso il sommo bene – il fine ultimo -, è nello stesso tempo << il prospetto di una infinita serie di mali che, seppur vengano superati dal bene maggiore, non concedono però quella soddisfazione che l'uomo può immaginarsi solo in quanto il *fine ultimo* sia finalmente *raggiunto* una volta per tutte >> ( *La fine di tutte le cose*, 47 ). Solo il conseguimento del fine ultimo può porre fine alla nostra inquietudine. Alla massima inquietudine che ci provoca il pensiero, la paura della morte. Ma perché ciò sia possibile, è necessario pensare il *telos* come la fine del tempo. Come la fine della sua progressione.

Solo l'*eterna quiete* può porre fine alla nostra inquietudine. Ma il pensiero della eterna quiete - con cui il pensiero stesso cerca di salvarsi dalla propria inquietudine - svuota il nostro intelletto. E' impossibile, dunque, pensare il tempo nella rappresentazione della sua fine. E' un'aporia pensare l'eterna quiete come fine di tutte le cose. Un'aporia che tuttavia è *metafisicamente* necessaria, per porre rimedio

all'inquietudine della nostra finita esistenza. E' un'aporia che dobbiamo *metafisicamente presupporre*, per poter sperare che la morte non sia il vero epilogo della nostra vita. Un'aporia che, a partire da Fichte, si installa nel cuore dell'Idealismo tedesco. E che fa da contrappunto all'aporia kantiana della "cosa in sé". Da cui dipende la realtà del mondo. Dunque, il destino della nostra stessa esistenza.

### 13. L'idealismo mistico-religioso: Fichte

La kantiana “cosa in sé” cos'altro è, infatti, se non l'indeterminazione metafisica della cosa nella quale si annulla la realtà di ogni singola determinazione? Da presupposto metafisico dell'esistenza della realtà, la “cosa in sé” è piuttosto l'abisso nel quale sprofonda ogni determinazione reale. Per questo il suo concetto – sostiene Johann Gottlieb Fichte ( 1762-1814 ) – è contraddittorio. In quanto dovrebbe servire per fondare – e salvare – la realtà. Invece rischia di risucchiare l'essere nel nulla. La determinazione reale della singola cosa in una indeterminazione nichilistica. E risulta tanto più contraddittorio, il concetto di “cosa in sé”, soprattutto perché la “cosa in sé” viene in ogni modo *concepita* dall'Io. Dunque, *conosciuta* dall'Io come “cosa in sé”. Insomma, affinché possa essere “cosa in sé” noi dobbiamo pensarla, concepirla come “cosa in sé”. Ma una volta concepita dall'Io – assunta nel pensiero come concetto – la “cosa in sé” cessa, evidentemente, di essere tale. La conseguenza è che non può darsi nessuna “cosa in sé” esterna al nostro pensiero. Tale da garantire, assicurare la stabilità metafisica dei fenomeni. La “cosa in sé” – scrive

Fichte nella *Prima introduzione alla dottrina della scienza* del 1797-  
<< è una mera invenzione e non ha realtà alcuna >> ( Fichte 1946, 185  
).

Le cose mutevoli e transitorie della realtà non sono pertanto rappresentazioni, ma reali contenuti del pensiero. Nel pensiero non si manifesta semplicemente il fenomeno quale rappresentazione ( *Vorstellung* ) dell'inconoscibile noumeno – come riteneva il criticismo kantiano – bensì l'essere stesso. Dunque la realtà. E se la realtà si identifica con il pensiero, oltre il pensiero non ci sarà nulla. Tutto è nel pensiero. Tutto è pensiero. Meglio: Tutto è nell'Io. *L'Io è il Tutto*. Risolvendosi interamente nel pensiero – nell'Io -, è nel pensiero – nell'Io - che la realtà trova il luogo metafisico, diciamo così, della sua stabilità. Ovvero, della sua salvezza. Giacché non c'è nulla, al di là del pensiero, che possa inghiottire il divenire della realtà in una definitiva dissoluzione. In quanto automanifestazione dell'Assoluto, il pensiero – l'Io - altro non è che lo stesso essere, la stessa sostanza infinita.

Il kantiano “io penso”, da principio *formale* della conoscenza, diventa così principio *ontologico* della realtà. Non si limita più a *riprodurre* l'oggetto della conoscenza, ma lo *produce* in quanto lo determina non solo nella forma, ma anche nel contenuto. Pertanto, non è più una semplice condizione della conoscenza, ma è un principio metafisico che opera nei singoli soggetti in quanto origine della loro

esperienza. Tuttavia, non si riduce ad essi, giacché è eterno ed infinito. E' insomma, trascendentale, assoluto. Non è più un io teoretico, bensì un io puro. Un io che fornisce il sostrato noumenico al mondo fenomenico, assicurando così l'unità di sensibile e intelligibile, finito e infinito. L'io non è – come voleva Kant – un semplice legislatore che si limita ad organizzare, mediante le forme a priori dell'intelletto, i molteplici contenuti della realtà esterna. Ma è un io “produttore”, diciamo così. Un io che produce se stesso, in quanto l'io è atto di sé, si crea. Un io che produce la stessa realtà. Che << è positiva – dirà Gentile sulla scorta di Fichte – per questo suo rapporto di immanenza all'atto in cui l'io si pone >> ( *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 104 ).

Se è l'io a produrre – a porre ( *stellen* ) – l'intera realtà, vuol dire che il pensiero non può in alcun modo essere assunto come qualcosa di statico. Non è soggetto di attività, ma è incessante attività ( *Tätigkeit* ) volta a produrre la realtà. Anche la natura, pertanto, è una creazione del pensiero, una produzione dell'io. Che << si costituisce originariamente per sé ( *wird das Ich ursprünglich für sich selbst* ) >> ( Fichte 1946, 43 ). Nel senso che il fondamento della realtà è l'io in quanto agisce. E la consapevolezza di questa originaria attività dell'io è frutto di una “intuizione” ( *Anschauung* ). Meglio: di una “intuizione intellettuale”. Quella intuizione intellettuale che Kant – come abbiamo

visto – aveva perentoriamente escluso dalle prerogative gnoseologiche dell'intelletto. In quanto non era possibile intuire enti intelligibili al di fuori dell'esperienza. Per Fichte, invece, l'intuizione intellettuale è possibile poiché si tratta dell'immediata coscienza dell'Io come attività. Mentre in Schelling – come vedremo nel capitolo successivo – l'intuizione coglie l'assoluto reale, quale identità di soggetto e oggetto, in Fichte l'intuizione è la coscienza immediata della stessa attività del pensiero.

Insomma, l'intuizione intellettuale si identifica con l'assoluto nella sua presenza nell'Io. Nell'intuizione intellettuale l'Io non fa altro che “porre se stesso” ( *sich setzen* ). Non fa altro che “autocrearsi”. L'intuizione intellettuale che l'Io ha di se stesso è dunque il processo di questa auto-creazione. Non abbiamo, cioè, a che fare con l'intuizione intellettuale di un essere o della “cosa in sé”, ma di un agire. Di una attività che rappresenta la condizione trascendentale di qualsiasi nostra esperienza. Lo stesso Kant, del resto, aveva prospettato la possibilità dell'intuizione intellettuale di una attività. Cos'altro è la consapevolezza dell'imperativo categorico, o la stessa appercezione trascendentale, se non l'intuizione intellettuale di un agire?

L'Io dunque è il principio della realtà. O meglio, è esso stesso la realtà originaria. In quanto tale, è necessariamente *anche* il

principio assoluto e incondizionato del sapere. Cosicché, la proposizione fondamentale del sapere, per Fichte, è la seguente: << L'Io originariamente pone assolutamente il suo proprio essere >> ( *La dottrina della scienza*, 78 ). Questa proposizione viene assunta da Fichte come il principio primo. Di conseguenza, non è oggetto né di determinazione né di dimostrazione. Infatti, se fosse determinabile e dimostrabile logicamente, non sarebbe più un principio originario. Per cui, si dovrebbe far ricorso ad un principio ancora ulteriore. Più originario. Invece, il principio primo trascende ogni presupposizione. In quanto fondamento di ogni scienza - e della stessa realtà che deve trattenere dalla dissoluzione -, non potrà in alcun modo essere dimostrato facendo ricorso ad argomentazioni logico-discorsive. Essendo il termine ultimo di ogni dimostrazione, non potrà essere a sua volta dimostrabile, ma solo intuibile.

Ecco perché Fichte, in una lettera a Reinhold del 2 gennaio 1795, dirà che << l'ingresso nella mia filosofia è l'assolutamente inconcepibile >> ( *Briefwechsel*, vol. I, 478 ). Tuttavia, in quanto assolutamente inconcepibile, il principio assume in Fichte la forma di una proposizione ( *Grundsatz* ). Di una proposizione, cioè, principale. Di una proposizione – diciamo così – che sta all'origine di ogni altra proposizione. E tuttavia, ciò che non è possibile “dimostrare” ( *beweisen* ), ciò che non si può “determinare” ( *bestimmen* ), deve

essere non solo ricercato, ma espresso in una proposizione. Quell' "atto" ( *Thathandlung* ) che non è determinabile e che sta all'origine della coscienza e la rende possibile, deve in ogni modo poter essere espresso. Ma esprimere in una proposizione il principio non significa che la proposizione è espressione del principio. *Il principio è la sua stessa espressione*. Nel senso che non abbiamo il principio ( *Grund* ) da una parte e la sua espressione ( *Satz* ) dall'altra. Il principio è invece *Grundsatz*. Ecco perché, del principio, può darsi espressione. Proposizione. Ma perché Fichte non assume come principio fondamentale del sapere quello di identità, formulato per la prima volta, nella storia della filosofia, da Aristotele? Perché tale principio – secondo Fichte – è soltanto ipotetico. Formale.

In altre parole, il principio di identità si limita ad affermare soltanto che *se A esiste, A è A*. Tutto qui. Non ci dice nulla dell'esistenza di qualcosa. Non ci dice nulla non solo del contenuto di A, ma neanche che A esiste. La sola certezza che esprime è la relazione logico-formale di identità. Che asserisce esclusivamente una relazione necessaria tra A e se stessa. Se dunque vi è A, A è necessariamente identica a se stessa, afferma il principio di identità. Siamo certi solo della connessione che si afferma in questa proposizione. Ciò di cui siamo certi è la connessione logica tra "se" e "ergo", diciamo così.



Tale relazione di identità è però asserita *dall'Io*. E posta *nell'Io*. Senza l'esistenza di A non si darebbe la relazione di identità. E siccome essa è posta dall'Io, ne consegue necessariamente che anche A è posta dall'Io. L'asserto logico  $A=A$  presuppone, dunque, l'identità dell'autocoscienza,  $Io=Io$ . Pertanto, affermando il principio di identità l'Io pone se stesso come identico a sé: << Se la proposizione:  $A=A$  è certa, deve essere certa allora anche la proposizione: Io sono >> (*La dottrina della scienza*, 76 ). E' quest'ultima proposizione – Io sono – a costituire il principio fondamentale del sapere. E della realtà. E' questo saldissimo, incondizionato e incontrovertibile principio – diciamo noi – che dovrebbe salvare i fenomeni dal loro dileguamento. A salvare il non-Io – la natura – dal nulla verso cui sarebbero inesorabilmente destinati tutti i suoi fenomeni. Giacché, non solo la forma dell'identità, ma anche quella della disgiunzione è originariamente posta dall'Io. L'opposizione, infatti, presuppone comunque l'identità della coscienza. Insomma, ciò che è opposto all'Io – il non-Io, la natura – presuppone l'identità della coscienza. Pertanto, non solo  $A=A$ , ma anche  $-A$  non è A presuppone l'unità, l'identità dell'Io. Ecco perché il non-Io – la natura – non potrà avere nessuna effettiva e autonoma realtà.

Dal momento che l'Io assoluto non viene concepito da Fichte come qualcosa di statico ma come incessante attività, come “sforzo

infinito” ( *unendliches Streben* ), il non-Io ( la natura ) che trova di fronte a sé, quale ostacolo da superare, non può essere presupposto all’Io. Se il non-Io fosse una presupposizione ontologica, perfettamente autonoma e indipendente dall’Io assoluto, quest’ultimo troverebbe davanti al suo agire nuovamente la kantiana “cosa in sé”. Sulla quale l’Io non avrebbe nessun potere ( *Gewalt* ), nessuna forza ( *Kraft* ). Ecco perché, per poter essere salvato, il non-Io viene posto – creato, prodotto – dall’Io. Come dire: è perfettamente, completamente nelle sue mani. Nulla può trascendere il pensiero. Nessun’altra realtà può limitare l’Io. Giacché l’Io, nella sua incessante e immanente attività, è assoluto. Per cui, il non-Io ( la natura ) rappresenta non solo un ostacolo da oltrepassare, ma uno strumento per incrementare il dominio tecnico-scientifico ( epistemico ) del pensiero.

Ecco perché l’Io produce gli oggetti. Ecco perché, oltre all’Io, ci sono le cose. In quanto l’Io assoluto è attività infinita, la sua essenza è la libertà. Meglio: la libertà non è uno dei tanti “attributi” dell’Io, ma è sinonimo stesso dell’Io, in quanto assolutamente incondizionato, come acutamente osserverà Jacobi a proposito dell’idealismo di Fichte. E la libertà non può essere qualcosa di statico che si consegue definitivamente una volta per tutte. La libertà è un processo nel corso del quale essa viene incrementata sempre di più. Superando, di volta in volta, tutti gli ostacoli che impediscono al suo processo piena

attuazione. Pertanto, le cose, i molteplici non-Io esistono – vengono creati, prodotti dall’Io – poiché l’Io deve realizzare la sua libertà. E la sua libertà consiste essenzialmente nel dominio incontrastato delle forme mutevoli. Nella riduzione della molteplicità degli enti nell’unità dell’Io. Affermare che l’Io è assoluta libertà, vuol dire che l’Io è incondizionato e indeterminabile. Sviluppando in maniera perfettamente coerente l’assunto fichtiano, Shelling dirà che Dio non è altro che l’Io assoluto. L’Io, dunque, è assoluta libertà da ogni possibile definizione. In questo senso, non sarebbe corretto neanche affermare che l’Io è. Sarebbe meglio dire che l’Io *produce*. E’ incessante produzione del non-Io. Incessante creazione del non-Io.

Il non-Io – precisa Fichte – equivale ad una sorta di “urto” ( *Anstoss* ) che rende consapevole l’Io dell’esistenza della natura. Ma l’urto è una sensazione, un “sentimento” ( *Gefühl* ). Solo il sentimento ci fornisce, dunque, la garanzia nella *credenza*, nella *fede* della realtà: << E’ qui – spiega Fichte – il fondamento di ogni realtà. Solo per quella relazione del sentimento all’Io la realtà diventa possibile per l’Io: tanto la realtà dell’Io quanto quella del Non-io >> ( *La dottrina della scienza*, 239 ). E’ l’ “urto” a suscitare nell’Io lo “sforzo” ( *Streben* ), l’ “impulso” ( *Trieb* ) a superare la natura. Ovvero, a dissolverla interamente in sé. Non c’è altra strategia immunizzante per scongiurare la paura – il *sentimento* della paura -

del divenire; per esorcizzare il timore – il *sentimento* del timore - di fronte alla dissoluzione dei fenomeni, se non quella di anticiparne preventivamente la dissoluzione-compimento nell'Io infinito, nel puro Incondizionato. Dove ogni singolo io finito potrà riscattare la propria morte nell'eterno. Giacché la finitudine creaturale viene avvertita sempre – anche da Fichte - come il negativo da superare. Come il male da debellare. Come una mancanza da ricolmare. Non sappiamo fino a che punto Fichte ne fosse consapevole. Ma la traiettoria del suo pensiero – la vocazione salvifica assunta dall'Io assoluto - procede indubbiamente verso questa direzione. A tal punto che il suo idealismo metafisico – o soggettivo - dopo la cosiddetta “polemica sull'ateismo” ( 1798 ), assumerà inconfondibili tonalità mistico-religiose.

Infatti, se l'esistenza della realtà non è deducibile da argomentazioni teoretiche, né tantomeno può essere presupposta ontologicamente, ma si coglie mediante il sentimento, non solo i fenomeni esterni all'Io, ma lo stesso Io alla fine esistono *solo* per l'Io. Diciamo pure, *solo* per la coscienza. E se la realtà esiste solo per la coscienza, la realtà si *svuota* in una rappresentazione. In una immagine ( *Bild* ). Meglio: in un simulacro ( *Trugbild* ). O addirittura – per usare il termine di Fichte – in un “sogno” ( *Traum* ). Come profeticamente aveva del resto già annunciato, nell'età barocca,

Calderón de la Barca, nel suo celebre capolavoro *La vida es sueño* ( 1635 ). Dal momento che all'immagine della realtà non corrisponde nessuna realtà immaginata. *L'epoca dell'immagine del mondo* – come la chiamerà poi Heidegger – è perfettamente delineata. Il “mondo vero” – dirà nel *Crepuscolo degli idoli* ( 1888 ) Nietzsche – è diventato favola.

La kenosi nichilistica della metafisica – la derealizzazione del mondo, la neutralizzazione del divenire - trova, nell'idealismo mistico di Fichte, il suo asse di scorrimento centrale:<< Ogni realtà – scrive Fichte nell'enigmatica e a tratti “trasognante” *La missione dell'uomo* – si cangia in un miracoloso sogno, senza una vita della quale si sogna, e senza uno spirito che sogna; in un sogno il quale ha il suo principio di unità in un sogno di se stesso. *L'intuire* è il sogno: il *pensare* – la sorgente di ogni essere e di ogni realtà ch'io mi immagino, del *mio* essere, della mia forza, dei miei scopi, - è il sogno di quel sogno >> ( 1970, 122 ). Il pensiero, dunque, dissolve ogni cosa che sta fuori di sé e lascia sopravvivere soltanto se stesso. Riducendo la forma alla cosa. E la cosa al nulla. L'oggetto viene eliminato, annientato dal pensiero. E trasformato in un suo prodotto.

Alla fine, non c'è alcun fondamento inconcusso su cui trattenere i fenomeni che dileguano nel processo incessante del divenire. Anche l'io, nel momento in cui si sforza di cogliere le rappresentazioni che

esistono *solo* per la sua coscienza, non è altro che rappresentazione, simulacro. L'unico "rimedio" al nichilismo prefigurato dall'idealismo mistico di Fichte consiste allora nella *credenza* di una realtà infinita. Una credenza che deriva da un *bisogno pratico*. Quello che ci induce a credere - attanagliati dalla paura che tutto ciò che è svanisca nel nulla – che dietro le rappresentazioni vi sia *comunque* un fondamento che le sorregge, che le trattiene. Un essere che le salvi: << Soltanto la ragione esiste; quella infinita in sé, quella finita in lei e mediante lei. Solo nei nostri animi essa crea un mondo, o crea almeno ciò *da cui* noi lo svolgiamo e ciò *attraverso cui* lo svolgiamo >> ( *La missione dell'uomo*, 193 ). La ragione, dice Fichte. Ovvero Dio.

Diciamolo in altre parole: se prima della "polemica sull'ateismo" l'idealismo soggettivo di Fichte è contrassegnato da un atteggiamento che consiste nel concepire l'Assoluto nell'Io, nel suo successivo idealismo mistico - e vagamente panteistico-spinoziano - l'Assoluto diventa Dio. Il solo Essere che è in grado di conferire stabilità ai fenomeni, al mondo, alle creature. Il solo Assoluto che è in grado di salvare gli enti contingenti dalla loro costitutiva fragilità. Benché debba necessariamente salvarli mediante un processo di spiritualizzazione, annientandoli preventivamente, assolutizzandoli in sé.

Il salvifico processo di spiritualizzazione neoplatonica del finito diventa, così, uno dei tratti distintivi del suo idealismo mistico-religioso. Nelle sue lezioni del 1804 sulla *Wissenschaftslehre* l'Essere, in quanto Assoluto, verrà addirittura concepito neoplatonicamente come *luce vivente*. Una luce che esprime ininterrottamente la vita, senza alcuna soluzione di continuità. Una luce che sebbene si propaghi nel tempo, estroflettendosi nelle singole vite degli uomini, si mantiene sempre identica a se stessa. Immutabile. Eterna: << Una vita – osserva Fichte ne *La missione del dotto* – sviluppantesi all'infinito e sempre più elevantesi, in un flusso di tempo, che non ha fine >> ( 1949, 30 ). E' questa vita eterna – che coincide dunque con l'Essere divino – la garanzia della permanenza dei fenomeni, oltre il loro inquieto e angosciante divenire. In quanto << la vita e l'essere sono una stessa cosa >> ( *Introduzione alla vita beata*, 15 ). E la vita eterna – l'Assoluto – altro non è che la vita trapassata attraverso il negativo. E' la Vita piena – *Pleroma* – erede “della morte della morte”, diciamo così. E non perché la Vita piena sia altro dalla morte. Ma perché la comprende *solo ed esclusivamente* come suo *momento*.

E' l'Essere divino a salvare i fenomeni dal loro dileguamento poiché l'Essere divino, in quanto puro Incondizionato, è << l'ultimo e assoluto fondamento dei fenomeni tutti >> ( *La missione del dotto*, 26 ). L'ultimo e assoluto fondamento della natura, della realtà del

molteplice. Che deve essere salvata, nonostante il suo essere solo e nient'altro che apparenza, rappresentazione. Poiché in questa realtà finita e apparente si consuma, comunque, la nostra vita. Insomma, se per un verso l'idealismo di Fichte tende ad annientare il mondo, riducendolo a semplice rappresentazione, per un altro verso ne rinsalda ontologicamente la realtà, in quanto è riflesso del soprasensibile. Sua estroflessione sensibile, fenomenica, Il suo idealismo "mistico" non nega la realtà in quanto tale, ma solo la realtà del temporale e del transitorio, del perituro e dell'effimero, per affermare invece quella dell'eterno e dell'imperituro. Ma, alla fine, che ne è della nostra vita sensibile, corporea, fenomenica?

Certo, si tratta pur sempre di una "vita apparente" ( *das Scheinleben* ), in quanto finita e soggetta al progressivo disfarsi del divenire. Benché sia apparente, è questa vita che reclama tuttavia di essere salvata. Infatti – precisa Fichte -, sebbene apparente e finita, la nostra vita è scossa nelle sue fibre più intime continuamente dal desiderio di infinito, di eterno, di assoluto. Se il mondo sensibile si annienta di fronte all'assoluto, è tuttavia solo nella coscienza del mondo sensibile e finito che la verità dell'assoluto può darsi come tale. E cos'altro è il desiderio di infinito, di eterno, di assoluto, se non il riflesso controfattuale dell'angoscia per il finito, del timore della dissoluzione del mondo, della paura della morte?



Nella sua destinazione ultima, la finita vita individuale non può che svanire, in quanto essa non è fine, bensì strumento del Pensiero, dell'Io, dell'Assoluto. Per cui, l'eternità e l'immortalità non sono prerogative del finito, ma del Pensiero infinito. Di cui la vita finita è strumento. Se la vera destinazione ultima dell'individualità è pertanto la stessa dissoluzione dell'individualità, è però vero che il finito – ci rassicura Fichte - non si annienta nel puro nulla, ma nell'Assoluto, nell'Indistinto. Per potersi salvare deve annientarsi, insomma, in Dio. Poiché solo in Dio, la nostra vita apparente può *elevarsi* e diventare “vera vita” ( *das wahrhaftige Leben* ). Precisamente in questa elevazione, in questa ascensione consiste il processo escatologico di salvezza. Si tratta, come si vede, di una vera e propria spiritualizzazione del finito. Se l'autentica realtà è l'Essere divino, il finito deve infuturarsi nell'infinito divino per potersi salvare. Se è vero – osserva Fichte commentando il *Prologo* del *Vangelo* di Giovanni – che ogni cosa è stata creata in virtù del *Verbo*, del *Logos*, allora l'intera realtà – il divenire - può sussistere solo nell'Assoluto – nella stabilità dell'essere. Le molteplici determinazioni della realtà saranno salve solo spiritualizzandosi nell'Indistinto, nell'Assoluto divino.

Non c'è alcun dubbio che dobbiamo continuare a vivere questa vita, come ci esorta a fare Fichte. Benché spesso riteniamo che non è

questa vita finita il nostro vero destino. E che *deve esserci*, per noi, una condizione totalmente, radicalmente diversa da quella attuale. Tutti noi gemiamo, sospiriamo nell'attesa di essere liberati dalla sottomissione alla vanità delle cose transeunti di questo mondo:<< Checché se ne dica, questo tedio per il transeunte, questo desiderare qualcosa di superiore, di migliore e di incorruttibile è inestinguibile nell'animo dell'uomo >> ( *La dottrina della religione*, 96 ). Sì, questa nostra vita finita deve esserci sacra, ammonisce Fichte. Ma non in quanto tale. In carne e ossa, diciamo così. Bensì come *strumento* per aspirare ad una vita superiore, sovrasensibile. Indipendente dalla nostra esperienza sensibile e dalla stessa natura. Per aspirare, insomma, all'Infinito, all'Incondizionato. Laddove la nostra vita corporea si salva smaterializzandosi. Spiritualizzandosi. L'insoddisfazione di fronte alla realtà – in quanto finita e contingente – non può che suscitare il desiderio di immergersi nel “Tutto infinito”. Non può che suscitare in noi un' “aspirazione indefinita” ( *Sehnsucht* ) – come dirà Novalis ( 1772-1801 ) , convertendo l'*idealismo mistico* di Fichte nel suo *idealismo magico* – verso l'Assoluto, l'Incondizionato. Dove però il mondo della pluralità dei fenomeni, la realtà della molteplicità del finito che si intendeva salvare dal divenire viene alla fine annientata. Perché la vera vita – per Fichte - è quella dell'infinito, non del finito. E' quella spirituale, non corporea e

materiale. La vera vita è quella invisibile - la vita divina – non quella visibile – la vita umana. E al di fuori della vita divina c'è il nulla, come ribadisce nella *Dottrina della scienza* del 1804. Vi è solo l'Uno – afferma con tonalità neoplatoniche Fichte – e al di fuori dell'Uno vi è semplicemente il nulla: << Se non vogliamo che l'uomo si fermi a questo “nulla” – scrive nel *III Discorso alla Nazione tedesca* - esso deve forgiarsi da sé quale vorrà essere in avvenire >> ( 1957, 68 ).

E “in avvenire” l'uomo vuole che il finito sia convertito nell'infinito, che il contingente sia convertito nel necessario, che il distinto sia convertito nell'Incondizionato. Nell'Assoluto. Vuole, in altri termini, che i fenomeni siano salvati dal nulla, che la propria morte sia sconfitta dalla vita eterna. Dalla vita divina. E tuttavia, per poter essere salvata, questa nostra vita corporea e finita deve essere annientata nello spirito infinito. Nell'Assoluto. Nell'Indistinto.

Certo - osserva Fichte in una delle lezioni di Jena comprese nel corso del 1794-95 dal titolo *De officiis eruditorum* - viviamo in un mondo di apparenze. E ci lasciamo abbandonare al dolce inganno di questa vita apparente. Fino a quando riteniamo che, malgrado tutto, vale comunque la pena di vivere, la gioia tenderà a sovrastare l'angoscia, il dolore. Perfino quel dolore peggiore, estremo rispetto ai tanti dolori che la vita implacabilmente ci infligge. E il dolore peggiore, il dolore estremo, il dolore inconsolabile è, evidentemente,

la morte. Eppure – precisa Fichte - la morte è un fenomeno, come tutti gli altri fenomeni. E in quanto tale, come gli altri fenomeni, non tocca l'Io. Non lo riguarda, egli ci rassicura. La morte non ci può terrorizzare. A meno che crediamo, un po' ingenuamente, che essa sia in grado di afferrare alla gola l'Io e inesorabilmente lo annienti:<< Ma a colui che sente la sua autonomia riesce fisicamente impossibile solo pensare qualcosa di simile. La morte è per lui la fine di una certa serie di fenomeni, e nulla più. Che cosa si conetterà alla fine di questa serie, egli non lo sa, ed è la minima delle sue cure. *Lui* sarà; questo egli lo sa bene: gli è impossibile pensare che egli non sarà: infatti l'Io è quello da cui non può astrarre. Volersi pensare come non essente – conclude Fichte - è un puro non senso >> ( *Einege Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 331 ). Volersi pensare – in senso parmenideo - come “non essente” è una pura “follia”, come dirà alla fine del Novecento Emanuele Severino.

In definitiva, siccome l'idealismo fichtiano muove dall'Incondizionato e poiché l'Incondizionato si identifica con l'Io, Dio non sarà altro allora che questo Io assoluto, Io incondizionato. Nel quale ciascuna singolare finitudine sarà salvata. Ciascun *corpo* sarà salvato. Ma per salvarsi, il corpo dovrà necessariamente spiritualizzarsi. Annientarsi nell'Indistinto. Nell'Assoluto. Nella Sostanza. In questa direzione anti-kantiana – e anti-hgeliana -

procederà il pensiero di Schelling, come vedremo nel prossimo capitolo. Che porterà alle estreme conseguenze quel latente nichilismo di fondo che batte nel cuore dell'idealismo fichtiano: << Se *sostanza* è l'incondizionato, *l'Io* è *l'unica sostanza*. Se ci fossero, infatti, più sostanze – osserva Schelling - ci sarebbe un Io fuori dell'Io – il che è assurdo. Perciò, *tutto quel che è, è nell'Io e al di fuori dell'Io non c'è nulla*. L'Io contiene, infatti, ogni realtà e tutto quel che è, è in virtù della realtà. Quindi tutto è *nell'Io*. Nulla è senza realtà; ora, non c'è alcuna realtà *al di fuori* dell'Io, quindi non c'è nulla *al di fuori* dell'Io >> ( *Dell'Io come principio della filosofia*, 70-1 ). Se – come abbiamo visto in precedenza - non è concepibile nessuna cosa in sé; e poiché tutta la realtà coincide con l'Io infinito, allora, piuttosto che l'Io, il principio primo nel quale si realizza la salvifica apocastasi della realtà è l'Assoluto, dice Schelling. E' l'Assoluto come Indifferenza di Io e non-Io, soggetto e oggetto. Ma perché Schelling concepisce l'Assoluto – che logicamente è identico sempre a se stesso – come Indifferenza?

#### 14. L'Assoluto come Indifferenza e l' "orrore" dell'essere: Schelling

Anche per Schelling ( 1775-1854 ), infatti - così come per Fichte - l'Io non è qualcosa di statico, bensì una incessante, eterna attività produttiva. All'interno della quale l'Io produce, crea anche se stesso. E tuttavia, per poter creare se stesso deve necessariamente creare il suo opposto, l'altro da sé, il non-Io. Dunque, la natura. A partire dalla quale l'Io può costituirsi come Io. O meglio, come perfetta autocoscienza. Ma l'inizio del processo della costituzione dell'Io – l'inizio del movimento che condurrà all'autocoscienza – deve essere assolutamente privo di ogni determinazione. Deve essere, cioè, assoluto, indifferente. Indifferente, assoluto cioè, rispetto a qualsiasi possibile determinazione. "Sciolto" – *ab-solutus* – da qualsiasi determinazione. In questo senso, allora, l'Assoluto, in quanto Indifferenza, contiene sia lo spirito ( l'Io cosciente ) sia la natura. Sia l'infinito che il finito. Meglio: l'Assoluto non è altro, per Schelling, che Indifferenza di spirito e natura. Identità – compossibilità - di finito e infinito. Di essere e non essere. L'Assoluto, dunque, è *coincidentia oppositorum*. E può esser colto non con la ragione – cioè, con la filosofia - che comprende in quanto distingue. Ma con una intuizione

intellettuale. Che ha come obiettivo l'assolutamente identico a se stesso. Tale intuizione, secondo Schelling, è l'arte. L'intuizione estetica, infatti, è l'intuizione intellettuale divenuta obiettiva. Ecco perché solo l'opera d'arte riflette l'Assoluto come identico. Ecco perché l'arte, per il filosofo, è quanto vi è di più alto. E' l'arte – scrive Schelling – che << gli apre quasi il santuario, dove in eterna e originaria unione arde come in una fiamma quello che nella natura e nella storia è separato e quello che nella vita e nell'azione, come nel pensiero, deve fuggire sé eternamente >> ( *Sistema dell'idealismo trascendentale*, 302 ).

Ora, poiché – secondo Schelling – tutto ciò che è eterno procede dall'infinito e dal finito e poiché la realtà può essere o infinita o finita, ne consegue che il Tutto sia necessariamente compreso in un'unica idea. E siccome la filosofia deve occuparsi soltanto degli eterni concetti delle cose, l'*idea delle idee* sarà dunque l'unico oggetto della filosofia. Pertanto, rispetto all'Assoluto, tutto ciò che è in quanto ideale è immediatamente anche reale e, in quanto reale, è immediatamente anche ideale. Ciò vuol dire - precisa Schelling nel *Bruno* – che << nessun finito in sé è al di fuori dell'assoluto ... giacché ciò che nel finito è ideale senza tempo, nell'assoluto è anche reale. Dunque, nell'assoluto, essere e non essere sono invece immediatamente congiunti. Anche le cose inesistenti, ed i concetti di

queste cose, sono infatti contenuti nell'eterno non altrimenti che le cose esistenti ed i concetti di queste cose, cioè in modo eterno. A loro volta però anche le cose esistenti ed i loro concetti sono nell'assoluto non altrimenti che le cose inesistenti ed i concetti di queste cose, cioè nelle loro idee >> ( *Bruno, ovvero Dialogo sul principio divino e naturale delle cose*, 222 ). Si tratta, insomma, di contemplare l'eterno nel transitorio, il necessario nel contingente.

Come si vede, il distacco da Fichte è definitivamente consumato. L'idealismo trascendentale e la *Naturphilosophie* non solo non sono più inconciliabili. Ma trovano la loro unità in un principio superiore. Ovvero, nell'Assoluto. Da cui derivano. L'Assoluto non è né reale né ideale, né pensiero né essere, ma è l'eterno e invisibile padre di tutte le cose, dice Schelling. L'Assoluto, in quanto eterno, comprende in sé infinito e finito. Di conseguenza, anche il finito non è soggetto all'annientamento del divenire, ma è eterno. E' salvo. Certo, nell'identità indifferenziata dell'Assoluto, il finito è uguale all'infinito. Entrambi sono identici nell'Assoluto indifferenziato. Ciò nonostante, il finito è idealmente distinto dall'infinito. Poiché, se così non fosse, non ci sarebbe la molteplicità differenziata delle singole cose. Le quali, sebbene fenomenicamente finite, contingenti, sono l'estroflessione di quel finito che esiste nell'idea in quanto connesso con l'infinito nell'Assoluto.



L'Assoluto non è una infinita e indeterminata realtà originaria che realizza, nel processo del divenire, le singole cose finite e determinate. Le singole determinazioni non hanno bisogno, per realizzarsi, di uscire dall'Assoluto. Ma sono tutte già compresenti e realizzate *ab aeterno* in esso. Ciò vuol dire – secondo Schelling - che le cose reali e finite hanno il loro fondamento nell'Assoluto? E come lo spiega, allora, Schelling, il “reale” divenire dei fenomeni? Il loro “reale” farsi nulla che conclude nichilisticamente il loro processo temporale? Se la filosofia – egli dice – dovesse semplicemente dedurre le cose finite e reali *direttamente e positivamente* dall'Assoluto, evidentemente il loro fondamento positivo dovrebbe essere collocato nell'Assoluto. Ma nell'Assoluto – cioè, in Dio – è posto soltanto il fondamento delle idee, non delle cose. E dalle idee si possono dedurre soltanto altre idee. Dalle idee nessun passaggio, nessun “ponte” può essere gettato tra infinito e finito. Non solo.

Ma la filosofia – prosegue Schelling – intrattiene con le cose reali un rapporto *solo negativo*. La filosofia dimostra, cioè, non tanto che le cose finite e reali sono, quanto piuttosto che esse *non* sono. Ecco perché non può conferire alle cose finite e reali un rapporto positivo con l'Assoluto, con Dio. L'Assoluto << è il solo reale, mentre invece le cose finite non sono reali: il loro fondamento non può pertanto consistere in una partecipazione di realtà ad esse od al loro sostrato,

partecipazione che sarebbe proceduta dall'assoluto, ma può consistere soltanto in un *allontanamento*, in una *caduta* dall'assoluto >> ( *Filosofia e religione*, 223 ). E' la connotazione essenzialmente negativa del finito ad indurre Schelling a porlo fuori dell'Assoluto. Il finito, in quanto negativo, deve invece essere il risultato di una *frattura*, di un *distacco*, di una *separazione* dall'Assoluto. Il mondo fenomenico – la realtà del molteplice e del finito - ha senz'altro un rapporto con l'assoluto. Ma si tratta soltanto di un rapporto indiretto. Di conseguenza, l'origine delle cose finite non può essere fatta risalire immediatamente all'infinito. Nessun finito può scaturire immediatamente dall'Assoluto e venire immediatamente ricondotto ad esso:<< Ration per cui – scrive Schelling - già in questa legge è espresso il fondamento dell'essere delle cose finite come un'assoluta rottura con l'infinito... chi crede di poter conoscere il principio buono senza quello cattivo, si trova nel più grande degli errori, poiché, come nel poema di Dante, anche nella filosofia il cammino al cielo passa attraverso l'abisso >> ( *Filosofia e religione*, 226 ).

Tuttavia, se non può esservi nulla al di fuori dell'Assoluto poiché, come realtà infinita, deve necessariamente contenere tutta la realtà, in quanto pura identità l'Assoluto non può comprendere però le singole distinzioni:<< La differenza quantitativa – osserva Schelling - è possibile solo all'infuori dell'identità assoluta >> ( *Esposizione del*

*mio sistema filosofico*, 25 ). Di conseguenza, le cose finite e determinate risultano esterne all'Assoluto. Ma se sono esterne, l'Assoluto dovrà essere trascendente. L'Assoluto, cioè, non potrà identificarsi con l'universo. Come superare questa aporia? Come evitare che il finito sia abbandonato a se stesso? Schelling non ha altra via che quella di far ricorso alla dottrina delle idee divine nella versione riproposta dalla tradizione neoplatonica. Pertanto, l'Assoluto viene concepito come l'Idea delle molteplici idee. Cosicché, le cose determinate, finite non sono gettate nel tempo. Non svaniscono nel divenire. Ma risultano eterne in quanto sono contenute nelle eterne idee divine.

Sebbene il finito non si trovi in un immediato rapporto creaturale con l'Assoluto – con Dio -, ciò non deve tuttavia destare in noi nessun timore. Il finito, infatti, scaturisce dalla rottura operata dall'Idea nei confronti dell'Assoluto. E' solo l'Idea - in quanto forma dell'Assoluto - che si determina singolarmente nel divenire. Ma l'Idea, che è travolta nel gorgo del divenire, è quell'Idea che è custodita *ab aeterno* nell'Assoluto. In Dio. Insomma, ciò che diviene, in definitiva, è lo stesso Assoluto. Beninteso, in una modalità ontologica diversa. Ecco perché il finito non risulta completamente sciolto dall'Assoluto, separato da Dio - *chorís theoû* ( *Eb* 2, 9 ). Nessuna differenza ontologica può sussistere tra finito e Assoluto. Non fosse altro perché

il finito è la realizzazione dell'Assoluto in quanto Idea. In questo senso, la storia – per Schelling - è a tutti gli effetti una *istoria salutis*. Anche se la storia del finito – l'Età del Figlio – assume una particolare tonalità drammatica. Se, per un verso, il divenire storico non è altro che una vera e propria apocastasi, tesa escatologicamente a restaurare quell'originaria armonia divina infranta con la rottura del finito rispetto all'Assoluto, non bisogna dimenticare che all'inizio del processo storico c'è comunque la “caduta” del finito. La sua separazione, cioè, dall'Assoluto. E' nell'abisso – ricorda Schelling - che il finito – cioè, la nostra esistenza - deve sprofondare ( *descensus ad inferos* ) per poter risalire al cielo: *Sic itur ad astra*, come suona la celebre espressione virgiliana ( *Eneide*, 9, 641 ).

Ma dall'abisso, nel quale la nostra esistenza è sprofondata, non si può risalire facendo ricorso alla “razionalità negativa”. Che si limita a cogliere solo la possibilità logica delle cose, l'essenza degli enti, non la loro concreta, effettiva esistenza. La quale ci è invece data solo dall'esperienza. La ragione conoscitiva – propria della “filosofia negativa” – non può dedurre l'esistenza dall'essenza. La deduzione ha a che fare, infatti, solo con il *quid* ( il “che cosa” ), non con il *quod*, il “che” degli esseri. Per salvare dall'annientamento il finito, per strapparne dall'abisso e ricondurlo nell'Assoluto divino dal quale si è separato e è “caduto”, la filosofia negativa deve far posto alla

“filosofia positiva”. O “religione filosofica”, come la definisce Schelling. Se infatti l’Assoluto è pura identità, perfetta indistizione di soggetto e oggetto, spirito e natura, l’unico modo che la ragione ha di coglierlo consiste nel *negare* ad esso tutte le determinazioni delle cose sensibili e finite. Non resta, insomma, che l’intuizione intellettuale:<< L’essenza dell’Assoluto stesso, che è immediatamente reale come ideale, non può però essere conosciuta mediante definizioni, ma soltanto con l’intuizione, perché soltanto ciò che è composto può essere conosciuto mediante una descrizione, ma ciò che è semplice deve essere intuito >> ( *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, 44 ). Deve essere intuito perché l’Assoluto, in quanto ideale, si estroflette immediatamente solo nelle idee eterne, non nelle cose finite e determinate. Ma dall’idea eterna – come abbiamo visto – non possiamo dedurre l’esistenza delle singole cose determinate e finite. L’idea eterna non può contenere la *Natura naturata* ( la determinazione finita delle cose ), bensì solo la *Natura naturans* ( la natura indeterminata e infinita ). La cui esistenza ha origine in un cadere, in un distaccarsi, separarsi ( *Abbrechen* ) dall’Assoluto, da Dio. L’origine delle singole cose finite e determinate avviene – scrive Schelling – con un “salto” ( *Sprung* ):<< Non c’è nessun passaggio continuo dall’Assoluto al reale, e l’origine del mondo sensibile può essere pensata soltanto come un completo distacco dall’assolutezza

mediante un salto >> ( *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, 53 ).

E' bene precisare: a cadere – secondo Schelling -, a distaccarsi dall'Assoluto e a precipitare nell'abisso, non è una sua parte. La caduta consiste, invece, nella negazione fenomenica dell'infinito. L'esistenza delle cose finite è una alienazione dall'infinito. La connotazione negativa della natura – della *Natura naturata* – è pertanto la conseguenza della sua caduta dall'Assoluto. Ciò non vuol dire, tuttavia, che la natura sia un puro nulla. E' piuttosto la *negazione fenomenica* dell'Assoluto. Ma come spiegare la caduta, ovvero questo << nulla delle cose sensibili >> ( *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, 55 ), dal momento che ciascuna singola cosa è comunque pur sempre un frammento eterno dell'eternità dell'Assoluto? La caduta – risponde Schelling - << non può essere *spiegata* >> ( *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, 56 ) facendo ricorso alla ragione. Essa è frutto semplicemente della *libertà*. Liberamente, senza una determinata ragione, l'identità indifferenziata dell'Assoluto si differenzia. Dando così origine alle singole cose finite. Tale differenziazione, però, avviene esclusivamente nella sfera fenomenica. A differenziarsi, cioè, non è l'Assoluto. E poiché l'origine delle cose sensibili è l'effetto di una differenziazione, di una libera caduta nell'abisso dell'esistenza, per salvarsi da tale abisso le cose sensibili

dovranno *negare* la loro differenziazione. Solo negandosi come finite potranno far ritorno a Dio. Solo perdendo la loro concreta esistenza finita potranno guadagnare la salvezza eterna. Perché nessuna cosa concreta, finita, determinata può far ritorno direttamente all'Assoluto.

Come abbiamo visto, l'Assoluto è perfetta indifferenza, per Schelling. Dunque, non può contemplare neanche la possibilità di contenere in sé ciò che è finito, determinato, distinto. L'Assoluto – Dio – è per Schelling << *aitía toû êînai* >>, causa dell'essente, << indifferenza di tutte le possibilità >> ( *Abhandlung über di Quelle*, 586, 588 ). Insomma, anche per Schelling, le cose sensibili possono essere salvate – ricondotte nell'Assoluto da cui si sono distaccate – solo *spiritualizzandosi*. Il reale deve essere ri-convertito nell'ideale. E così, alla storia drammatica della caduta segue il salvifico ritorno a Dio. Anche se si tratta di un salvifico ritorno – ripetiamo – non della cosa sensibile in quanto tale, ma della cosa idealizzata. Non del nostro corpo di carne, ma del nostro corpo spiritualizzato. Si dà salvezza *solo* se il finito cessa di esser tale. *Solo* se il reale si dissolve nell'ideale. *Solo* se il corpo si spiritualizza. Soltanto così la storia può diventare un “epos composto nello spirito di Dio”:<< La storia – osserva Schelling - è un epos composto nello spirito di Dio; le sue parti principali sono due: la prima descrive l'uscita dell'umanità dal suo centro fino al massimo allontanamento da esso, e la seconda descrive

il ritorno. La prima è per così dire l'Iliade, la seconda l'Odissea della storia. Nella prima l'orientamento era centrifugo, nella seconda diventa centripeto >> ( *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, 67 ).

Se nell'Odissea della storia si attua il processo di purificazione del finito, tale purificazione non riguarda soltanto il male del mondo, nel cui abisso il finito è rimasto inghiottito. E' certamente vero che il ritorno a Dio è il trionfo definitivo del bene sul male. Il bene – scrive Schelling - << deve essere innalzato dalle tenebre all'attualità, per vivere in Dio in maniera imperitura; e il male deve essere separato dal bene, per essere ricacciato eternamente nel non essere. Perché questo è lo scopo della creazione >> ( *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, 128 ). Questo è lo scopo salvifico della creazione che dovrebbe rassicurarci. Che non dovrebbe farci disperare di fronte alla fine di tutte le cose. Di fronte alla morte. Il male assoluto. Il male più scandaloso da cui vorremmo essere purificati. Ma la morte è la quintessenza del finito. Il male è allora lo stesso finito. E' la negatività stessa del finito. Per toglierlo – per abrogare la morte - è necessario togliere la negatività del finito. E' necessario che il finito sia convertito nell'infinito. Detto altrimenti: che la morte sia convertita nell'immortalità. E' necessario – diciamo pure così – che il finito sia dissolto, annientato nell'infinito. Ma la ragione – la filosofia negativa



– non è in grado di operare questa apocastasi. Giacché è incapace di “spiegare” – salvare - l’esistenza. La filosofia negativa può soltanto dedurre dall’Idea assoluta altre essenze. Può dedurre ciò che le cose devono essere, *se esistono*.

L’assoluto, come abbiamo visto, è assoluta identità. Eppure, da questa assoluta e infinita identità scaturisce la molteplicità delle finite differenze. Scaturisce, cioè, la loro effettiva esistenza: come è possibile? Evidentemente, il principio della differenziazione, che spiega la molteplicità delle finite differenze, deve essere compreso in qualche modo già nell’Assoluto. Ecco perché Schelling concepisce l’Assoluto come *identità dell’identità e identità della non-identità*. Cioè, *anche come identità della differenza*. Ma l’esistenza resta tuttavia infondata, senza spiegazione ancora. Perché se il principio della differenziazione è contenuto nell’Assoluto, tale principio non può dare origine alla *concreta differenza* delle cose sensibili, alla molteplicità del finito, alla nostra *reale* esistenza. Non solo. Ma se il principio della differenziazione – del finito - è contenuto nell’Assoluto, nell’Assoluto deve esser compreso *anche* il principio del male. Che insieme costituisce e destituisce il finito. Per poter essere definitivamente abrogato, insomma, il male – il finito, la morte - deve essere presente nell’Assoluto, in Dio. E’ vero che Dio, sin dall’origine, ha scelto il bene rifiutando il male. Ma ciò implica che il

male – la morte - comunque esiste, permanendo sempre come una possibilità latente. Solo Dio può redimere l'uomo dal male, dalla morte. Meglio: solo la *fede* in un Dio personale *realmente esistente*, creatore e redentore, può salvarci dalla morte. E' la fede che riconosce la realtà – l'esistenza effettiva del mondo - nella sua positività. Ovvero, nel suo esser posto gratuitamente da un atto libero e creatore. Da un atto, pertanto, che non è deducibile dalla ragione. Laddove finisce, insomma, la filosofia negativa, inizia allora la filosofia positiva. Inizia quella che Schelling definisce *estasi della ragione*. Che implica un sapere che non esclude la fede, ma la comprende in sé: << *Esiste* un sapere tale – osserva Schelling -, che Jacobi non volle riconoscere, ma che, in realtà, da un lato, è un sapere razionalistico, dall'altro, include la fede, anche materialmente nei suoi oggetti, - un sapere che comprende realmente la libertà e la provvidenza come causa del mondo, la libertà della *volontà* umana, l'immortalità individuale dopo la morte del corpo e tutto ciò che la fede esige – ma questo sapere non solo *non esclude* la fede *in tale* senso, ma anche la ha formalmente, essenzialmente in sé >> ( *Lezioni monachesi*, 215 ).

Quando questo sapere - senza far ricorso alla sensazione - giunge immediatamente a cogliere l'Assoluto attraverso l'intuizione intellettuale, questa si trasforma in estasi della ragione. Una condizione sconvolgente, terribile, pietrificante in quanto rivela

l'infondatezza, l'inconcettualità del proprio fondamento e fine. Tutto lo sforzo della ragione teso a ricercare un senso finisce in uno smarrimento, in un abisso senza fondo. Nel quale la ragione prova stupore e vertigine. Vertigine, poiché avverte una sensazione di attrazione e insieme di repulsione. Attrazione verso la ricerca di un ultimo fondamento delle cose. Repulsione perché scopriamo, con orrore e sconcerto, che l'essere è fondato su un abisso senza fondo. La ragione, cioè, di fronte al proprio abisso, di fronte allo stupore-terrore che prova nel momento in cui si trova di fronte all'infondata esistenza del mondo – il “grande enigma dell'essere”, lo chiama Schelling - fuoriesce dalla propria interiorità ( *ék-stasis* ): << Il meramente, il solamente esistente è proprio ciò attraverso cui tutto ciò che potrebbe procedere dal pensiero viene abbattuto, ciò di fronte a cui il pensiero ammutolisce, di fronte a cui la ragione stessa si piega >> ( *Filosofia della rivelazione*, 161 ). E diventa improvvisamente << come priva di moto, irrigidita, *quasi attonita* >> ( *Filosofia della rivelazione*, 165 ). L'estasi della ragione indica, insomma, la condizione di meraviglia, di stupore e, insieme, di terrore, di sbigottimento, di paura in cui la ragione è colta di fronte all'abisso senza fondo su cui le cose esistenti – e la ragione stessa - vacillano per poi sprofondare nel nulla. Ma se le cose esistenti sono destinate inesorabilmente ad essere inghiottite dal nulla, perché esistono?

Perché ( *Warum* ) – si chiede Schelling - << in generale qualcosa è? Perché non c'è invece il nulla? >> ( *Filosofia della rivelazione*, 7 ). Perché, piuttosto che esistere per un fugacissimo, troppo fugace tempo, le cose esistenti non sono rimaste avvolte nelle tenebre del nulla sin dall'inizio e per sempre? Una domanda terribile, inquietante, colma di angoscia. Alla quale la filosofia negativa non può, non sa dare risposta. Eppure, questa disperata domanda *esige* una risposta. Perché ciò che esiste, sebbene in un tempo fugace, non vuole cessare di esistere. Perché ciò che è naturale - e pertanto finito - aspira al sovrannaturale, allo spirituale, all'infinito. Perché ciò che è mortale esige la salvezza, implora disperatamente l'immortalità.

E' nello struggente dialogo *Clara* – scritto in seguito alla morte della sua amata Carolina, avvenuta nel settembre del 1809 – che Schelling affronta di petto il rapporto tra naturale e spirituale, tra finito e infinito, tra contingente e Assoluto. Affronta, cioè, la questione della salvezza. In quest'opera Schelling “teorizza” non solo l'immortalità dell'anima, ma la resurrezione escatologica del corpo. E addirittura la conservazione degli affetti acquisiti nel corso della vita terrena. Per attestare che tutto ciò che è accaduto nella nostra breve esistenza non è accaduto invano:<< E' impossibile credere – dice Clara – che quest'intera natura corporea sia stata tratta dal nulla per ritornare un giorno eternamente nel nulla, e che solo la vita spirituale duri

eternamente >> ( *Die Weltarter*, 273 ). In questo senso, la salvezza viene concepita come *conservazione*. Conservazione di ogni singola cosa nella sua caducità naturale. Non solo l'anima – l'aristotelico *nous* – sarà conservata e salvata. Ma saranno conservati e salvati i rapporti terreni con le persone che abbiamo amato. Tutto, alla fine dei tempi, sarà salvato. Perfino quell'amore << sconosciuto >> ( *Clara*, 100 ) che ci ha fatto trepidare. Tutto sarà conservato. Sarà conservato e salvato tutto ciò che è diventato *nostro* nella vita mortale: i rapporti affettivi, i pensieri, le fantasie, i sentimenti che ci portiamo nel cuore:<< Ciò che ci appartiene, ciò che è diventato una parte di noi, della nostra essenza, al quale ci unisce un legame non passeggero e temporale, ma eterno, resterà con noi, quindi noi stessi certamente permaniamo >> ( W. E. Ehrhardt 1989, 54 ). Nessuna cosa sarà dimenticata da Dio. Tutto verrà conservato e salvato nel Regno di Dio. In cui ci condurrà solo il Figlio dell'uomo, << l'unico salvatore e conservatore – *sotér* – della natura umana >> ( *Filosofia della rivelazione*, II, 288 ).

La “caduta”, infatti, non interrompe, non spezza definitivamente il rapporto di continuità tra natura e spirito, tra finito e infinito. Ciò che è “caduto”, ciò che si è separato dall'Assoluto, ciò che si è determinato differenziandosi dall'Indifferenza è incessantemente dominato dalla *Sehnsucht*, dalla nostalgia dell'Origine. Dalla speranza paolina della riconciliazione finale per opera della resurrezione di

Cristo. Resurrezione che è una vera e propria *kènosis* della *morphè theoû*. Patendo la morte Cristo divora la morte stessa. Cosicché, con la resurrezione, in lui l'umanità viene eternizzata e la morte vinta per sempre. Segno tangibile della "caduta" è per Schelling, dunque, la morte. Ecco perché l'esistenza è contrassegnata dall'inquietudine, dall'insoddisfazione. E dallo struggimento verso l'unità perduta. Verso la beatitudine eterna. Ma solo Dio – dice Schelling - , con una "seconda rivelazione" << può ristabilire il legame tra il mondo spirituale e quello naturale >> ( *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 463 ). Solo la spiritualità del Figlio di Dio può soggiogare per sempre la morte – il finito – e consentire la resurrezione del corpo. Ristabilire, cioè, una nuova alleanza salvifica, un nuovo legame tra la terra e il Cielo. Non vi sarà quiete né pace fino a quando la rottura tra naturale e spirituale sarà definitivamente sanata. Giacché il naturale – il finito – può ricevere soccorso solo dallo spirituale. Solo da chi può salvarlo. Ovvero, da Dio:<< Per questo l'Io esige ormai Dio stesso. *E' lui, lui* stesso ch'egli vuole avere, il Dio che agisce, presso cui v'è una provvidenza; il Dio che, *egli stesso fattuale, può contrapporsi al fatto della caduta*; insomma: il Dio che è il *Signore* dell'essere >> ( *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, 566 ). Per salvare il vivente c'è bisogno di un Dio vivente, di un Dio personale. Non può salvarci il Dio logico, il Dio causa finale. Per redimere l'uomo dalla

caduta, per revocare la condizione extradivina, che ci costituisce e destituisce in seguito alla caduta, c'è bisogno di un Dio personale, poiché << solo il personale può salvare il personale >> ( *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, 111 ).

Solo ristabilendo il legame, insomma, il mondo naturale – contrassegnato dal male, dall'inquietudine, dalla morte - sarà salvato. Salvato in quello spirituale. Come dire: per salvare la natura dalla morte non c'è altro rimedio che quello di annientarla anticipatamente nello spirito. Lo spirito, per la natura, è dunque una sorta di vaccino immunizzante. Un veleno – un *pharmachon* - che uccidendola paradossalmente la salva. E salvandola, la uccide. Per salvarsi, la natura deve cioè annullarsi come tale. Deve spiritualizzarsi. Diventare spirito. Meglio: *completamente* spirito. Perché, in parte, spirito la natura lo è già. Benché solo “dormiente”, come dice Schelling.<< Lo scopo finale ultimo sia dell'io finito che del Non-Io, lo scopo finale del *mondo*, è la sua *annichilazione* in quanto mondo, in quanto insieme di finitezza ( dell'io finito e del Non-Io ). Ma rispetto a questo scopo finale ha luogo soltanto approssimazione infinita – di qui la durata infinita dell'io, l'*immortalità* >> ( *Dell'io come principio della filosofia*, 81 ). Immortalità che si consegue nel mondo soprasensibile. Una volta che la distruzione della finitezza ci conduce nella sfera dell'inifinito. Dell'Assoluto.

Tralasciamo di soffermarci sulla distinzione tra eternità e immortalità. Ciò che qui importa sottolineare è che il ritorno escatologico all'Assoluto del finito si compie solo mediante la *distruzione del finito*. La distruzione del nostro corpo, della nostra personalità, come Schelling scrive a Hegel nella lettera del 4 febbraio del 1795: << Ma noi *dobbiamo* rompere quei limiti, cioè dobbiamo pervenire dalla sfera finita a quella infinita. Questa *esige* quindi la distruzione della finitezza e ci conduce in questo modo nel mondo soprasensibile... il nostro sommo sforzo è la distruzione della nostra personalità, il passaggio nell'assoluta sfera dell'essere, che tuttavia non è *possibile* in tutta l'eternità; quindi è possibile solo un'approssimazione *pratica* all'assoluto, di conseguenza, *l'immortalità* >> ( Schelling, *Briefe und Dokumente*, 116 ). Ecco perché il timore della morte, in Schelling, non riguarda la fragilità creaturale del finito, la sua costitutiva esposizione al nulla. Allude, invece, a quell'abisso in cui finito e infinito si incrociano. Allude a quell'abisso in cui il finito ( l'esistenza ) e l'infinito ( l'essere ) si toccano. E l'uno confluisce nell'altro. La paura della morte è dunque contrassegnata sì dal terrore del nulla. Ma contemporaneamente anche dall'ansia, dal bisogno, dall'esigenza di sopravvivere alla propria morte. Di vivere anche quando la vita creaturale sarà annientata:<< Ma io sono preoccupato ( *ich sorge* ) – osserva Schelling – di essere



ancora anche quando non ci sarò più >> ( *Lettere filosofiche sul dogmatismo e il criticismo*, 90 ).

Chi è, tuttavia, quell' "io" che si preoccupa? Quell' "io" - soggetto della "preoccupazione" ( *Vorbereitung* ) - non è l'io della ragione. O meglio: è l'io nel cui estatico abisso – nel cui estatico stupore-orrore - la ragione sprofonda. Poiché sa che è *in* questo mondo. Sa che non è *di* questo mondo. Sa che vuole elevarsi *a* un mondo superiore. Dove poter essere finalmente immortale. In noi – dice Schelling – abbiamo un unico punto aperto attraverso cui il cielo penetri con la sua luce ( *hereinscheint* ). Si tratta del nostro cuore. O meglio: della nostra coscienza morale. In essa troviamo << una legge e un destino ( *Bestimmung* ) che non può essere di questo mondo, con il quale piuttosto essa è abitualmente in conflitto. In questo modo la coscienza morale ci serve come pegno di un regno superiore ed eleva colui che ha imparato a seguirla al pensiero consolante dell'immortalità >> ( *Clara*, 17 ). Un *pensiero estatico*, quello consolante dell'immortalità. Perché non si tratta di pensare il "concetto" di immortalità - il "concetto" di salvezza - bensì l'immortalità - la salvezza - nella sua *effettiva realtà*. Non si tratta, insomma, di pensare il "concetto" di essere, ma l'essere come realmente e necessariamente esistente. Perché solo un essere realmente e necessariamente esistente è in grado veramente,

*effettivamente* di salvarci. Ma per cogliere l'essere reale, l'essere realmente e necessariamente esistente, il solo che ci può salvare, la ragione deve uscire da se stessa ( *ek- stasis* ). Deve diventare estatica, se vuole cogliere l'essere reale e salvifico. Giacché l'essere reale, secondo Schelling, è fuori dal pensiero.

Quando la ragione si imbatte - avventurandosi fuori di sé - nel puro e semplice esistente, rimane improvvisamente atterrita, sbigottita, smarrita e senza parola. E' qui che ha termine il cammino della filosofia negativa e ha inizio – con una radicale inversione di rotta – la filosofia positiva. La ragione “negativa”, di fronte all'enigma del puro esistente, si rende conto che, nonostante ogni suo sforzo, non riesce a cogliere la realtà, poiché i suoi strumenti sono esclusivamente concettuali. Pertanto, compie un vero e proprio “salto”, uscendo estaticamente da sé. Ma non si tratta – precisa Schelling – di una abdicazione della ragione a favore di un atteggiamento mistico. L'estasi della ragione non ha nulla di ineffabile. Infatti, è la ragione stessa che si pone fuori di sé. Per poter sporgersi sul baratro di se stessa senza precipitarvi e poter penetrare nell'abisso dell'essere, senza il rischio di esserne inghiottita. Di fronte al puro esistente la ragione << è come immobile ( *regungslos* ), come stupefatta ( *erstarrt* ), quasi attonita; ma resta stupefatta davanti all'essere che tutto domina solo per ottenere con questa sottomissione ( *Unterwerfung* ) il

suo vero ed eterno contenuto come realmente conosciuto >> ( *Filosofia della rivelazione*, 165 ). Di fronte al puro esistente la ragione è ridotta al silenzio, tace ( *stille stehet* ) in quanto non ha nulla da dire. Quando l'itinerario della filosofia negativa si è concluso e la ragione si pone fuori di sé, essa resta << sbigottita ( *betroffen* ) perché vede che in questa filosofia non può possedere il suo vero contenuto come un contenuto reale >> e così << decide di partire dall'essere anteriore al pensiero. Ma essa vi si assoggetta ( *unterwirft sich* ) solo per ergersi di nuovo immediatamente di fronte ad esso, col porre la domanda *che cosa* sia questo esistente anteriore al pensiero >> ( *Filosofia della rivelazione*, 345 ).

L'estasi della ragione è allora lo stupore ( *Staunen* ), la meraviglia ( *Erstaunen* ) nel constatare non solo il carattere enigmatico, miracoloso della realtà esistente. Ma anche la sua infondatezza. Poiché l'essere che precede il pensiero non può essere pensato da un pensiero che precede l'essere, evidentemente. Ecco perché il puro esistente è infondato. Infatti, ciò che fonda ogni cosa non può, a sua volta, essere fondato. Il fondamento, pertanto, non può che essere a sua volta privo di fondamento. E' di fronte a questo essere non preceduto da nulla, impregiudicato, senza presupposto, senza fondamento ( *grundlos* ) che la ragione vacilla, come colta da una vertigine. E' come se le si spalancasse improvvisamente sotto i

piedi una voragine, in quanto l'infondatezza ( *Grundlosigkeit* ) è un abisso ( *Abgrund* ). L'abisso del proprio perché. Il meraviglioso ( *thaumastón* ) è pertanto anche l'inquietante. Ciò che ci provoca inquietudine ( *Unruhe* ). Il *Thaumázein*, infatti – lo abbiamo appreso nel *Teeteto* di Platone -, è quel sentimento che induce stupore, in quanto contempla anche la possibilità dell'orrore, dell'imprevisto, dell'inatteso, del terribile. E' *páthos* e *arché* insieme. E' infervorante inizio della *sophia*. Ma simultaneamente suo angosciante, pauroso, assillante delirio. E' ciò che ci stupisce e sconvolge. E a sconvolgerci è questa pura presenza dell'esistente che, in quanto tale, risulta infondata. Ecco perché la ragione estatica ha *bisogno di credere* a Dio, "il mirabile assoluto" ( *das absolut-Erstaunenswerthe* ). Il solo che ha il potere di trattenere in un fondamento ciò che precipita nell'abisso in quanto infondato. Il solo che ha il potere di porre termine al divenire che consuma e annienta il finito e << portare la lunga inquietudine dello spirito umano alla quiete >> ( *Filosofia della rivelazione, 27* ).  
Alla salvezza.

Di questo fondamento noi abbiamo disperatamente bisogno. Abbiamo disperatamente bisogno di conferire un sostegno "eterno" a tutte le cose contingenti che vacillano e deperiscono nel tempo. Si tratta di una necessità incondizionata, anteriore ad ogni pensiero. E' questo l'abisso nel quale la ragione sprofonda, il "baratro della

ragione”, come – abbiamo visto - lo definisce Kant nella *Critica della ragion pura*. Di tale pensiero – diceva Kant – non possiamo fare a meno. Ma nello stesso tempo, non possiamo concepirlo, sopportarlo. Perché un essere che è dall’eternità all’eternità e oltre il quale non c’è nulla ci rassicura, in quanto conferisce fondamento a ciò che è senza fondamento. Ma nello stesso tempo, ci inquieta, ci spaventa, ci incute timore ( *Scheu* ). Perché si tratta di pensare qualcosa che fonda ogni cosa e a sua volta è senza fondamento. Quando pensiamo questo pensiero, tutto vacilla e sprofonda sotto di noi. Questo puro esistente senza fondamento – scrive Schelling - << Kant lo chiama l’abisso per la ragione umana; che cos’è questo se non ciò dinanzi a cui la ragione tace ( *stille steht* ), da cui essa è inghiottita ( *verschlungen* ), rispetto a cui essa non è più nulla, non può nulla ( *nichts mehr ist, nichts vermag* )?>> ( *Filosofia della rivelazione*, 164 ). E’ un pensiero inevitabile ( *unvermeidlich* ), come ci ha spiegato Kant. In quanto è connaturato ( *eingesenkt* ) con la stessa ragione umana. Ed è un pensiero necessario, indispensabile ( *unentbehrlich* ). Non possiamo assolutamente farne a meno ( *nicht erwehren* ) e ne abbiamo disperatamente bisogno ( *bedürfen* ). Perché abbiamo disperatamente bisogno di salvare dal nulla il finito, ciò che fluttua e si consuma nel divenire.

E’ una esigenza naturale e inevitabile della ragione far ricorso a un fondamento ultimo dell’essere, della realtà, a un puro Inizio. E’ una

necessaria aspirazione umana quella di conseguire un sapere che ci strappi dall'insensatezza della nostra esistenza, dalla nostra disperazione, dalla paura della morte. Un sapere che plachi la nostra inquietudine, dia senso a ciò che per noi rimane avvolto nelle tenebre e soccorra il sofferente. In trepidante attesa ( *apokaradokía* ) – con tutta la creazione, come scrive Paolo ( *Rm* 8, 18-25 ) – di essere salvato. E tuttavia, se questo pensiero ci consola e ci rassicura, nello stesso tempo ci atterrisce in quanto è un pensiero che non possiamo sopportare, non possiamo tollerare ( *nicht zu ertragen* ). Come possiamo sopportare che il fondamento di ogni cosa sia senza fondamento? Come possiamo tollerare che la salvezza di ogni cosa abbia bisogno, a sua volta, di qualcosa di ulteriore che salvi se stessa? Un pensiero orribile ( *schauderhaft* ) di fonte al quale arretriamo sbigottiti come sull'orlo di un abisso senza fondo. Infatti, se << voglio andare sino ai limiti ( *bis an die Grenze* ) d'ogni pensiero, devo anche riconoscere come possibile che in generale non ci sia nulla. L'ultima domanda è sempre: perché in generale c'è qualcosa, perché non c'è il nulla? >> ( *Filosofia della rivelazione*, 242 ).

Domanda terribile. Perché è una domanda che insinua la terribile possibilità, la sconvolgente eventualità che il nulla possa risucchiare nel suo abisso l'essere. E rendere così impossibile qualsiasi fondazione. Rendere impossibile, in definitiva, la stessa salvezza. Se

non possiamo sensatamente fornire una risposta a questa disperata domanda, allora tutto per noi sprofonda nell'abisso del nulla senza fondo ( *in den Abgrund eines bodenlosen Nichts* ). Non è di fronte al nulla - come si potrebbe pensare - bensì all'essere, al suo enigma, che la ragione vacilla e ammutolisce. Non è l'orrore del nulla a far vacillare e ammutolire la ragione, ma l'*orrore dell'essere*. Nel cui orizzonte risuona l'enigma dell'universo, la contingenza del mondo e delle sue fragilissime creature, la gratuità di tutto ciò che esiste e il dolore dell'esistenza. Nell'*orrore dell'essere* percepiamo la nostra trepidante ansia di redenzione. Ma non saremmo così febbrilmente ansiosi di essere salvati, se avvertissimo soltanto la vanità della nostra terrena esistenza. Se prevalesse, nella nostra inquieta esistenza, soltanto la disperazione. Meglio: la nostra esistenza è sì letteralmente attraversata, squarciata dalla disperazione. E' il male che la scava in ogni istante e inesorabilmente nella sua carne, rendendola irriconoscibile. E' la morte che ne circoscrive impietosamente i limiti, i confini. Eppure.

Eppure, benché questa nostra esistenza è così piegata, martoriata dalla sofferenza e minata, sin dall'origine, dalla morte, non implora tuttavia di essere annientata per sempre. Anzi, grida, invoca di essere salvata. E' di fronte a questo inaudito, scandaloso paradosso che la ragione resta senza parole e ammutolisce. In questo tragico silenzio –

nello stupore estatico della ragione - si arresta così la filosofia negativa. E' in questo *tragico silenzio* che la filosofia negativa fa naufragio. Ed è da questo tragico silenzio – dallo stupore estatico della ragione - che la filosofia positiva inizia il suo salvifico cammino verso Dio. Verso l'Assoluto. Verso l'assoluta Indifferenza. Nel grembo della quale, tutto alla fine sarà conservato, salvato per sempre. Sarà conservato, salvato per sempre il finito. Sarà conservata, salvata per sempre la differenza finita del molteplice. Ma potrà essere conservata, salvata per sempre solo se, paradossalmente, la differenza finita del molteplice – la carne e il sangue della creatura, diciamo così - si converte integralmente nell'identità infinita dell'Uno. Dell'Assoluto. Solo se il finito cessa di esser tale, dissolvendosi nell'infinito. Spiritualizzandosi nell'Indifferenza dell'Assoluto. Dove saremo riassorbiti nell'eterno Inizio nel quale diventiamo Uno con lui. Dove si attua l'*homoíosis theô*, l'assimilazione a Dio, il nostro indinarsi ( *théosis* ) sino alla perfetta *hénosis* con esso. E' a questa tragica domanda di salvezza che risponde la filosofia positiva. Essa intende salvare l'uomo dalla disperazione nella quale costitutivamente, naturalmente è gettato ( *geworfen* ). Dalla disperazione della morte, che lo divora istante dopo istante. E' dunque l'Io, l'ex-sistenza, il vero peccato mortale dell'uomo. E' la sua singolare determinazione, la sua creaturale finitudine che gli impedisce di toccare *ho theós*. L'Io deve



pertanto purificarsi, annientare la sua finitudine. Solo a partire dalla sua *kénosis* può far ritorno nelle salvifiche braccia del Padre.

Hegel, nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, ironizzerà sull'Assoluto schellinghiano concepito come Indifferenza. Contrapporre – egli scrive – << alla conoscenza distinta e compiuta, o alla conoscenza che sta cercando ed esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell'Assoluto tutto è uguale, - oppure gabellare un suo *Assoluto* per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua >> ( *Fenomenologia dello spirito*, 13 ). La denuncia di Hegel – come ormai sappiamo – riguarda il fatto che l'Assoluto, concepito come Indifferenza, non è in grado di spiegare “razionalmente” la genesi delle differenze presenti nella realtà. Non è in grado di spiegare l'esistenza del finito, delle sue singolari determinazioni. A noi, invece, qui importa mettere in evidenza che l'Assoluto, come Indifferenza, non è in grado di salvare – mantenere, conservare - “filosoficamente” la concreta determinazione del finito, la sua concreta, singolare differenza. La sua esperienza vissuta ( *Erlebnis* ). Può farlo la “filosofia positiva”. Che per Schelling altro non è, in definitiva, che la stessa religione. Sebbene “filosoficamente” fondata.

Anche Hegel sarà costretto a salvare il finito sopprimendolo nell'Infinito, a salvare il reale sopprimendolo nell'ideale, a salvare il

nostro corpo dissolvendolo nello Spirito Assoluto. Per cui, anche l'Assoluto hegeliano – l'Idea, concepita come la verità del Tutto – è indifferenza di soggetto e oggetto, di finito e infinito, di natura e spirito. Con una fondamentale distinzione. Che rappresenterà l'asse di scorrimento attorno al quale, con timbri e tonalità diverse, ruoterà la filosofia contemporanea. Infatti, l'Assoluto di Schelling, determinandosi nelle molteplici differenze - realizzandosi nel finito, diciamo così - alla fine si nega in quanto Identità. Dunque, si nega come Assoluto. Ecco perché la salvezza del finito non può che avvenire mediante la *negazione della negazione*. Mediante l'Annientamento del finito nel Puro Inizio della compostibilità. Nell'Indifferenza dell'Assoluto. Anche Hegel concepisce l'Assoluto come indifferenza. Ma diversamente da Schelling, l'Indifferenza hegeliana concerne le molteplici differenze concrete. Pertanto, realizzandosi, l'Assoluto non solo non può dissolvere se stesso. Ma non può dissolvere il finito. Che viene così salvato. Salvato, evidentemente, *come* "idea". Salvato, evidentemente, nell'Idea. L'unica realtà. L'unico Assoluto.

E così, si dissolve definitivamente il mondo. Il mondo reale. Il mondo vero. Il mondo che la filosofia intende salvare. Ciò che resta è la sua *Rappresentazione*, dirà Schopenhauer. La sua *Favola*, dirà Nietzsche. La sua Immagine, dirà Heidegger. La sua *Forma*. Meglio,

la sua formalizzazione nella *Tecnica*, dirà Severino. Insomma, il suo hegeliano *Spirito*. Saranno ormai questi i dispositivi escatologici – le strategie di salvezza - con cui, a partire da Hegel, si misurerà il pensiero contemporaneo. Sempre di più angosciato dalla fine del finito. Sempre di più terrorizzato dalla paura della morte. Sempre di più assillato dal bisogno di salvezza.

## Note bibliografiche

### Capitolo I

Nicola Cusano, *La Dotta ignoranza*, a cura di G. Federici Vescovini, Città Nuova, Roma 1991;

Id., *Quattro prediche “nello spirito di Eckhart”*, in *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, Laterza, Roma-Bari 1995;

Id., *De venatione sapientiae ( La caccia della sapienza )*, in *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici Vescovini, Utet, Torino 1972;

Id., *La filiazione di Dio*, in *Il Dio nascosto*, op. cit.;

Id., *La ricerca di Dio*, in *Il Dio nascosto*, op. cit.;

Id., *L'apice della teoria*, in *Opere filosofiche*, op. cit.;

*Vangelo secondo Giovanni*, in *Bibbia Emmaus*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

### Opere consultate

G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1987, seconda edizione; W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, Vita e pensiero, Milano 1991; Id., *Identità e differenza*, Vita e Pensiero,

Milano 1989; K. H. Volkmann-Schluck, *Nicolò Cusano*, a cura di G. Santinello, Morcelliana, Brescia 1993; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1954, seconda edizione, vol. I; E. Garin, *Nicolò da Cusa*, Sansoni, Firenze 1962.

## Capitolo II

Giordano Bruno, *De l'infinito, universo et mondi*, in *Dialoghi italiani*, con note di G. Gentile, a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1985, 2 voll.;

Id., *Il triplice minimo e la misura*, in *Opere latine*, a cura di C. Monti, Utet, Torino 1980;

Id., *Spaccio de la bestia trionfante*, in *Dialoghi italiani*, *op. cit.*;

Id., *De immenso et innumerabilibus*, in *Opere latine*, *op. cit.*;

Id., *De la causa, principio et uno*, in *Dialoghi italiani*, *op. cit.*;

Id., *De gl'heroici furori*, in *Dialoghi italiani*, *op. cit.*;

Id., *Opere magiche*, ed. diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2000;

Opere consultate

F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari 1969; M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 1990; Id., *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti, Roma 1986; A. Montano, *La mente e la mano. Aspetti della storicità del sapere e del primato del fare in Giordano Bruno*, La Città del Sole, Napoli 2000; A. Verrecchia, *Giordano Bruno*, Donzelli, Roma 2002; G. Aquilecchia, *Giordano Bruno*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1971; M. Alcaro, *Filosofie della natura. Naturalismo mediterraneo e pensiero moderno*, manifestolibri, Roma 2006; A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di G. Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

### Capitolo III

Anton Francesco Doni, *I Mondi*, per Francesco Marcolini, in Vinegia 1552, in *I Mondi e gli Inferni*, a cura di P. Pellizzari, introduzione di M. Guglielminetti, Einaudi, Torino 1994;

Aristotele, *Politica*, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973;

Farnesco Bacone ( Francis Bacon ), *La Nuova Atlantide*, in *Scritti politici, giuridici e storici*, vol. I, a cura di E. De Mas, Utet, Milano 1971;

Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, a cura di L. Firpo, Utet, Milano 1948;

Patrizi da Cherso, *La città felice*, in C. Curcio ( a cura di ), *Utopisti e riformisti sociali nel Cinquecento*, Zanichelli, Bologna 1941;

Tommaso Campanella, *La città del Sole*, a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Erns e L. Solvetti, postfazione di N. Bobbio, Laterza, Roma-Bari 1977.

Thomas Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico civile*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989;

Thomas Hobbes, *De cive*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 1992;

Id., *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968;

Niccolò Machiavelli, *Lettere*, Feltrinelli, Milano 1961;

Id., *Il Principe e le opere politiche*, introduzione di D.Cantimori, Garzanti, Milano 1976 ).

Id., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Il Principe e le opere politiche*, cit.

Thomas More, *Utopia*, Laterza, Roma-Bari 1988;

Lodovico Zoccolo, *Il Belluzzi, ovvero della Città felice*, in *Dialoghi nei quali con varietà di erudizione si scoprono nuovi e vaghi pensieri*

*filosofici, morali e politici*, in Venetia, appresso Marco Ginammi, 1625;

Paracelsus, *Paragrano*, trad. it. di F. Masini, Laterza, Roma-Bari 1973;

Lodovico Agostini, *La Repubblica immaginaria*, a cura di L. Firpo, Ramella, Torino 1957.

#### Opere consultate

C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Galli, Giuffrè, Milano 1986; N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico*, il Mulino, Bologna 1984; C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1986; C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano 1987; G. Miglio, *Le regolarità della politica*, 2 voll., Giuffrè, Milano 1988; R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991; M. Nicoletti, *La politica e il male*, Morcelliana, Brescia 2000; G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983; P. Schiera, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Clueb, Bologna 2004; G. Sasso, *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli 1967; E. Garin, *Machiavelli fra politica e storia*, Einaudi, Torino 1993; F.



Battaglia, *Saggi sull'utopia di T. Moro*, Zuffi, Bologna 1949; J. H. Exter, *L'utopia di Moro*, Guida, Napoli 1975; P. Mesnard, *Il pensiero politico rinascimentale*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1963-64; G. Scalici ( a cura di ), *La "Città del Sole" di Campanella e il pensiero utopistico fra Cinquecento e Seicento*, Paravia, Torino 1992; N. Matteucci ( a cura di, con la collaborazione di V. Fortunati, S. Testoni Binetti e G. Zucchini ), *L'utopia e le sue forme*, vol. 2, il mulino, Bologna 1982; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989; P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Einaudi, Torino 1974; M. Alcaro, *L'essere inquieto. Misteri e prodigi della natura*, Dedalo, Bari 1994; R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

#### Capitolo IV

G. Galilei, *Il Saggiatore*, a cura di F. Flora, Einaudi, Torino, 1977;  
Platone, *Timeo*, in *Opere complete*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 1980;  
G. Galilei, *Dialogo sopra i massimi sistemi del mondo*, Einaudi, Torino 1975;

Id., *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica et i movimenti locali*, a cura di E. Giusti, Einaudi, Torino 1990;

Id., *Sidereus nuncius*, a cura di A. Battistini, trad. it. di M. T. Cardini, Marsilio, Venezia 1993;

Id., *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, in *Opere*, vol. V, nuova ristampa dell'edizione nazionale, Barbera, Firenze 1968;

Id., *A madama Cristina di Lorena*, in *Opere*, cit.

#### Opere consultate

A. Battistini, *Introduzione a Galilei*, Laterza, Roma-Bari 1989; L. Geymonat, *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1983 ( prima ed. 1957 ); W. R. Shea, *Copernico, Galileo, Cartesio. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Armando, Roma 1989; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, trad. it. di A. Pasquinelli, G. Colli, E. Arnaud, Einaudi, Torino, 1952-1958, vol. I; P. Rossi, *Il pensiero di Galileo Galilei*, Loescher, Torino 1968.

#### Capitolo V

F. Bacone, *La grande Instaurazione. Distribuzione dell'opera, Novum Organum*, a cura di E. De Mas, Laterza, Roma-Bari 1992;

Id., *Aforismi sull'interpretazione della natura, Novum Organum, op. cit.*;

Id., *Il parto maschio del tempo*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1975;

#### Opere consultate

P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Einaudi, Torino 1974; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna, op. cit.*, vol. II; L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1970-76, voll. II-V; E. De Mas, *Francis Bacon*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

#### Capitolo VI

R. Cartesio, *I principi della filosofia*, in *Opere Filosofiche*, a cura di E. Garin, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1986;

Id., *La ricerca della verità*, in *Opere Filosofiche*, cit.;

Id., *Discorso sul metodo per ben condurre la propria ragione e cercare la verità nelle scienze*, in *Opere Filosofiche*, cit.;

Id., *Meditazioni di filosofia prima, nelle quali sono dimostrate l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima*, in *Opere Filosofiche*, cit.;

Id., *Sinossi delle Meditazioni*, in *Opere Filosofiche*, cit.;

Id., *Descrizione del corpo umano*, in *Opere Scientifiche*, a cura di G. Miceli, 2 voll., Torino, Utet.;

Id., *L'uomo*, in *Opere Filosofiche*, cit.;

Id., *Le passioni dell'anima*, in *Opere Filosofiche*, cit.;

Opere consultate

E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, saggio introduttivo alle *Opere Filosofiche*, cit.; J. Cottingham, *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1991; M. Giordano, *Cartesio epistemologo. La forma cartesiana della scienza*, Ecumenica Editrice, Bari 1981; G. Crapulli, *Introduzione a Cartesio*, Laterza, Roma-Bari 1988; F. Bonicalzi, *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della filosofia*, Jaca Book, Milano 1991; S. Natoli, *Soggetto e Fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 1996 ( nuova edizione del suo precedente libro che aveva come sottotitolo *Studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova 1979 ).

## Capitolo VII

Benedetto Spinoza, *Trattato teologico-politico*, introduzione di E. Giancotti Boscherini, traduzione e commenti di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972;

Id., *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, traduzione di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1959;

Id., *Trattato sull'emendazione dell'intelletto; Principi della filosofia cartesiana; Pensieri filosofici*, trad. it. a cura di E. De Angelis, SE, Milano 1990.

### Opere consultate

R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1992; G. Campana, *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Città Nuova, Roma 1978; E. E. Harris, *Salvation from despair. A reappraisal of Spinoza's philosophy*, M. Nijhoff, The Hague 1973; Lacroix J., *Spinoza et le problème du salut*, PUF, Paris 1970; C. Vinti, *Spinoza. La conoscenza come liberazione*, Studium, Roma 1984 ; Hallet H. F., *Creation, emanation and salvation. A Spinozistic study*, M. Nijhoff, The Hague 1962; F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-

Bari 1983; E. Giancotti Boscherini, *Che cosa ha veramente detto Spinoza*, Ubaldini, Roma 1972; M. Alcaro, *Filosofie della natura. Naturalismo mediterraneo e pensiero moderno*, manifestolibri, Roma 2006.

## Capitolo VIII

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuovo sistema della natura e della comunicazione tra le sostanze e dell'unione tra l'anima e il corpo*, in *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Utet, Torino 1967;

Id., *Monadologia*, in *Monadologia, Causa Dei*, a cura di G. Tognon, Laterza, Roma-Bari 1991;

Id., *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963;

Id., *Causa Dei*, in *Monadologia, Causa Dei*, *op. cit.*;

Id., *Discorso di metafisica*, in *Saggi filosofici e lettere*, *op. cit.*;

Id., *Precetti per il progresso delle scienze*, in *Scritti filosofici*, *op. cit.*;

Id., *Corrispondenza con Arnauld. 1686-1687*, in *Saggi filosofici e lettere*, *op. cit.*

Opere consultate

M. Heidegger, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991; G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990; V. Mathieu, *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1976; M. Mugnai, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Feltrinelli, Milano 1976; S. Givone, *Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo*, Einaudi, Torino 2005.

## Capitolo IX

John Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1971;

Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Rusconi, Milano 1979;

## Opere consultate

A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino 1960; M. Sina, *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari 1982; J. W. Yolton, *John Locke*, Il Mulino, Bologna 1990.

## Capitolo X

David Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di A. Carlini, ed. riveduta da E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1978;

Id., *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, trad. it. di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 1978;

### Opere consultate

A. Santucci, *Introduzione a Hume*, Laterza, Roma-Bari 1981; G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cappelli, Bologna 1981; S. Zaghi ( a cura di ), *Il "Trattato sulla natura umana" di Hume e il problema della causalità nel XVII e XVIII secolo*, Paravia, Torino 1991; F. Copleston, *Storia della filosofia*, vol. V, ed. it. a cura di L. Ruggii, Paideia, Brescia 1967;

## Capitolo XI



Giambattista Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, trad. it. di A. Pallata, in *La filosofia di G. B. Vico*, Le Monnier, Firenze 1981;  
Id., *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Le orazioni inaugurali*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Laterza, Bari 1914;  
Id., *La scienza nuova*, introd. E note di P. Rossi, Rizzoli, Milano 1977;

#### Opere consultate

B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, Laterza, Bari 1965; K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Edizioni di Comunità, Milano 1979; N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Laterza, Bari 1984;

#### Capitolo XII

Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, 2 voll., trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1979;  
Id., *Critica della ragion pratica*, introd., trad., note e apparati di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993;

Id., *Critica del Giudizio*, 2 voll., trad. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1979;

Id., *Storia universale della natura e teoria del cielo*, a cura di G. Scarpelli, trad. di S. Velotti, Theoria, Roma 1987;

Id., *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di C. Esposito, Bibliopolis, Napoli 1988;

Id., *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Band I, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900 sgg.;

Id., *La fine di tutte le cose*, trad. di F. Desideri, in Immanuel Kant, *Questioni di confine. Saggi polemici ( 1786-1800 )*, a cura di F. Desideri, Marietti, Genova 1990;

Id., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Bruno Mondadori, Milano 1997;

#### Opere consultate

M. Cacciari, *Der Tod der Zeit*, in Id., *Zeit ohne Kronos*, Ritter, Klagenfurt 1986; H. Sedlmayr, *La morte del tempo*, in AA. VV., *Il simbolismo del tempo*, Cedam, Padova 1973; G. Cunico, *Kant e le cose ultime*, in AA. VV., *Filosofia, religione nichilismo. Studi in onore di A. Caracciolo*, Morano, Napoli 1988; F. Desideri, *Quartetto*

*per la fine del tempo. Una costellazione kantiana*, Marietti, Genova 1991; M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981; M. Alcaro, *Filosofie della natura. Naturalismo mediterraneo e pensiero moderno*, manifestolibri, Roma 2006 ( in particolare pp. 163-177 ); E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. IV, *Kant e la filosofia critica*, Newton Compton, Roma 1977; A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1980; P. Martinetti, *Kant*, Feltrinelli, Milano 1981; S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972; E. Fink, *Alles und Nichts*, Nijhoff, Den Haag 1959.

### Capitolo XIII

Johann Gottlieb Fichte, *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, in “Rivista di Filosofia”, a cura di L. Pareyson, 1946;

Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *Opere*, Le Lettere, Firenze 1987, vol. III;

J. G. Fichte, *La dottrina della scienza*, trad. it. A. Tilgher riveduta da F. Costa, Laterza, Bari 1971;

J. G. Fichte, *La missione dell'uomo*, trad. it. R. Cantoni, Laterza, Bari 1970;

Id., *Briefwechsel*, Haessel, Leipzig 1925, vol. I;

Id., *La missione del dotto*, a cura di E. Garin, La Nuova Italia, Firenze 1949;

Id., *Introduzione alla vita beata*, a cura di A. Cantoni, Principato, Milano-Messina 1950;

Id., *La dottrina della religione*, trad. it. G. Moretto, Guida, Napoli 1989;

Id., *Discorsi alla Nazione tedesca*, a cura di B. Allason, Unione tipografica torinese, Torino 1957;

Id., *Einege Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, cit. in F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979;

Id., *Dell'Io come principio della filosofia*, Cronopio, Napoli 1991.

#### Opere consultate

M. Ivaldo, *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983; E. Severino, *Per un rinnovamento nell'interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960; L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976; A. Caracciolo, *Nulla religioso e*

*imperativo dell'eterno*, Tilgher, Genova 1990; A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986; C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994; M. Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990.

#### Capitolo XIV

F. W. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. M. Losacco, riveduta da G. Semerari, Laterza, Bari 1965;

Id., *Bruno, ovvero Dialogo sul principio divino e naturale delle cose*, in *Grande antologia filosofica* diretta da M. F. Sciacca, coordinata da M. Schiavone, Marzorati, Milano 1971;

Id., *Filosofia e religione*, in *Grande antologia filosofica, op. cit.*;

Id., *Esposizione del mio sistema filosofico*, trad. it. E. De Ferri, Laterza, Bari 1923;

Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974;

Id., *Abhandlung über di Quelle*, in *Sämtliche Werke*, XI, a cura di K. F. A. Schelling, 14 voll., Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861;

Id., *Lezioni monachesi*, trad. it. G. Durante, Sansoni, Firenze 1950;

Id., *Filosofia della rivelazione*, in *Sämtliche Werke*, XIII, *op. cit.*; trad. it. di A. Bausola, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972;

Id., *Die Weltarter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, a cura di M. Schröter, Beck'sche, München 1946;

W. E. Ehrhardt, *Schelling Leonbergensis und Maximilian II, von Bayern: Lehrstunden der Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989;

Id., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *Sämtliche Werke*, VII, *op. cit.*;

Id., *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, XI, *op. cit.*;

Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, *op. cit.*;

Id., *Dell'Io come principio della filosofia*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1991;

Id., *Briefe un Dokumente*, hg. von H. Fuhrmans, Bd. II, Bonn, Bouvier 1973; trad. it. in Hegel, *Epistolario*, a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida 1983;

Id., *Lettere filosofiche sul dogmatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Sansoni, Firenze 1958;

Id., Clara, in *Sämtliche Werke*, IX, *op. cit.*;

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1979.

## Opere consultate

M. Cacciari, *Toccare il Dio*, in << Paradosso >>, 3, 9-23, 1992; A. Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1965; M. Cacciari, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, in << Aut aut >>, 211-212, 43-65, 1986; M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990; S. Drago Del Boca, *La filosofia di Schelling*, Sansoni, Firenze 1943; W. Kasper, *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, trad. it. di M. Marassi e A. Zoerle, Jaca Book, Milano 1986; L. Pareyson, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in AA. VV., *Romanticismo, esistenzialismo, Ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, 137-180; L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1994; X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, trad. it., Mursia, Milano 1972; X. Tilliette, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris 1987; F. Costa, *Fondamento, ragione, abisso*, Franco Angeli, Milano 1985; F. Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994; G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Bari 1971.

